بسم الله الرحمن الرحیم

معرفت طبیعت، انسان و تاریخ، شناخت راههای زندگی و تعامل خوب و برادرانه به فرهنگ مربوط است و هیچ دستگاه قدرتمندی بدون آنکه بتواند فرهنگ و بینش مردم را اصلاح و تصحیح کند، نمی‌تواند این ارزشها و اخلاقیات را در جامعه به‌وجود آورد.

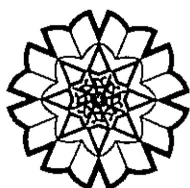
حضرت آیت‌الله خامنه‌ای

رهبر معظم انقلاب اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

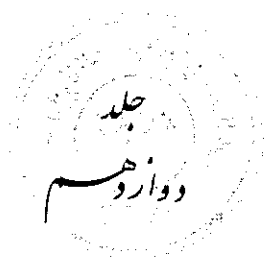
مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی ـ تحقیقاتی است که به منظور
تدوین دائرةالمعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* است
که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی

دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی



جلد
دوازدهم

برمکیان - بوسنوی

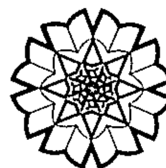
زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

تهران، ۱۳۸۳

موسوی‌بجنوردی، محمدکاظم، ۱۳۲۱ـ ، ویراستار.
دائرة المعارف بزرگ اسلامی/ زیرنظر کاظم موسوی‌بجنوردی. ـــ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ـ .
ج.: مصور (بخشی رنگی)، نقشه، جدول، نمودار.
۸۰٬۰۰۰ ریال (ج.۱).
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص. ع. به انگلیسی: Kazem Musavi Bojnurdi:
The Great Islamic Encyclopaedia...
کتابنامه.
ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۳).
ISBN 964-7025-24-6 :۱۰۰٬۰۰۰ ریال
۱. اسلام ـــ دائرة المعارفها. ۲. دائرة المعارفها و واژه‌نامه‌ها. الف. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ب. عنوان.
۲ د ۵م/BP۵/۲ ۲۹۷/۰۳
کتابخانهٔ ملی ایران ۸۸۲ـ۶۸م





نام کتاب: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۲
ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
چاپ اول: تهران، ۱۳۸۳ شمسی
حروف‌چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی
نقشه‌ها: گیتاشناسی
تعداد: ۱۰٬۰۰۰
بها: ۱۰٬۰۰۰ تومان
شابک ۶ـ۲۴ـ۷۰۲۵ـ۹۶۴
ISBN: 964-7025-24-6

آدرس: تهران، نیاوران، کاشانک، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف ـ سرپرستی علمی و سرویراستاری:

آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم

ب ـ شورای عالی علمی:

آقای آذرنوش، آذرتاش
خانم آریان، قمر
آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین
آقای افشار، ایرج
آقای انواری، محیی‌الدین
آقای بلوکباشی، علی
آقای پاکتچی، احمد
آقای پورجوادی، نصرالله
آقای تبرائیان، محمدحسن
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد
آقای خاکی، محمد
آقای دادبه، اصغر
آقای رضا، عنایت‌الله
آقای رضایی باغ‌بیدی، حسن
آقای رفیع، مهدی
آقای سجادی، صادق
آقای سروش، عبدالکریم
آقای سعیدی، عباس
آقای سمسار، محمدحسن
آقای شایگان، داریوش
آقای صادقی، علی‌اشرف
آقای فانی، کامران
آقای فولادوند، عزت‌الله
آقای کیوانی، مجدالدین
آقای گنجی، محمدحسن
آقای مجتبائی، فتح‌الله
آقای مجتهد شبستری، محمد
آقای مجیدی، عنایت‌الله
آقای محقق، مهدی
آقای محقق‌داماد، مصطفی
آقای معصومی‌همدانی، حسین
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم
آقای موسوی‌بجنوردی، محمد
آقای مولوی، محمدعلی
آقای مهاجرانی، عطاءالله

ج ـ بخش گزینش عناوین

د ـ بخش پرونده‌های علمی

هـ ـ بخشهای علمی:

۱. ادبیات عرب
۲. ادبیات
۳. کلام و فرق
۴. تاریخ
۵. جغرافیا
۶. علوم
۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث
۸. فلسفه
۹. عرفان
۱۰. هنر و معماری
۱۱. حقوق
۱۲. مردم‌شناسی
۱۳. ادیان
۱۴. زبان‌شناسی

و ـ بخش بررسی

ز ـ بخش ویرایش و چاپ

ح ـ کتابخانه

ط ـ بخش منابع خارجی

ی ـ بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی

یا ـ بخش دانشنامهٔ ایران

یب ـ بخش انفورماتیک مرکز

یج ـ بخش دانشنامهٔ فقه اسلامی

ید ـ بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان انگلیسی

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

آقای آذرنگ، عبدالحسین — مدیر بخش مفاهیم جدید و عناوین ویژهٔ دانشنامهٔ ایران و ویراستار
آقای آذرنوش، آذرتاش — عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار

آقای آریا، غلامعلی	مؤلف
خانم آریان، قمر	عضو شورای عالی علمی و ویراستار
آقای آرین‌نیا، احمد	دستیار بخش جغرافیای دانشنامهٔ ایران و مؤلف
آقای آل‌داود، علی	مؤلف
خانم ابراهیمی، زهرا	دستیار بخش تاریخ و عضو بخش بررسی
خانم ابراهیمی، معصومه	دستیار بخش مردم‌شناسی، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین	عضو شورای عالی علمی و ویراستار
آقای اجتهادی، مصطفیٰ	ویراستار
آقای احمدی، محسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای احمدی، محمدحسین	عضو بخش علوم
خانم اخوان‌اقدم، ندا	دستیار بخشهای ایران‌شناسی و زبان‌شناسی و عضو بخش بررسی
آقای ارژنگ، علی	مؤلف
خانم ارسنجانی، حمیرا	عضو بخش ادیان و عرفان و مؤلف
آقای استیفاء، غلامرضا	ویراستار
آقای اسحاقی‌تیموری، جعفر	مؤلف
آقای اسعدی، هومان	مؤلف و ویراستار
خانم اسماعیل‌زاده، طاهره	مؤلف
آقای اشرف، محمدحسین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم اعظمیان، جمیله	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای اعوانی، غلامرضا	مؤلف
خانم افتخار، فریبا	دستیار بخش هنر و معماری، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای افسری، حمیدرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای افشار، ایرج	عضو شورای عالی علمی
خانم افشاریان، مرجان	مؤلف
آقای الٰهی‌زاده، محمدحسن	مؤلف
آقای امیراحمدیان، بهرام	مؤلف
آقای امین، پرویز	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم امینی، محدثه	دستیار بخش ادیان و عرفان
آقای انصاری، حسن	مؤلف
آقای انصاری، محمد	مدیر روابط فرهنگی
آقای انواری، عباس	مدیر بخش علوم دانشنامهٔ ایران و ویراستار
آقای انواری، محمدجواد	مدیر بخش فلسفه، مؤلف و ویراستار
آقای انواری، محیی‌الدین	عضو شورای عالی علمی
خانم ایروانی‌نیای طهرانی، منصوره	عضو بخش گزینش عناوین
خانم بیرگ‌نیسی، نادیا	مؤلف
آقای بلوکباشی، علی	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش مردم‌شناسی، مؤلف و ویراستار
آقای بهرامی، عسکر	عضو بخش ایران‌شناسی و بخش بررسی
آقای بهرامیان، علی	معاون بخش تاریخ، مدیر بخش تاریخ دانشنامهٔ ایران، مؤلف و ویراستار
خانم بهروزی، مهرناز	مؤلف
مرحوم بینش، تقی	مؤلف
خانم بیات، فریبا	دستیار بخش علوم، عضو بخش بررسی و مؤلف

آقای پاکتچی، احمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، سرپرست کتابخانهٔ دیجیتال، مؤلف و ویراستار
آقای پزشک، منوچهر	مدیر بخش گزینش عناوین و مؤلف
خانم پژوهنده، لیلا	عضو بخش بررسی و بخش ادبیات و مؤلف
آقای پورجوادی، نصرالله	عضو شورای عالی علمی
آقای پورشجاع، علیرضا	مدیر بخش انفورماتیک مرکز
آقای تبرائیان، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش و عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی
آقای توکلی، بهمن	مؤلف
آقای تولایی، علی	مؤلف
خانم تهامی، فاطمه سادات	ویراستار
خانم ثابت‌زاده، منصوره	مؤلف
آقای جابری‌زاده، عبدالامیر	مؤلف
خانم جعفری، شیوا	دستیار بخش جغرافیا، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای جعفری‌نائینی، علیرضا	مؤلف
آقای جلالی‌مقدم، مسعود	مدیر بخش ادیان دانشنامهٔ ایران و ویراستار
آقای جمالی‌مهر، مازیار	ویراستار
آقای جهانداری، کیکاووس	مدیر بخش منابع خارجی
آقای حاج‌منوچهری، فرامرز	عضو بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
خانم حاجی‌حسینی، سارا	دستیار بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان انگلیسی
آقای حبیبی‌مظاهری، مسعود	مؤلف
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد	عضو شورای عالی علمی و ویراستار
خانم حسن‌دوست، مریم	مؤلف
آقای حسین‌زادهٔ شانه‌چی، حسن	مؤلف
خانم حسینی، زهرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای حسینی، محمود	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای خاکی، محمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار
خانم خاکی، نگین	مدیر بخش علوم پزشکی دانشنامهٔ ایران و ویراستار
آقای خداوردیان، شهرام	عضو بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان انگلیسی
مرحوم خسروشاهی، جلال	مؤلف
آقای خضری، احمدرضا	مؤلف
آقای خلیق‌تهرانی، صادق	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای خورشا، صادق	عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی
آقای خورشا، عقیل	عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی
خانم خوش‌نیت، مرضیه	عضو بخش دانشنامهٔ ایران
آقای دادبه، اصغر	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات، مؤلف و ویراستار
خانم دایی‌رضایی‌مقدم، شادی	مؤلف
آقای دفتری، فرهاد	مؤلف
خانم دردانگه، صغریٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای دیانت، علی‌اکبر	عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نمایندهٔ مرکز در تبریز
آقای رحیم‌لو، یوسف	مؤلف

آقای	رضا، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی، مؤلف و ویراستار
خانم	رضایی، لیلا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای	رضایی باغ‌بیدی، حسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخشهای ایران‌شناسی و زبان‌شناسی، مؤلف و ویراستار
آقای	رفیع، مهدی	عضو شورای عالی علمی، عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی و ویراستار
آقای	رنجبر کرمانی، علی‌اکبر	عضو بخش تاریخ و ویراستار
آقای	رهنما، هادی	مؤلف
آقای	رئیس‌نیا، رحیم	مؤلف
خانم	زارعی، زهرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای	زروانی، مجتبیٰ	مؤلف
آقای	زرین‌کوب، روزبه	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی و بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای	سجادی، صادق	عضو و دبیر شورای عالی علمی، معاون فرهنگی، مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای	سروش، عبدالکریم	عضو شورای عالی علمی
آقای	سعیدی، عباس	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیای دانشنامهٔ ایران و ویراستار
خانم	سلمان‌زاده، فاطمه	مؤلف
آقای	سمسار، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش هنر و معماری و ویراستار
آقای	سمیعی، مجید	مؤلف
آقای	سنایی، اردشیر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای	سیدتقوی، علیرضا	دستیار بخش کلام و فرق، عضو بخش بررسی و مؤلف
خانم	سیدحسین‌زاده، هدیٰ	مؤلف
آقای	سیدی، محمد	مؤلف
خانم	شادفر، شیرین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم	شاهنگیان، نوری‌سادات	مؤلف
آقای	شایسته، رسول	ویراستار
آقای	شایگان، داریوش	عضو شورای عالی علمی
آقای	شریعت، کریم	عضو بخش بررسی و مؤلف
خانم	شریفیان، فریده	عضو بخش ادبیات
آقای	شکوهی، مهرداد	مؤلف
آقای	شمس، محمدجواد	مؤلف
خانم	شمس، مریم	مؤلف
خانم	شیرازی‌نژاد، آزاده	دستیار بخش کتابخانهٔ دیجیتال
آقای	شیرالی، عادل	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم	صاحب، نوشین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای	صادقی، علی‌اشرف	عضو شورای عالی علمی
خانم	صادقی، مریم	عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نسخه‌پرداز
خانم	صالح، احترام	دستیار بخش ویرایش و چاپ، ویراستار و نسخه‌پرداز
خانم	صدیق، کیانوش	مؤلف
خانم	صراف، آمال	مؤلف

آقای طیاری، حسین	مؤلف
آقای عسکری، ضیاءالدین	عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی
آقای علوی، محمدکاظم	مؤلف
آقای علیزاده، ستار	عضو بخش انفورماتیک مرکز
خانم علیزاده، مهبانو	عضو بخش مفاهیم جدید و عناوین ویژهٔ دانشنامهٔ ایران و بخش بررسی
آقای عودی، ستار	مؤلف
آقای غفاری، مهدی	مؤلف
آقای غلامی، یدالله	مدیر بخش هنر و معماری دانشنامهٔ ایران و ویراستار
آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله	مدیر بخش عناوین ویژه، مؤلف و ویراستار
آقای فارویی‌فیروزی، مصطفیٰ	مؤلف
آقای فانی، کامران	عضو شورای عالی علمی
آقای فرزانه، بابک	مؤلف
آقای فرزانه، علی	دبیر اجرایی دانشنامهٔ ایران، ویراستار و نسخه‌پرداز
خانم فرزانه، میترا	دستیار بخش دانشنامهٔ ایران
آقای فرهادی، مرتضیٰ	مؤلف
آقای فرهنگ انصاری، حسین	مؤلف
خانم فلاحتی موحد، مریم	دستیار بخش ادیان دانشنامهٔ ایران و مؤلف
آقای فولادوند، عزت‌الله	عضو شورای عالی علمی و مدیر بخش فلسفهٔ دانشنامهٔ ایران
آقای فیروزی، جواد	مؤلف
خانم قدسی‌زاد، پروین	مؤلف
آقای قرائی گرکانی، مرتضیٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم کاشیان، ایران‌ناز	مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای کاظمی‌یزدی، مرتضیٰ	ویراستار
آقای کرامتی، یونس	مدیر بخش علوم، مؤلف و ویراستار
آقای کرم‌همدانی، علی	مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
خانم کریمی، فاطمه	معاون بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار
آقای کیوانی، مجدالدین	عضو شورای عالی علمی و ویراستار
آقای کیوانی، مهدی	مؤلف
آقای گذشته، ناصر	مدیر بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار
آقای گنجی، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای گوینده، حمید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم لاجوردی، فاطمه	مدیر بخش ادیان و عرفان، مؤلف و ویراستار
آقای لاشیء، حسین	مؤلف
خانم لاله، هایده	مؤلف
آقای لاهوتی، بهزاد	مؤلف
آقای لسانی‌فشارکی، محمدعلی	مؤلف
آقای مایل هروی، نجیب	مؤلف
آقای مبیّن، ابوالحسن	مؤلف
آقای متقی، حمید	مدیر دفتر ریاست مرکز
آقای متین، پیمان	مؤلف
آقای مجتبائی، فتح‌الله	عضو شورای عالی علمی، مؤلف و ویراستار

آقای مجتهدشبستری، محمد	عضو شورای عالی علمی و ویراستار
آقای مجیدی، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی و رئیس کتابخانه و مرکز اسناد
آقای مجیدی، فریبرز	ویراستار
خانم مجیدی، مریم	مؤلف
خانم محقق، سیمین	عضو بخش بررسی
آقای محقق، مهدی	عضو شورای عالی علمی
آقای محقق‌داماد، مصطفیٰ	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش حقوق و ویراستار
آقای محمدی‌الموتی، محمد	مؤلف
آقای محمودی‌بختیاری، بهروز	عضو بخش ایران‌شناسی و بخش بررسی و مؤلف
خانم مساح، رضوان	دستیار بخش ادبیات عرب، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای مسعودی، نبیل	عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی
آقای مطیع، مهدی	مؤلف
آقای معتمدی، منصور	مؤلف
آقای معصومی همدانی، حسین	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
خانم ملاابراهیمی، عزت	مؤلف
آقای منصوری، منصور	معاون اداری و مالی مرکز و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای موسوی‌بجنوردی، حسن	مدیر داخلی
آقای موسوی‌بجنوردی، حسین	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم	عضو شورای عالی علمی، سرپرست علمی و سرویراستار
آقای موسوی‌بجنوردی، محمد	عضو شورای عالی علمی
آقای موسوی‌زاده، حسن	دستیار بخش مفاهیم جدید و عناوین ویژهٔ دانشنامهٔ ایران
آقای مولوی، محمدعلی	عضو شورای عالی علمی، مؤلف و ویراستار
آقای مهاجرانی، عطاءالله	عضو شورای عالی علمی
خانم مهدوی، ملیحه	عضو بخش ادبیات و بخش بررسی و مؤلف
آقای مهرعلی‌زاده، قاسم	ویراستار
آقای مهروش، فرهنگ	دستیار بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
آقای مهریار، محمد	مؤلف
آقای میرانصاری، علی	معاون بخش ادبیات، عضو بخش بررسی، مؤلف و ویراستار
آقای میرسجادی، محمدکاظم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم میرفخرایی، مریم	مؤلف
آقای ناجی، محمدرضا	مؤلف
آقای ناظمیان، رضا	مؤلف
خانم نجفی، شهرزاد	مؤلف
آقای نجفی اسداللّهی، سعید	عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی
آقای نظری منظم، هادی	مؤلف
آقای نوروزی، جمشید	مؤلف
آقای نوری، محمد	مؤلف
آقای نوشاهی، عارف	مؤلف
آقای وثوقی، محمدباقر	مؤلف
خانم ولادوست، بیتا	عضو بخش ویرایش و چاپ
آقای ولی، وهاب	مؤلف

خانم هاشمی، بشریٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای هامونی حقیقت، احمدرضا	مشاور عالی بخش انفورماتیک مرکز
خانم همایونی‌افشار، مریم	دستیار بخش هنر و معماری دانشنامهٔ ایران، عضو بخش بررسی و مؤلف

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

آقای احمدی، محمدرضا	کتابدار مخزن
خانم استخری، مهرانگیز	مسئول بخش ورود اطلاعات رایانهٔ کتابخانه
آقای تسبیحی، محمدحسین	فهرست‌نویس کتابهای خطی و اسناد
آقای جهانداری، کیکاووس	مدیر بخش منابع خارجی
آقای جهانی، محمد	مسئول بخش تهیهٔ منابع
آقای حاج‌کریمی، حسین	مسئول گردش کتاب و سرمخزن‌دار
آقای حاج‌کریمی، سهیل	عضو بخش تهیهٔ منابع
خانم حیدری، زهرا	دستیار بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای خلیق‌تهرانی، باقر	کارمند کتابخانه
خانم داودآبادی، اکرم	متصدی ورود اطلاعات رایانهٔ کتابخانه
خانم داودآبادی، فاطمه	دستیار بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای درویش، حسین	کارمند بخش صحافی
خانم راکی، پوران	مسئول بخش نشریات ادواری
خانم ربیع‌زاده، محبوبه	مسئول برگه‌آرایی
آقای رسول‌پور عربی، یوسف	کارمند بخش صحافی
آقای رفیعی، علی	مدیر بخش منابع عربی و نمایندهٔ کتابخانه در قم
آقای زرودی، محمدرضا	مسئول ثبت کتاب
آقای سلطانی‌نسب، عباس	متصدی تهیه و خدمات لوحهای فشرده
آقای سلیمانی، ابوذر	کتابدار مخزن
آقای سلیمانی، خلیل	کتابدار مخزن
آقای سلیمانی، محسن	کتابدار بخش نسخه‌های خطی
خانم سیفی، زهرا	مدیر دفتر کتابخانه
آقای شفیع‌خانی، مهدی	کارمند بخش صحافی
خانم صباغی، مریم	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
خانم طلوعی، کتایون	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین
خانم عماری، مدین	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین
آقای غیاث‌آبادی، ناصر	متصدی زیراکس
آقای فاطمی، امیرحسین	کتابدار مخزن
آقای فاطمی، مسعود	متصدی حوزهٔ کتابهای نفیس
آقای قیدی، ابوالفضل	مسئول اطلاعات کتابخانه
آقای کوشکی، حجی احمد	تدارکات کتابخانه
آقای مافی، عباس	معاون فنی کتابخانه و مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای مجیدی، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی، مدیر کتابخانه و مرکز اسناد
آقای محمدی، عیسیٰ	متصدی زیراکس
خانم محمدی، فاطمه	دستیار بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی

آقای مدرس‌صادقی، مهدی	مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه‌های موقت
آقای مدیری، علی‌اکبر	کارمند بخش صحافی
آقای منزوی، احمد	مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای میرآفتاب، محمودرضا	مسئول بخش صحافی
خانم هارطونیان، پارکوهی	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین
خانم هدایتی، فائزه	متصدی ورود اطلاعات رایانهٔ کتابخانه
آقای هدایتی پارسا، امید	متصدی بخش مراجعات

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف‌چینی

آقای احمدپور، غلامحسین	مسئول اطلاعات
آقای امین، زین‌العابدین	رئیس حسابداری
خانم بادافراس، بهاره	مسئول دبیرخانه، کارگزینی و بخش حروف‌چینی
آقای بهزادپور، امیر	مسئول انبار
خانم حسینی، زهراسادات	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای رضاپور، محمود	کارمند حسابداری
آقای رضوی‌شیرازی، حمیدرضا	رئیس بخش فروش
خانم رمضانپور، زهره	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای زرودی، عبدالرضا	متصدی فروش و ناظر چاپ
آقای سروش‌پور، مهدی	کارمند حسابداری
آقای شکری، علی	مسئول تلفنخانه
آقای شکری، وهاب	مسئول تلفنخانه
خانم طرازفرد (مشاط)، سوسن	دستیار بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی و عضو بخش حروف‌چینی
آقای عتیق‌پور، محمد	مصحح نمونه‌های چاپی فارسی
آقای عسکریان، محمدصادق	مدیر امور مالی
آقای گارسی‌فروش، علی	عضو دبیرخانه
خانم مرندی‌قصر، ترانه	مصحح نمونه‌های چاپی فارسی و عربی

بَرْمَکیان، عنوان برجسته‌ترین خاندان وزارت و دیوان‌سالاری در سراسر عصر خلافت عباسی که از اوایل سدهٔ ۲ق/۸م در صحنهٔ تاریخ سیاسی اسلام ظاهر شدند.

واژهٔ برمک را در غالب منابع، لقب عمومی متولیان معبد نوبهار بلخ دانسته‌اند؛ چنانکه ابن ازرق کرمانی از کهن‌ترین و مهم‌ترین راویان اخبار برمکیان، این عنوان را لقب دیرینهٔ صاحبان این منصب از یک خاندان دانسته («تاریخ...»، ۳-۴؛ بارتولد، *خلیفه...*، ۸۷)، و مسعودی (*مروج...*، ۲۲۸/۲) هم نوبهار را «بیت البرامکه» خوانده است (نیز نک: قزوینی، ۳۳۱؛ خواندمیر، ۳۴-۳۵؛ ابن فقیه، چ لیدن، ۳۲۳). اما در وجه تسمیه و اشتقاق برمک، برخی مورخان و نویسندگان گزارشهای افسانه‌آمیزی آورده‌اند. گروهی آن را محرَّف «باب مکه» و خودِ نوبهار را معبدی در برابر مکه دانسته (همانجا؛ قس: هدایت، ۷۱۸)، و برخی مشتق از فعل «برمکیدن» (بر + مکیدن) فارسی دانسته، و داستانی در این باره آورده‌اند (خواندمیر، ۳۶؛ *برهان...*، ۲۶۳/۱؛ *اخبار برمکیان*، گ ۷ الف). یاقوت نیز بر آن است که چون نوبهار را به مکه تشبیه می‌کردند، پیشوای آن را «ابن مکه» خواندند و این ترکیب به تدریج به صورت برمک درآمد (*بلدان*، ۸۱۸/۴). این توجیهات عامیانه منحصر به نویسندگان متقدم نیست؛ یکی از معاصران نیز آورده است که منوچهر پیشدادی بتکده‌ای ساخت که «مه گیر» یا «مه گاه» نام گرفت. سپس با اضافهٔ پیشوند «بر» که یکی از معانی آن پیشوا و رئیس است به «برمه‌گیر»، «برمهگ» و سرانجام «برمک» تبدیل شد و به معنای متولی معبد به کار رفت (کانپوری، ۵۰-۵۱).

تحقیقات جدید در این باره قانع کننده‌تر است. یکی از محققان، ردپای این واژه را در متون ختنی و تبتی و مأخوذ از شکل سنسکریت «پرموکهه[1]» به معنای پیشوا دنبال کرده، و دریافته است که صورتهای مختلف گویشیِ این واژه در این متون گویا به عنوان لقب برای پیشوای روحانیت بودایی، یعنی وهاره[2] به کار می‌رفته است. وی با پژوهشهای زبان‌شناسانه در گویشهای ختنی و تبتی این واژه و تبدیل حروف به یکدیگر، اعلام کرده است که برمک صورت بلخیِ عربی شدهٔ پَرْمُگ[3] و هم‌ریشه با همان واژهٔ سنسکریت است (بیلی، 2؛ معین، ۳۷/۲). کانپوری این توضیح را نادرست دانسته، و آورده است که چنین واژه‌ای در سنسکریت وجود ندارد (ص ۵۱-۵۲). از آن سوی، برخی از محققان، برمک را مشتق از پَرَکرَمه[4] دانسته‌اند. در حالی که فوشه معتقد است که این اشتقاق با مبانی فقه‌اللغه سازگار نیست. به عقیدهٔ او برمک از واژهٔ نوه کرمیکه[5]، نام یا لقب کسی که سازندهٔ نوبهار بوده، مشتق شده، و این نام در کنار نام پادشاهِ آن روزگار در کتیبهٔ کانیشکا در موزهٔ پیشاور موجود است (ص ۸-۱۱). عبدالحی حبیبی نیز همین نظر را تأیید کرده، و نوه کرمیکه را لقب ناظر قصور سلطنتی دانسته است (*حاشیه...*، ۴۲۳).

دربارهٔ معبد نوبهار بلخ، واژه، تسمیه و آیین رایج در آن نیز گزارشهای متفاوتی در دست است. نوبهار را صورتی از واژهٔ سنسکریت نَوَ وهاره[6] به معنای معبد نو دانسته‌اند (بیلی، همانجا). برخی بر آنند که واژهٔ «وار» یا «وارهٔ» اوستایی که بر آتشکده اطلاق می‌شده، در سنسکریت به «باره» و «وهار» و سپس «بهار» تبدیل گردیده، و دلیل آن، اطلاق «بهار» به معبد و بتکده در زبان فارسی است (حبیبی، *تاریخ...*، ۱۶، *حاشیه*، ۴۱۶-۴۱۷؛ نیز نک: فرخی، ۵۸، ۱۰۱، ۱۰۲، جم؛ هدایت، ۱۹۵-۱۹۶)؛ اما این معنی می‌تواند متأخرتر از اطلاق نوبهار بر معبد معروف باشد و در ادبیات فارسی به مناسبت نام نوبهار، واژهٔ بهار را مجازاً بر بت و بتکده اطلاق کرده‌اند. این نکته خود یکی از دلیلهایی است که نشان می‌دهد نوبهار در اصل آتشکده نبوده است (قس: *وندیداد*، فرگرد ۲، حصهٔ ۲، فقرهٔ ۲۱-۴۳؛ دربارهٔ «واره»، صورتها، معانی و اطلاقات آن، نک: حبیبی، همان، ۴۱۲-۴۱۴، ۴۱۷-۴۱۹). هیوان‌تسانگ، زایر چینی سدهٔ ۷م که بلخ و معبد آن را دیده بوده، معبد نوبهار را نَوَ سنگهارامه[7] خوانده است و از اشارات او بر می‌آید که «ویهاره» عنوان مطلق معبد بوده است (بووا، ۳۱-۳۳؛ نیز نک: مارکوارت، 91). نویسندهٔ *فتح نامه* (*چچ‌نامه*) نیز تصریح کرده که واژهٔ نوبهار (نووهار) مقارن فتح اسلامی بر بسیاری از معابد بودایی سِند اطلاق می‌شده است (کوفی، ۴۲، ۴۴).

در منابع اسلامی نوبهار را عموماً به معنای بهار نو یا فصل جدید بهار دانسته، و روایتی برای اطلاق این نام بر معبد معروف بلخ آورده‌اند. به همین مناسبت، در متون عربی آن را «البهار الجدید» یاد کرده‌اند (یاقوت، همان، ۸۱۷/۴-۸۱۸؛ نیز نک: ابن فقیه، همانجا). روایت بلخی از ابن شوذب هم حاکی از ارتباط معبد نوبهار با فصل بهار است (ص ۱۸، ۴۶؛ دربارهٔ بانی نوبهار و اختلاف روایات، نک: دقیقی، ۴۹؛ معین، ۳۴/۲؛ ابن فقیه، همان چ، ۱۵۷؛ بلخی، ۱۹-۲۰، ۳۷؛ حبیبی، همان، ۱۹؛ دربارهٔ محل دقیق و بقایای آن در سده‌های مختلف تاکنون و شکل بنا، نک: یعقوبی، *البلدان*، ۵۶؛ ابن حوقل، ۳۷۳؛ مسعودی، همان، ۲۲۹/۲؛ ابن فضل‌الله، ۱۶۶/۱؛ ابن فقیه، همان چ، ۳۲۳؛ یاقوت، همان، ۸۱۸/۴؛ *حدودالعالم*، ۳۱۱؛ بلخی، ۱۹، ۳۵-۳۷، ۴۳-۴۴؛ حبیبی، حاشیه، ۴۱۳، ۴۱۸).

دربارهٔ آیین متولیان نوبهار و تعلق معبد به بوداییگری، یا آیین زردشتی روایات مورخان چنان متناقض است که اظهارنظر دربارهٔ آن را دشوار ساخته است. از یک سو گزارشها و اسناد و سنگ نبشته‌ها و کاوشهای باستان‌شناسی نشان می‌دهند که بلخ ــ با آنکه از لحاظ سیاسی و مهم‌ترین جنبه‌های فرهنگ و تمدن، متعلق به جهان ایرانی است ــ بزرگ‌ترین یا یکی از بزرگ‌ترین مراکز آیین بودا به شمار می‌رفته است (بووا، ۳۰-۳۳؛ فوشه، ۸-۹؛ یاقوت، همانجا؛ معین، ۳۷/۲؛ بارتولد، همانجا؛ ابن فقیه، همان چ، ۱۵۷، ۳۲۲، ۳۲۳؛ سوردل، I/130).

---

1. parmukha 2. vihāra 3. par - mog 4. parakrama 5. nava - karmika 6. nava - vihāra 7. Nava - Sanghārāma

از سوی دیگر بعضی از نویسندگان کهن، نوبهار را بتکده، اما نه بودایی، بلکه بتکدهٔ صابئین حرّان و هفتمین معبد بزرگ ستاره‌پرستان دانسته‌اند (بیرونی، ۲۰۴؛ ابن فضل‌الله، همانجا؛ قس: کانپوری، ۴۲-۴۳).

در برابر این روایات، دسته‌ای گزارشها تصریح کرده‌اند که نوبهار آتشکده بوده است. گذشته از روایات افسانه‌ای ایران در اشعار دقیقی (همانجا) و برخی از اشعار نظامی (ص ۹۷۳)، در *مجمل التواریخ* هم از لهراسب و یزدان پرستی او و آتشکدهٔ نوبهار سخن رفته (ص ۵۱)، و بلخی هم به روایتی از فضل بن یحییٰ برمکی، آنجا را کعبهٔ مغان خوانده است (ص ۲۰، ۳۷). مسعودی (*مروج*، ۳۸۶/۳) نوبهار را یکی از ۴ آتشکدهٔ بزرگ ایران دانسته، و ابن خلکان نیز که نسب خود را به برمکیان می‌رساند، آنجا را آتشکده نامیده است (۲۱۹/۶؛ قس: بلخی، ۴۶). نویسندگان *البدء و التاریخ* و *سیاست نامه* نیز نوبهار را متعلق به آیین زردشتی دانسته‌اند (قس: هدایت، ۱۸۵، ۷۱۸؛ نک: حبیبی، همان، ۴۱۳: دربارهٔ یکی از فرزندان زردشت به نام اوروتت نَره[1] که تولیت نوبهار را برعهده داشت). چنین می‌نماید که به روزگار برمکیان هم نوبهار را آتشکده می‌دانستند و ابوالهول حمیری در نکوهش فضل بن یحییٰ این معبد را آتشکده خوانده است (نک: یاقوت، همان، ۸۱۹/۴-۸۲۰).

با اینهمه، به نظر می‌رسد روایاتی که دربارهٔ انتساب نوبهار به زردشتیان آمده، به روزگار سیطرهٔ برمکیان ساخته شده است تا این خاندان را به مویدان بزرگ و فرمانروایان ساسانی منسوب گردانند (نک: فوشه، ۹؛ بارتولد، همانجا؛ معین، ۳۸/۲-۳۹). بارتولد احتمال داده است که اینگونه روایات را ابن مقفع که معاصر خالد بن برمک بود، ساخته است (*خلیفه*، ۸۷). برخی از محققان با توجه به همهٔ این گزارشها، خاصه آنچه از *وندیداد* آورده شد، بر آنند که نوبهار اصلاً آتشکده بوده است و چون آیین زردشتی در بلخ در برابر گسترش آیین بودا عقب‌نشینی کرد، به معبد بودایی تبدیل شد (حبیبی، همان، ۴۱۴؛ معین، ۳۴/۲)؛ و بعضی برعکس معتقدند که نوبهار در آغاز بودایی بود و چون بر اثر فتح اسلامی بلخ ویران شد، پس از تجدید بنا به آتشکده بدل گردید (بووا، ۳۵) — این نظریه با ممنوعیت ساخت معابد و مراکز دینی غیراسلامی در قلمرو اسلام که تقریباً در عموم معاهدات صلح و فتحنامه‌های عصر اول اسلام درج شده، مغایر است و سرانجام اطلاق واژهٔ بهار در ادب فارسی بر بت و بتکده و این معنی که نام آتشکدهٔ نوبهار در زمرهٔ اسامی آتشکده‌های شناخته شده نیامده، نشانه‌های دیگری است که بوداییگری نوبهار را تقویت می‌کند.

خاستگاه برمکیان: همهٔ گزارشها حاکی از آن است که سدانت یا تولیت نوبهار در دست برمک قرار داشت که از ثروت و مکنت بیشمار برخوردار بود و فرمانروایان چین، هند، سند و جز آنها که به زیارت معبد می‌رفتند، او را سخت معزّز و محترم می‌داشتند و در داوریها به او رجوع می‌کردند (مسعودی، همان، ۲۲۸/۲-۲۲۹؛ یاقوت، *بلدان*، ۸۱۸/۴؛ قزوینی، ۳۳۱). برمک اراضی وسیعی را که متعلق به معبد، و وقف آنجا بود و مساحت آن را افزون بر ۱٬۵۰۰ کم ۲ برآورد کرده‌اند، در دست داشت و بر ساکنان آن فرمان می‌راند و جملگی پیرو او بودند (نک: بارتولد، همانجا؛ قس: ابن ازرق، «تاریخ»، ۳؛ یاقوت، مسعودی، همانجاها). شاید دیه راوَن بلخ که بعدها هنوز در زمرهٔ املاک یحیی بن خالد قرار داشت، از بقایای همان اراضی بوده است (یاقوت، همان، ۷۴۲/۲). این مایه شکوه و ثروت به عقیدهٔ برخی از محققان نشانهٔ آن است که برمک منصب روحانی نداشته، بلکه از مأموران عالی‌رتبهٔ دولتی بوده است که علاوه بر حکومت بر منطقه‌ای در بلخ، اداره و تولیت نوبهار را نیز برعهدهٔ او نهاده بودند. این نوع نظارت عالیه در بسیاری از مراکز دینی رایج بوده است. هیوان تسانگ هم از برخی مأموران کشوری معابد هده (جلال‌آباد فعلی) یاد کرده است که متصدی ضبط و ادارهٔ اوقاف آن معابد نیز بوده‌اند (فوشه، ۱۰؛ حبیبی، همان، ۴۲۳). در واقع اندکی از روایات، از منصب روحانی برمک یاد کرده‌اند (مثلاً مسعودی، همان، ۲۲۹/۲) و غالباً برمکیان را از ملوک طوایف و پادشاه نوبهار و متولی (سادن) و ناظر عالی نوبهار، یا خاندانی از ملوک‌الطوایف آن مناطق خوانده‌اند که بلخ تختگاهشان بود (مثلاً نک: یاقوت، همان، ۸۱۸/۴؛ ابن‌فقیه، همانجا؛ ابن‌ازرق، همان، ۳-۴). محتملاً عبارت طبری: «وکان برمک علی النوبهار» (۴۲۵/۶)، نیز به معنای منصب روحانی نیست.

روایاتی که بر جنبه‌های ایران‌گرایی برمکیان تکیه کرده‌اند، در این زمینه گویاترند. دسته‌ای از این روایات نسب برمکیان بلخ را به برمک ابن فیروز، وزیر شیرویهٔ ساسانی می‌رسانند (بلعمی، ۱۱۸۵/۲؛ *مجمل*، ۹۶) و برخی آورده‌اند که دودمان برمک از عصر اردشیر بابکان همه وزیر و وزیرزاده بودند و کتابها در شیوهٔ ملک‌داری و وزارت و سیرت فرمانروایان نوشته‌اند (*تاریخ برامکه*، ۳). ابن خلکان بی‌آنکه سلسله نسب میانی را ذکر کند، نسب برامکه را از خالد بن برمک به «جاماس بن یشتاسف» رسانده است (۳۲۸/۱). این پیشینه و نسب در روایات مذکور وقتی با اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران در آغاز اسلام و مواضع امویان نسبت به اقوام غیرعرب و دور راندن ایرانیان از مشاغل مهم، و پس از آن، سیطرهٔ برمکیان و شیوهٔ ملک‌داری و آداب و رسوم ایرانی بر دستگاه خلافت مقایسه گردد، دلیل علاقهٔ ایرانیان به تأکید بر اتصال نسب برمکیان به ساسانیان و پیشوایان برجستهٔ دینی و سیاسی ایران را آشکارتر می‌سازد. مقایسهٔ این روایت که یکی از فرزندان زردشت تولیت نوبهار را در دست داشته (حبیبی، همان، ۴۱۳)، با گزارشهایی که برمکیان را نسل اندر نسل متولی نوبهار و حاکمان بی‌انباز رستاق بلخ شمرده‌اند، نیز حاکی از همین معنی است. به هر حال مسلّم است که برمکیان تا فتح اسلامی بلخ در این شهر می‌زیستند. وقتی فضل بن یحییٰ در ۱۷۵ق/۷۹۱م علمای بلخ را بر دروازهٔ نوبهار گردآورد، گفت اصل برمکیان از جباخانِ بلخ بوده است (بلخی، ۳۷).

1. Urvatat-Nara

گروش به اسلام: دربارۀ فتح بلخ و گروش برمک به اسلام نکته‌های مبهم بسیار وجود دارد. گذشته از اختلاف مورخان در تاریخ این واقعه (نک: گیب، 32-31 ,16)، هنوز به درستی دانسته نیست که برمک در چه تاریخی و چگونه مسلمان شد و نخستین برمک مسلمان شده، پدر خالد بوده است، یا نیای او. ابن ازرق کرمانی تصریح کرده است («تاریخ»، همانجا) که بلخ در پی فتح خراسان به روزگار خلافت عثمان (قس: بلاذری، ۴۰۹)، به دست مسلمانان افتاد. برمک جد خالد به اسلام گرایش یافت و به مدینه رفت و اسلام آورد و عثمان او را عبدالله نام نهاد. چون به بلخ بازگشت و قوم را به اسلام خواند، بر او طغیان کردند و یکی از خاندان او را با لقب برمک بر جای او نشاندند. از آن سوی ترک طلخان (نک: بازورث، 270: طرخان فرمانروای هپتالی) درصدد سرکوب برمک مسلمان برآمد و او را کشت. همسر و کودک خردسال او به کشمیر گریختند. این کودک همانجا برآمد و به دانش شهره گردید و بلخیان او را آوردند و منصب موروث به وی بازگرداندند. این برمک، پدر خالد است که سپس به امویان پیوست (ابن ازرق، همان، ۴-۷). روایات ابن فقیه (چ لیدن، ص ۳۲۳-۳۲۴) و یاقوت (*بلدان*، ۸۱۸/۴-۸۱۹) با این گزارش در بعضی جزئیات متفاوت است (قس: بازورث، 271). برمک جد خالد را که به مدینه رفت، همان فیروز دانسته‌اند که از زمان شیرویه متولی نوبهار بود. بنابر همین روایت پسر فیروز که بعداً متولی نوبهار شد و به ترویج دین نیاکان پرداخت و در ایام خلافت ولید مسلمان شد، جعفر نام داشت و به برمک اصغر مشهور بود (نک: کانپوری، ۵۴-۵۶؛ بدلیسی، ۳۲۸).

می‌توان گفت که بخشهایی از این روایتها به داستان‌سراییهای عامیانه بیشتر شبیه است، تا گزارشهای تاریخی. در روایات مربوط به نخستین دورۀ فتح بلخ از برمک و نوبهار یاد نشده است. در زمان امام علی (ع) بلخ هم از جمله شهرهایی بود که دچار آشوب و طغیان برضد مسلمانان شد. به روزگار معاویه و احتمالاً در ۴۲ق/۶۶۲م نوبهار به دست مسلمانان ویران گردید (بلاذری، همانجا؛ یاقوت، همان، ۸۱۹/۴). یک روایت دیگر بر آن است که بلخیان در ۸۶ق/۷۰۵م باز شوریدند و قتیبة بن مسلم آن را فرو نشاند و اسیران بسیار گرفت که همسر برمک در زمرۀ آنان بود (طبری، همانجا) و روایت سوم از نیزک طرخان یاد کرده که در ۹۰ق به زیارت نوبهار آمد (همو، ۴۴۶/۶). از این روایات بر می‌آید که اولاً معبد به روزگار معاویه ویران نشد و اگر هم بخشی از آن آسیب دیده بود، هنوز دایر بوده، و ثانیاً گروش برمک به اسلام نه در ایام عثمان، بلکه در همین سالها رخ داده است.

بیشتر روایات تاریخی متفقند که برمک در نیمۀ دوم سدۀ ۱ق به دمشق رفت و برمکیان از آن زمان در تاریخ اسلام ظاهر شدند. اگر حملۀ قتیبه به بلخ در ۸۶ق درست باشد، ورود برمک به دمشق باید در پایان خلافت عبدالملک (۶۵-۸۶ق/۶۸۵-۷۰۵م) یا آغاز خلافت ولید (۸۶-۹۶ق/۷۰۵-۷۱۵م) بوده باشد. چنانکه گفته‌اند وی در همان سالی که عبدالملک درگذشت، وارد دمشق شد (بارتولد، *خلیفه*، ۸۸)، اگرچه به نظر می‌رسد که بعدها دوباره به بلخ بازگشت؛ زیرا گفته‌اند که در ۱۰۷ق/۷۲۵م به دستور اسد بن عبدالله مأمور بازسازی این شهر گردید (ابن اثیر، *الکامل*، ۱۳۸/۵). در حالی که بنابر روایت داستانی *اخبار برمکیان* (گ ۱۵ الف؛ *تاریخ برامکه*، ۲-۳)، برمک به روزگار عبدالملک و به پیشنهاد امرای دربار او برای وزارت به دمشق آمد (قس: خواندمیر، ۳۵). ابن ازرق کرمانی به نقل از اسحاق بلخی شاعر که برمک را در دمشق دیده بوده، آورده است که وی با انبوهی از ملازمان و چاکران به روزگار هشام بن عبدالملک («اخبار»، ۱۲) به دربار خلافت پیوست و همانجا اسلام آورد و مقامی ممتاز و ارجمند یافت. به روایت همو، برمک سپس به جرجان رفت و در آنجا دختر یزید ابن براء را به همسری پسر خود خالد درآورد (همان، ۱۲-۱۳). این برمک در نجوم و حکمت و طب چیره‌دست بود و مسلمة بن عبدالملک را مداوا کرد و عبدالجلیل یزدی در کتاب *تواریخ آل برمک* آورده است که خلیفه نیز اقطاعات بزرگ به او داد و از بازگشتش به خراسان ممانعت کرد (نک: شفر، 16؛ طبری، ۴۲۶/۶).

خالد بن برمک، دومین عضو بلندپایه و شناخته شدۀ برمکیان در دستگاه خلفا که بنیان‌گذار دولت و قدرت خاندان به شمار می‌رود. خالد به روایتی از دختر شاه چغانیان زاده شد (ابن فقیه، همان چ، ۳۲۴؛ یاقوت، همانجا)، اما اینکه گفته‌اند چون همسر برمک در حملۀ قتیبة بن مسلم به بلخ در ۸۵ یا ۸۶ق/۷۰۴ یا ۷۰۵م اسیر شد، نصیب عبدالله بن مسلم گردید و از او بار برداشت، ولی مدتی بعد نزد برمک بازگشت (طبری، ۴۲۵/۶؛ قس: کانپوری، ۵۶-۵۷)، داستانی است که بعدها توسط بازماندگان عبدالله بن مسلم ساخته شد تا خاندان خود را به برمکیان دولتمند متصل سازند. به همین سبب هم در عصر خلافت مهدی عباسی، فرزندان عبدالله، خالد را خویشاوند خود می‌خواندند (ابن اثیر، همان، ۵۲۴/۴). به هر حال از بسیاری از روایتهایی که دربارۀ اسلام برمک سخن گفته‌اند، برمی‌آید که خالد مسلمان زاده شد (قس: بدران، ۳۱). نزدیکی او به دستگاه خلافت چنان بود که گفته‌اند از کودکی با مسلمة بن عبدالملک مأنوس بود و با او در یک بستر می‌خوابید (ابن ازرق، همان، ۱۲). این نکته، مسلمانی خالد را از طفولیت و نیز ورود برمک به دمشق را در اواخر ایام عبدالملک تأیید می‌کند. دربارۀ دوران حیات خالد تا آنگاه که به عنوان یکی از مبلغان و داعیان دعوت عباسی ظاهر شد، اطلاع چندانی در دست نیست. تنها می‌دانیم که برمک به روزگار هشام بن عبدالملک به جرجان رفت و دختر یزید بن براء را به همسری خالد درآورد (همان، ۱۲-۱۳).

مورخان دربارۀ تاریخ و چگونگی پیوستن خالد به عباسیان اطلاع چندانی به دست نداده‌اند. اگرچه ابن ازرق آورده است که برمک پس از آشنایی با محمد بن علی عباسی پیش‌بینی کرد که خلافت به خاندان او می‌رسد و خالد را برانگیخت تا به او بپیوندد. اما این نیز روایتی افسانه‌ای می‌نماید و نمی‌دانیم چرا برامکۀ نخستین به عباسیان که هنوز آیندۀ روشنی نداشتند، پیوستند (بازورث، 270). به هر حال، خالد در

زمرهٔ نزدیکان امام عباسی، و سپس در شمار داعیان ایشان درآمد و نامش در «کتاب الدعوه» یا فهرست داعیان ثبت گردید (ابن ازرق، همانجا). البته ممکن است این داستان را بعدها برمکیان برای اثبات حقی بر خاندان عباسی، یا حتیٰ عباسیان برای توجیه فریبی که به علویان دادند و اثبات این معنی که مراد از «الرضا من آل محمد»، از ایام محمد بن علی معلوم بوده، بر ساخته باشند؛ کاری که در آن دوران رواج داشت و عباسیان برای مشروع جلوه دادن خود روایتها و داستانها ساختند. نویسندهٔ *اخبار الدولة العباسیه* (ص ۲۲۰) نیز خالد را در زمرهٔ ۲۱ تن از «نُظَراء نُقَباء» عباسی آورده است. ابن ازرق دربارهٔ موقعیت خالد نزد عباسیان، شاید به گونه‌ای مبالغه‌آمیز آورده است که مشایخ دعوت او را «امین آل محمد» می‌خواندند و محمد بن علی خود او را ابوالعباس کنیه داد (همان، ۱۳).

چون ابراهیم امام رشتهٔ کارها را در دست گرفت، خالد در جرجان بود و با دیگر داعیان اطاعت خود را اعلام داشت (*اخبار الدولة*...، ۲۴۰). وی در این ایام ظاهراً به عنوان بازرگان میان جرجان، ری و طبرستان در رفت و آمد بود و به نشر دعوت می‌پرداخت و حتیٰ چند بار نیز دستگیر شد و هر بار خود را با حیله‌ای نجات داد (ابن ازرق، همان، ۱۳-۱۴). یکی از وظایف او در این زمان گردآوری پول از طرفداران دعوت و ارسال آن نزد ابراهیم یا داعیان بزرگ بود (مثلاً نک: ابن اثیر، همان، ۳۶۳/۵). وی همچنین از جملهٔ فرماندهانی بود که به قحطبة بن شبیب پیوست و از سوی او نزد اسپهبد طبرستان ــ خورشید فرزند دادبُرز مهر از آل دابویه، در ساری ــ رفت و او را در شمار طرفداران ابومسلم درآورد (*اخبار الدولة*، ۳۳۳؛ ابن اثیر، همان، ۳۸۶/۵؛ نیز نک: مادلونگ، 200-198). او در بعضی از جنگها هم شرکت داشت (مثلاً نک: ابن خلکان، ۲۲۰/۶) و به ویژه در پیکارهای قحطبه در قم، اصفهان و خراسان وظیفهٔ خزانه‌داری، گردآوری و ثبت و ضبط غنایم و اموال را برعهده گرفته بود (ابن اثیر، همان، ۳۸۷/۵-۳۸۸؛ *اخبار الدولة*، ۳۴۹). به گفتهٔ جهشیاری، خالد بجز وظایف مالی و دیوانی، چون مردی خردمند و آگاه به شمار می‌رفت، نظراتش در امور دیگر نیز همواره مورد توجه قرار می‌گرفت (ص ۸۷). داستانی که جاحظ دربارهٔ دقت و هوشیاری او در تشخیص حملهٔ دشمن به سپاه قحطبه آورده، گواه این معنی است (*الحیوان*، ۴۲۳/۴-۴۲۴؛ نیز نک: ابن قتیبه، عیون...، ۱(۲)/۱۱۷).

با پیروزی دعوت در ۱۳۲ق/۷۵۰م، خالد نیز از جمله کسانی بود که برای تسخیر یا سامان دادن امور به شهرها و نواحی مختلف چون شوش و جندی‌شاپور و دیر قُنّیٰ رفت (ابن اثیر، همان، ۴۰۶/۵؛ *اخبار الدولة*، ۳۷۸). سفاح نیز چون به خلافت نشست، خالد را ریاست دیوان جند و خراج داد (ابن اثیر، همان، ۴۴۵/۵؛ ابن ازرق، «اخبار»، ۱۴؛ جهشیاری، ۸۹). با اینهمه، در این روایت ابن غسان که «اساس دولت آل عباس... او نهاد و رایات عساکر منصوره... او نصب کرد» (ابن ازرق، «تاریخ»، ۸)، بی‌گمان مبالغه‌ای رفته است. خالد در مقام ریاست دیوان توانایی و مهارت نشان داد، به اصلاح دواوین برخاست و کارش چنان بالا گرفت که از نزدیکان خاص سفاح شد، چنانکه بعضی نویسندگان او را وزیر یا به مثابهٔ وزیر سفاح و جانشین ابوسلمه خواندند (ابن خلکان، ۳۳۲/۱؛ جهشیاری، نیز ابن ازرق، «اخبار»، «تاریخ»، همانجاها). اگرچه در آن روزگار منصب وزارت به طور رسمی وجود نداشت، این تقرب چنان بود که گفته‌اند: زنان خالد و سفاح فرزندان یکدیگر را شیر می‌دادند و دختران ایشان بر یک بستر می‌خفتند (همو، «اخبار»، ۱۴-۱۵).

چون منصور به خلافت نشست، خالد را بر منصبش ابقا کرد. گفته‌اند خلیفه در بنای بغداد با خالد رای زد و چون او آن کار را نپسندید، منصور آن را بر تعصب ایران‌گرایی وی حمل کرد (ابن فقیه، چ بیروت، ۲۸۷). یکی از خدمات برجستهٔ خالد به منصور، خلع عیسی بن موسیٰ، عموی خلیفه از ولایت عهدی و تعیین مهدی به جای او بود (ابن اثیر، *الکامل*، ۵۸۰/۵) و به سبب این کار چنان تقرب یافت که او را وزیر منصور خواندند (ابن خلکان، ۴۱۰/۲). اما به گفتهٔ ابن خلکان، این وزارت بیش از یک سال و چند ماه دوام نکرد و ابوایوب موریانی از دیوانیان نامدار که خود از برکشیدگان خالد بود، به توطئه برضد او برخاست (همو، ۴۱۵/۲، ۲۲۰/۶). چون ماجرای شورش فارس پیش آمد، منصور به تحریک ابوایوب، خالد را ولایت آنجا داد. وی اوضاع فارس را به سامان آورد و چند سالی آنجا بماند و چنان حکم راند که زبان به ستایشش گشودند. اما ابوایوب او را به تصرف اموال دیوانی فارس متهم ساخت و خلیفه نیز او را عزل کرد و مالی کلان از او طلبید. خالد به دفاع برخاست و خلیفه را خشنود گردانید. توطئهٔ بعدی ابوایوب نیز به جایی نرسید و از آن پس منصور سخن هیچ کس را برضد خالد نشنید و اعتمادش به او افزون شد (ابن ازرق، همان، ۱۵-۱۶؛ ابن اثیر، همان، ۱۵/۶).

با توجه به آنکه وزارت خالد، و در واقع ریاست دیوان خراج او در ایام منصور را یک سال و اندی دانسته‌اند و منصور در ۱۳۶ق/۷۵۳م به خلافت نشست، حکومت او بر فارس باید در ۱۳۸ق/۷۵۵م آغاز شده باشد. پس از آن اطلاعی از فعالیت و منصب وی در دست نیست، تا اوایل دههٔ چهل سدهٔ ۲ق که به یک روایت وقتی منصور یکی از امرا را به جنگ ونداد هرمزد به طبرستان فرستاد، خالد را که در ری بود، فرمان داد تا لشکر به مدد او فرستد و این واقعه پیش از حکومت روح بن حاتم مهلبی بر طبرستان بود (اولیاءالله آملی، ۶۶-۶۷)، زیرا مهلبی در ۱۴۲ق/۷۵۹م به دستور منصور برای سرکوب اسپهبد طبرستان رفت (ابن اثیر، همان، ۵۰۹/۵-۵۱۰) و لابد در همان ایام حکومت آنجا یافت، پس خالد نیز پیش از ۱۴۲ق در ری مقام داشته، یا بر آنجا حکومت می‌کرده است.

بنابر روایاتی خالد پس از مهلبی که دانسته نیست حکومتش تا چه تاریخی دوام داشته، حاکم طبرستان شد و ۴ یا ۵ سال از خالدآباد (قس: رابینو، ۶۷)، منسوب به خود او، بر آن دیار فرمان راند (اولیاءالله آملی،

۶۰؛ ابن فقیه، همان چ، ۵۷۴). بارتولد این حکومت را میان سالهای ۱۴۶ تا ۱۵۲ق/۷۶۳ تا ۷۶۹م تخمین زده، و آورده است که خالد در این مقام، حکومت شاهزادگان محلی را برانداخت (*خلیفه*، ۸۹). دادگری و نرم‌خویی او باعث شد که از حملات و دشمنیهای اسپهبد شروین باوندی، معروف به ملک الجبال که بیمی عظیم در دل مسلمانان آن دیار و حاکمان منصوب از سوی خلیفه افکنده بود، مصون بماند (ابن اسفندیار، ۱۸۸؛ اولیاءالله آملی، ۶۷؛ نیز نک: هـ د، آل باوند). اما با مصمغان راه جنگ پیمود و او را گرفته، به بغداد فرستاد. گویا در همین لشکرکشی خالد بر اموال بی‌شماری که یزدگرد ساسانی به هنگام گریز در کوهستانهای طبرستان پنهان کرده بود، دست یافت و چون مردم را نیز از آن اموال نصیبی رسید، موقع و مقام خالد به دیدهٔ ایشان فزون‌تر شد (ابن فقیه، همان چ، ۵۷۹ـ۵۸۰).

خالد چندان محبوبیت داشت که گفته‌اند لشکریان طبرستان صورت او را بر سپر خویش نقش می‌کردند (همو، چ لیدن، ۳۱۴). توانایی او در فارس و ادارهٔ امور طبرستانِ پرآشوب چنان بود که در ۱۵۸ق، عامل موصل و مأمور سرکوب شورش آنجا شد (طبری، ۵۵/۸؛ بیهقی، ابراهیم، ۳۲۵). او در آنجا نیز بنیان عدل نهاد و دست احسان گشود، اما هیبتی سخت در دلها ایجاد کرد (طبری، ۵۶/۸؛ ابن اثیر، همان، ۵۸۵/۵). از آنجا که بنابر همین روایت حکومت او بر موصل از ۱۴۸ق آغاز شده، و در ۱۵۵ق هنوز بر آن منصب بوده (ابن اثیر، همان، ۸/۶)، پس حدس بارتولد که آورده است خالد تا ۱۵۲ق در طبرستان بود، نباید درست باشد. از روایت دیگری از ابن اثیر برمی‌آید که خالد یک بار دیگر در ۱۵۸ق/۷۷۵م به سبب استیلای کردان و پریشانی موصل، به حکومت آنجا بازگشت (همان، ۱۵/۶ـ۱۶). شاید واگذاری مأموریت سرکوب خوارج آذربایجان به خالد (نک: گردیزی، ۱۵۱)، در همین فترت میان این دو دورهٔ حکومت بر موصل، و به احتمال قوی در ایام حکومت پسرش یحیی بن خالد بر آذربایجان (ابن اثیر، همان، ۱۶/۶)، رخ داده باشد.

در اوایل عصر خلافت مهدی (حک‍ ۱۵۸ـ۱۶۹ق/۷۷۵ـ ۷۸۵م)، خالد گویا باز حکومت ری یافت و چون ونداد هرمزد سر به شورش برداشت، خالد خلیفه را به لشکرکشی بدانجا برانگیخت (ابن اسفندیار، ۱۸۵ـ۱۸۷؛ صدیقی، ۸۰ـ۸۱). در ۱۶۳ق هم از خالد در لشکرکشی به یکی از دژهای رومی یاد شده است. گفته‌اند که یحیی بن خالد نیز سررشته‌دار کارهای هارون در این پیکار بود (طبری، ۱۴۶/۸ـ۱۴۷). خالد در همین تاریخ و به روایتی در ۱۶۵ق درگذشت (جهشیاری، ۱۵۱؛ ابن خلکان، ۳۳۲/۱).

یحیی بن خالد برمکی، مکنّیٰ به ابوعلی، قدرتمندترین و نامدارترین فرزند خالد که با توجه به سال مرگ (۱۹۰ق/۸۰۶م) و سن وی (حدود ۷۰ سال)، باید در حدود ۱۲۰ق/۷۳۸م زاده شده باشد (ابن خلکان، ۲۲۶/۶، ۲۲۸؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۹۸/۶، *اللباب*...، ۱۱۵/۱؛ مسعودی، مروج، ۳۴۳/۳، ۳۸۶؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۰/۹). وی از جوانی با امور سیاسی آشنا شد و سپس متولی بعضی مناصب بلندپایه گردید، چنانکه در ۱۵۸ق/۷۷۵م حکومت آذربایجان یافت (ابن اثیر، *الکامل*، همانجا). پس از این تا ۱۶۱ق که از سوی مهدی مأمور سرپرستی و تربیت هارون گردید، از احوال او خبری در دست نیست. اینکه گفته‌اند مدتی عامل مالیاتی یکی از کوره‌های فارس شد، یا مالیات آنجا را «تضمین» کرد، ولی مالی هنگفت کم آورد و وامی کلان گرفت (جهشیاری، ۱۹۷؛ ابن خلکان، ۳۱/۴)، ممکن است مربوط به همین دوره باشد. با اینهمه، لابد خلیفه به دانش و تدبیر و تواناییهای او (نک: ابن طقطقیٰ، ۱۹۸) چندان اعتماد داشت که وقتی هارون را به او سپرد، دستور داد که از یحییٰ اطاعت کند و فنون ملک‌داری و ادب بیاموزد (طبری، ۱۴۰/۸؛ ابن خلکان، ۲۲۱/۶؛ ابن ازرق، «تاریخ»، ۸ـ۹).

پس از مرگ خالد، خلیفه یحییٰ را بیش از پیش به خود نزدیک گردانید و فرزندان او در دستگاه خلافت، با خلیفه زادگان برآمدند. هارون در ۱۶۳ق/۷۸۰م به حکومت سرزمینهای غربی‌فرات و آذربایجان و ارمنستان منصوب شد و یحییٰ هم رئیس دیوان رسایل او گردید (طبری، ۱۴۸/۸؛ ابن اثیر، همان، ۸۸/۶). بعضی نویسندگان او را در همین دوره وزیر، کاتب و نایب هارون خوانده‌اند (فخرالدین، ۱۴). وی در آغاز خلافت هادی بر وظایف و مناصب خویش ابقا شد (طبری، ۱۸۸/۸؛ ابن اثیر، همان، ۸۷/۶ ـ ۸۸؛ گردیزی، ۱۵۶ـ۱۵۷). اما چون خلیفه خواست هارون را از ولایت‌عهدی خلع کند و پسر خویش، جعفر را ولیعهد گرداند، یحییٰ سخت مقاومت کرد و هارون را نیز به مقاومت برانگیخت و چنان شد که به خواست هادی، در اطراف هارون کسی جز یحییٰ نماند و مردم حتیٰ بر او سلام نیز نمی‌کردند (طبری، ۲۰۷/۸ـ۲۰۸). کوششهای هادی نزدیک بود به نتیجه رسد که یحییٰ مداخله کرد، تا آنجا که او را به زندان انداختند و قصد قتلش کردند (مسعودی، همان، ۳۳۳/۳؛ ابن اثیر، همان، ۹۶/۶ـ۹۷؛ جهشیاری، ۱۷۰؛ هندوشاه، ۱۴۳ـ۱۴۴). اما در این میان، هادی درگذشت و یحییٰ از زندان آزاد شد و او از سوی هارون، خلیفهٔ جدید نامه به عاملان و حاکمان شهرها فرستاد (یعقوبی، *تاریخ*، چ نجف، ۱۳۸/۳؛ ابن اثیر، همان، ۹۸/۶ـ۹۹؛ قس: طبری، ۲۳۰/۸؛ برای حبس و مجازات یحییٰ، نک: جهشیاری، ۱۷۴ـ۱۷۵).

چون هارون به خلافت نشست، به پاس کوششهایی که یحییٰ در تربیت و حمایت او به خرج داده بود، وی را به وزارت برگزید و تصریح کرد که «کارها را همه از عهدهٔ خویش برداشتم و به تو واگذاشتم و بدان‌گونه که نیک‌تر می‌بینی کار کن» و خاتم خلافت را هم به او داد (مسعودی، همان، ۳۳۷/۳؛ جهشیاری، ۱۷۷؛ ابن اثیر، همان، ۱۰۶/۶؛ خطیب، ۱۲۹/۱۴). بدین‌گونه یحییٰ با آن کفایت و کاردانی که پیش‌تر از خود نشان داده بود، رشتهٔ کارها را در دست گرفت و کارگزاران مورد اعتماد خویش را شغلها داد و قدرت و سطوت وزارت، و حشمت و شوکت خلافت را به اوج رسانید. گذشته از یحییٰ، فرزندان و وابستگان او نیز مهم‌ترین مراکز قدرت دستگاه خلافت را در دست داشتند؛ از آن

میان فضل و جعفر از بقیه نامدارترند.

فضل بن یحییٰ برمکی، فرزند مهتر یحییٰ که در ۱۴۷ یا ۱۴۸ق/۷۶۴ یا ۷۶۵م، ۷ روز به پایان ذیحجه یا ۷ روز پیش از تولد هارون زاده شد (ابن خلکان، ۳۶/۴؛ طبری، همانجا؛ خطیب، ۳۳۴/۱۲؛ جهشیاری، ۱۳۶). فضل در حرم خلیفه رشد کرد و خیزران، مادر هارون او را شیر داد و هارون نیز از شیر مادر فضل پرورده شد و این دو برادر رضاعی با هم بالیدند. شاعران در این باره شعرها گفته، و آن را مایهٔ مباهات فضل دانسته‌اند. مثلاً شاعری به نام ابوجنوب با دیدگاهی عرب‌گرایانه این معنی را که موالی زاده‌ای از زنی آزاده و نژاده شیر بنوشد، بزرگ‌ترین فضیلت فضل خوانده است (ابن اثیر، همان، ۵۸۵/۵-۵۸۶؛ هندوشاه، ۱۴۸). به هر حال فضل نیز در محیط سیاست و حکومت برآمد و از جوانی مشاغل حساس یافت. چون یحییٰ به وزارت نشست، بنابر بعضی روایات، با فضل و جعفر کار می‌راند (جهشیاری، ۱۷۷) و ظاهراً فضل در امور دستی قوی‌تر داشت که مطابق بعضی روایات او را «وزیر» می‌خواندند (ابن ازرق، همان، ۱۶-۱۷). هارون هم فضل را برادر می‌خواند و چنان به او اعتماد داشت که خاتم خویش را به نشانهٔ قدرت و اختیار نامحدود به او داد و تعلیم و تربیت فرزند خود محمد امین را به او واگذاشت (ابن خلکان، ۲۷/۴-۲۸). مرتبهٔ فضل را در دیدهٔ هارون از آنجا می‌توان دانست که چون از خراسان به عراق باز می‌گشت، خلیفه خود به استقبالش رفت و شاعران و خطیبان بغداد را گفت به ستایش و ذکر فضایل او بپردازند (همانجا؛ طبری، ۲۵۹/۸). اینکه او را وزیر و نیز امیر می‌خواندند، نشانهٔ اهمیت و اعتبار اوست که به راستی وزارت و امارت را جمع کرده بود (ابن معتز، ۲۱۳-۲۱۵؛ بیهقی، ابراهیم، ۳۲۹؛ خطیب، ۳۳۷/۱۲-۳۳۸).

یکی از مهم‌ترین مناصب فضل، امارت او بر مناطق مختلف ایران است. جهشیاری (ص ۱۹۰) آورده است که در ۱۶۷ق حکومت قلمرو شرقی خلافت از نهروان (قس: ابن خلکان، ۲۹/۴: شروان) تا اقصای بلاد ترک به فضل داده شد و او در ۱۷۸ق راهی خراسان گردید. اینکه او در همین ایام ابراهیم بن جبرائیل را به سرکوب خراشهٔ بن سنان که در دینور طغیان کرده بود، فرستاد (گردیزی، ۲۸۸)، می‌تواند مؤید آن روایت باشد. حمزهٔ اصفهانی بر آن است که فضل حکومت جرجان، سیستان، خراسان و جبال یافت و نخست یحیی بن معاذ را بدانجا فرستاد و سپس خود راهی شد و از مرو و بلخ به سمرقند رفت و بازگشت و در مرو مقام گرفت (ص ۱۴۲). در همین دوره شورش یحیی بن عبدالله بن حسن مثنیٰ در طبرستان رخ داد. برخی مورخان این واقعه را به گونه‌ای آورده‌اند که گویا امارت فضل بر این سرزمین وسیع اصلاً برای سرکوب یحییٰ بوده است. به هر حال یحییٰ برمکی، فضل را تذکر داد که این کاری خطیر است. آن علوی فرزند پیامبر است، و از فرمان خلیفه نیز چاره نیست. از این رو، فضل کار را به صلح راست کرد و برای یحیی بن عبدالله امان گرفت و به بغدادش فرستاد (بیهقی، ابوالفضل، ۵۳۵-۵۳۶؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۲۵/۶).

برخی روایتهای دیگر برآنند که حکومت فضل در آغاز خراسان را در بر نمی‌گرفت. این ولایت در ۱۷۷ق از حمزة بن مالک گرفته، و به فضل داده شد (همان، ۱۴۰/۶). فضل در خراسان به فتح بعضی مناطق چون قلمرو کابلشاه پرداخت و کابل و غور و شاه بهار را گشود و برخی امرای محلی از او امان گرفتند (یعقوبی، *البلدان*، ۵۶-۵۸). گردیزی به ویژه از پادشاه محلی اسروشنه به نام خاراخره نام برده است (ص ۲۸۷) که با آنکه سخت سرکش بود، ولی به اطاعت فضل درآمد (نیز نک: طبری، ۲۵۷/۸). او همچنین خاقان ترک را در جنگ طالقان شکست داد (یعقوبی، *تاریخ*، چ نجف، ۱۳۹/۳-۱۴۰). حصاری که او در شرق برای جلوگیری از هجوم ترکان به ثغور اسلام بنا کرد (بارتولد، «جغرافیا...»، ۶۱)، احتمالاً درپی این جنگ بوده است. از دیگر اقدامات فضل در این دوره که اتهام تعلق خاطر به دین نیاکانش را دفع کرد، کوشش وی برای ویران کردن معبد نوبهار بود. اگرچه به سبب استحکام و بزرگی آن نتوانست همه را ویران کند، ولی در بخش ویران شده، مسجدی ساخت (ابن خلکان، همانجا؛ جهشیاری، ۱۹۱).

دورهٔ بسیار کوتاه حکومت فضل بر خراسان را همهٔ مورخان ستوده‌اند. او در آنجا بیدادگری امرا و قدرتمندان را برانداخت و آب‌انبارها، مسجدها و رباطها ساخت و سیرتی نیکو نهاد (طبری، ۲۵۰/۸؛ جهشیاری، ۱۹۰-۱۹۱) و چنان محبوبیت یافت که گفته‌اند در خراسان بیش از ۲۰ هزار کودک را فضل نام کردند (ابن ازرق، «تاریخ»، ۲۰، ۲۸-۲۹).

حکومت فضل ظاهراً در ۱۷۹ق/۷۹۵م به پایان رسید، زیرا گفته‌اند که در ذیحجهٔ این سال منصور بن یزید حاکم خراسان شد (حمزه، ۱۴۳). اما چنین می‌نماید که حکومت آذربایجان و ارمنستان را که از ۱۷۶ق همراه حکومت طبرستان و ایالت جبال به دست گرفته بود (بارتولد، *خلیفه*، ۹۰)، تا مدتی نگه داشت (نیز نک: طبری، ۲۷۰/۸) در آن ایام ناحیهٔ باب‌الابواب دچار آشوب بود. فضل بدان سوی رفت، ولی کاری از پیش نبرد و تلاشهای بعدی او نیز گویا ناکام ماند (یعقوبی، همان، ۱۵۷/۳). این واقعه احتمالاً در ۱۸۳ق/۷۹۹م که هارون بر فضل خشم گرفت و از مشاغلش عزل کرد، اتفاق افتاده است، چه، به یک روایت او از این تاریخ از امارت ارمنستان عزل شد، ولی گفته‌اند که ریاست برید موصل و دیار ربیعه را هنوز در دست داشت (جهشیاری، ۲۲۷، ۲۴۹). مطابق روایت دیگر، او از این تاریخ فقط منصب وصایت و تربیت محمد امین را داشت (همو، ۱۹۳؛ قس: طبری، ۲۴۰/۸).

جعفر بن یحییٰ برمکی، مکنّیٰ به ابوالفضل یا ابواحمد که بنا به قراینی باید دست کم در ۱۴۲ق/۷۵۹م زاده شده باشد (مسعودی، مروج، ۳۸۶/۳؛ بیهقی، ابوالفضل، ۲۴۳، ۸۸۹؛ ابن خلکان، ۳۳۶/۱؛ قس: بارتولد، همان، ۹۱). اولین شغل رسمی جعفر که آگاهی از آن در دست است، ادارهٔ امور دربار خلافت هارون بود (فخرالدین، ۳۳؛ هندوشاه، ۱۴۶). روزگاری هم ریاست دیوان مظالم را داشت و به روایتی با هارون در این شغل شریک بود (جهشیاری، ۲۰۴). او مهارت شگفت‌انگیز

خود در امور دیوانی را در این منصب نشان داد (بیهقی، ابوالفضل، ۸۸۹؛ *اخبار برمکیان*، گ ۶۲ ب). جعفر در چند دوره، امارت بعضی ولایات را نیز در دست داشت و نایبانش را بدانجاها می‌فرستاد (بارتولد، همانجا) و تنها یک بار در ۱۸۰ق که در شام جدالهای قبیله‌ای درگرفته بود، وی خود بدانجا رفت و فتنه را فرونشاند (طبری، ۲۶۲/۸؛ ابن اثیر، همان، ۱۵۱/۶-۱۵۲). این سفر باید در همان ایامی رخ داده باشد که او و هارون قصد حج کردند و خلیفه جعفر را حکومت شامات و جزیره داد (یعقوبی، همان، ۱۴۳/۳؛ بارتولد، همانجا). چنین می‌نماید که جعفر پیش از آن هم عامل مصر بوده است؛ زیرا ابن اثیر در وقایع سال ۱۷۷ق آورده است که در این سال جعفر از این منصب عزل شد و اسحاق بن سلیمان امارت یافت (همان، ۱۴۰/۶). طبری آورده است که پیش از آن موسی ابن عیسیٰ حاکم آنجا بود و بر اثر شکایت مردم، هارون در ۱۷۶ق/۷۹۲م او را برداشت و جعفر را امارت داد و او نیز عمر بن مهران را به نیابت خود بدانجا فرستاد (۲۵۲/۸-۲۵۴).

پس از بازگشت فضل از خراسان جعفر خواهان امارت آن ولایت شد و به رغم مخالفت هارون، بدان منصب دست یافت؛ بدان شرط که فقط نایبان خود را بدانجا فرستد (ابن ازرق، همان، ۲۵-۲۶). به روایت دیگر حکومت جعفر بر خراسان پس از عزل منصور بن یزید اتفاق افتاد و او علی بن حسن بن قحطبه را به نیابت از خود بدانجا فرستاد (حمزه، همانجا). ابن اثیر آورده است که این حکومت سجستان را نیز در برداشت، ولی ۲۰ روز بیشتر طول نکشید و عیسی بن جعفر، امیر آن نواحی شد. تفویض فرماندهی نگهبانان خاصهٔ خلیفه به جعفر هم باید پس از این اتفاق افتاده باشد (نک: ابن اثیر، *الکامل*، ۱۵۲/۶؛ نیز ابن قتیبه، عیون، ۱(۲)/۲۰۹). ابن ازرق بر آن است که جعفر یک‌بار دیگر، پس از ازدواج با عباسه ــ برای گریز از دست او ــ خواهان حکومت خراسان شد، ولی فضل ربیع خلیفه را از قبول آن بازداشت و جعفر را به استقلال خواهی متهم کرد (همان، ۳۲-۳۳).

دربارهٔ ریاست جعفر بر دیوان خاتم باید گفت بسیاری از منابع برآنند که خاتم نخست در اختیار فضل بود که نیابت وزارت داشت؛ سپس یحییٰ به اشارهٔ هارون آن را از فضل گرفته، به جعفر داد (جهشیاری، ۲۰۷؛ ابن خلکان، ۲۷/۴؛ قس: بیهقی، ابراهیم، ۴۴۳؛ ابن عبدربه، ۲۷۲/۲). به روایت ابن اثیر (همان، ۱۱۹/۶)، چون در ۱۷۳ق خیزران مادر هارون درگذشت، هارون خاتم را از جعفر گرفت و به فضل ربیع داد. از این‌رو، جعفر پیش از حکومت خراسان و در اوایل وزارت پدرش ریاست دیوان خاتم داشته است، اما عجیب می‌نماید که با آن قدرت و سطوت برمکیان در اولین سالهای وزارت ایشان، هارون خاتم را به فضل ربیع داده باشد. از دیگر مشاغل جعفر باید از ریاست کل برید و ریاست دارالضربها یاد کرد (جهشیاری، ۲۰۴؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله، سکه‌های برمکیان). گویا جعفر در اواخر ایام برامکه، سپهسالار یا صاحب‌الجیش نیز بوده است (ابن ازرق، همان، ۴۱)؛ چنانکه اتلیدی هم جعفر را وزیر و سپهسالار خوانده است (ص ۸۸).

جعفر از میان فرزندان هارون دل با مأمون داشت و از سوی هارون به تربیت و آموزش او گمارده شد، اگرچه پسر خود او یحیی بن جعفر، برادر رضاعی امین به شمار می‌رفت (مقریزی، *المقفیٰ*...، ۲۵۲/۴؛ ابن عبدربه، ۶۵/۵؛ نیز نک: ابن خلکان، ۲۸/۴؛ ابن اثیر، همان، ۱۶۱/۶). یک روایت طبری هم حاکی از آن است که هارون به درخواست جعفر، مأمون را ولیعهد گردانید (۲۶۹/۸؛ قس: ابن اثیر، همان، ۲۳۳/۶؛ داستان کشمکش امین و مأمون).

دربارهٔ علاقهٔ هارون به جعفر و نفوذ بی‌مانند او بر خلیفه، مورخان و نویسندگان سخن بسیار گفته‌اند. درپی آنکه خلیفه امور دارالخلافه را به او سپرد و وزیر کوچکش خواند (هندوشاه، فخرالدین، همانجاها)، بعضی او را وزیر ثانی گفته، و آورده‌اند که شغل وزارت بیشتر در دست جعفر بود (بیهقی، ابوالفضل، ۸۸۸). به روایتی هم خلیفه او را سلطان لقب داد (قلقشندی، ۴۰۳/۹-۴۰۴؛ قس: ابن خلدون، ۷۷۷/۲) و نامش را بر سکه‌ها ضرب می‌کرد (نک: دنبالهٔ مقاله). گفته‌اند که هارون چنان به جعفر مهر می‌ورزید که فرمان داده بود جامه‌ای فراخ با دو یقه بدوزند و او با جعفر هر دو آن را در بر می‌کردند (ابن خلکان، ۳۳۲/۱). بنابر بعضی گزارشها یحییٰ برمکی این مایه نزدیکی و انس را نمی‌پسندید و این معنی را به هارون نیز گفته، و با انکار او روبه‌رو شده بود (طبری، ۲۹۱/۸، ۲۹۳). از آن سوی گفته‌اند که هارون به خواهر خویش عباسه نیز سخت علاقه داشت و برای آنکه به سبب مصاحبت با جعفر از او باز نماند، آن دو را به عقد یکدیگر درآورد، بدان شرط که فقط در مجلس خلیفه با هم بنشینند و بیرون از آنجا بیگانه باشند. جعفر از این ازدواج ناخشنود بود، ولی هارون سرانجام او را به قبول آن واداشت (مسعودی، همان، ۳۷۵/۳).

سیطرهٔ جعفر بر هارون چنان بود که از سوی او تعهدات سنگین بر گردن می‌گرفت و از زبان خلیفه وعده‌ها می‌داد و همه را نیز به تصویب هارون می‌رسانید (ابن خلکان، همانجا؛ تنوخی، *المستجاد*، ۱۵۵-۱۵۶؛ ابن عبدربه، ۲۶۷/۱-۲۶۸؛ *اخبار برمکیان*، گ ۴۲ الف-۴۳ ب). اظهار چنین ضعفی از سوی هارون در برابر جعفر که خود به سطوت و هیبت شهره بود، اسباب شگفتی است و باید در این روایات و مانند آن مبالغه‌ها رفته باشد؛ چه، شواهد و دلایل بسیاری در دست است که نشان می‌دهد یحییٰ و فرزندانش همیشه سیطرهٔ نامحدود نداشتند و هارون برخی امور را خود راه می‌برد. با اینهمه، انکار نمی‌توان کرد که برمکیان در طی حدود ۱۸ سال وزارت، روزگاری را نیز در اوج قدرت سپری کردند، چنانکه ایام کامرانی خویش را بی‌انجام می‌پنداشتند (یعقوبی، *تاریخ*، چ نجف، ۱۵۹/۳؛ مسعودی، همانجا)، اما دورهٔ نکبت و سقوط در رسید.

سقوط برمکیان: واقعهٔ سقوط برمکیان و قتل جعفر با آن اُنس و پیوندی که هارون با ایشان داشت، از حوادث شگفت‌انگیز تاریخ اسلام و خلافت است. آن مایه خشونت و سرعت که هارون در فرو کشیدن برمکیان نشان داد، نه تنها ما را که با معیارهای امروز به واقعه می‌نگریم،

بلکه مورخان و نویسندگان کهن را نیز دچار حیرت کرده است، چنانکه در تبیین و تحلیل علل آن فرو مانده‌اند. هارون در ذیحجهٔ ۱۸۶ق/دسامبر ۸۰۲م همراه برمکیان حج گزارد و به عراق بازگشت و در محرم ۱۸۷ به دیرالعمر در انبار رسید (ابن‌خلکان، ۳۳۶/۱؛ یعقوبی، همان، ۱۵۲/۳؛ قس: مسعودی، همان، ۳۷۸/۳-۳۷۹). آخرین شب جمعه از ماه محرم مجلس عیشی برپا کرد و با جعفر به عشرت نشست. پس از آن جعفر به اقامتگاه خویش بازگشت. ساعتی بعد خلیفه مسرور خادم را با فرمان قتل جعفر روانه گردانید و مسرور نیز برفت و او را بکشت. پس از آن پیکر جعفر را به بغداد بردند و چند پاره کردند و بر پلهای شهر بیاویختند (یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۲۹۴/۸-۲۹۷؛ ابن‌خلکان، ۳۳۶/۱-۳۳۷؛ قس: مسعودی، همان، ۳۷۹/۳). جعفر به هنگام مرگ ۴۵ و به روایتی ۳۷ سال داشت (مسعودی، همان، ۳۸۶/۳). بعضی از نویسندگانی که داستان جعفر و عباسه را آورده، و آن را علت اصل زوال برمکیان شمرده‌اند، متذکر شده‌اند که پس از جعفر، به دستور هارون فرزندان عباسه و جعفر را نیز کشتند (اتلیدی، ۹۲؛ ابن ازرق، «تاریخ»، ۵۱).

دربارهٔ چگونگی بازداشت برمکیان دیگر و سقوط نهایی آنها میان مورخان اتفاق‌نظر نیست. مسعودی آورده است که هارون پیش از قتل جعفر سندی بن شاهک را به بغداد فرستاد تا خانه‌های برمکیان را زیر نظر گیرد (همان، ۳۷۸/۳). گزارش ابن خلکان نیز نشان می‌دهد که یحییٰ و فرزندانش جز جعفر در آن وقت در بغداد بودند (۳۳۷/۱-۳۳۸). همان شب که جعفر را کشتند، یحییٰ و فضل و دیگر برمکیان را با کارگزاران و وابستگانشان گرفتند و اموالشان را مصادره کردند و دروازه‌های بغداد را بر روی ایشان بستند (طبری، ۲۹۶/۸-۲۹۷). از آن سوی مضمون برخی گزارشها حاکی از آن است که یحییٰ و فضل نیز در آن تاریخ در انبار بودند و پس از قتل جعفر، همانجا یا در دیرالقائم به حبس افتادند (همانجا؛ نیز نک: *الامامة...*، ۲۱۵/۲-۲۱۷). جهشیاری آورده است که یحییٰ را حبس نکردند، بلکه در خانه‌اش تحت‌نظر قرار گرفت و با آنکه هارون به او اجازه داده بود به هر جا میل دارد برود، ولی یحییٰ نپذیرفت (ص ۲۴۴-۲۴۵؛ قس: عوفی، ۵(۱)/۱۲۷-۱۲۸، روایت شگفت‌آور). به رغم این روایات محرز است که یحییٰ و فضل هر دو به حبس در افتادند و وضع ایشان در زندان تابع فعالیت دشمنانشان و نفوذ آنان بر هارون بود. روزگاری به ایشان چنان سخت گرفتند که امید از حیات ببریدند و زمانی نیز چنان سهل که امید به آزادی بستند (ابن خلکان، ۳۲/۴-۳۳؛ جهشیاری، ۲۴۵؛ ابن معتز، ۲۵۸).

بعضی گزارشها حاکی از آنند که یحییٰ از زندان هارون را پاسخهای درشت می‌داد و هارون نیز به آزارش برخاست و فضل را از او جدا کرد (طبری، ۳۰۵/۸-۳۰۶؛ *اخبار برمکیان*، گ ۱۱۸ الف). زندان یحییٰ و فضل در رافقه، یعنی رقهٔ کهن بود (طبری، ۲۹۶/۸). دربارهٔ واکنش یحییٰ چند گزارش در دست است. پیش از آن باید اشاره کرد که بنابر روایت منسوب به ابن قتیبه و گزارش ابن عبدربه، مادر جعفر که دایهٔ هارون بود و نزد خلیفه حرمتی تمام داشت، به شفاعت نزد وی رفت و پس از مباحثات دراز به خواست خود نرسید (*الامامة*، ۲۱۷/۲-۲۲۰؛ ابن عبدربه، ۵۸/۵ بب). مطابق بعضی گزارشها، چون خبر قتل جعفر را به یحییٰ که در خانه بود، دادند، هارون را نفرین کرد که فرزندش کشته و خانه و دیارش ویران باد (طبری، ۲۹۹/۸؛ جهشیاری، ۲۵۴). به گزارش دیگر وی محمد امین را نزد زبیده، زن هارون فرستاد تا به شفاعت برخیزد، ولی هارون نپذیرفت (ابن عبدربه، ۶۵/۵). این داستان با آن گزارشها که دربارهٔ دشمنی زبیده با برمکیان آورده‌اند (مثلاً مسعودی، مروج، ۳۷۷/۳-۳۷۸)، منافات دارد. به روایت دیگر یحییٰ خود از زندان به هارون نامه نوشت و بسیار نالید و اموال و اولاد خود را از آنِ خلیفه خواند و التماس عفو کرد و ابیاتی بر این معنی سرود؛ اما هارون این را نیز نپذیرفت (ابن عبدربه، ۶۸/۵-۶۹؛ یعقوبی، *تاریخ*، چ نجف، ۱۵۳/۳-۱۵۴؛ اتلیدی، ۹۲-۹۳؛ بیهقی، ابراهیم، ۵۳۸). یحییٰ همچنان در زندان رافقه بود، تا بیمار شد و در ۳ محرم ۱۹۰ و به روایتی ۱۸۹ق در ۷۰ یا ۷۴ سالگی درگذشت (ابن خلکان، ۲۲۸/۶؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۹۸/۶؛ مسعودی، همان، ۳۴۳/۳، ۳۸۶؛ یاقوت، *ادبا*، ۹/۲۰). فضل بر او نماز گزارد و پیکرش را در ربض هرثمه در رقه دفن کردند (ابن خلکان، همانجا؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۸۲). فضل نیز در محرم ۱۹۳ در همانجا، ۵ ماه پیش از مرگ هارون، و به روایتی در رمضان ۱۹۲ در ۴۵ سالگی ظاهراً به علت سکتهٔ مغزی درگذشت (طبری، ۳۴۱/۸؛ ابن خلکان، ۳۶/۴؛ ابن اثیر، همان، ۲۱۰/۶).

بررسی علل زوال برمکیان به سبب ابهام یا فقدان عوامل مشخص، مورخان را به حدس و گمان و حتیٰ جعل عوامل خیالی واداشته است. در حالی که غالب نویسندگان از اوج و حضیض خاندان به گونه‌ای یاد کرده‌اند که گویی بی‌مقدمه دستخوش زوال شده‌اند، اما غور در منابع، اعم از گزارشهای تاریخی یا داستانی، حاکی از آن است که فرو افتادن برمکیان نتیجهٔ فرایند دراز مدتی بوده است. نخست این نکته حائز اهمیت است که برخلاف غالب روایات، هارون در امور حکومت مداخله می‌کرد و چون فردی سخت‌کوش و محتاط بود، جاسوسانی همه جا پراکنده بود تا او را از اخبار آگاه کنند و حتیٰ خادمی به جعفر برمکی بخشیده بود تا اخبار خانهٔ او را به خلیفه برساند (جاحظ، *التاج*، ۱۷۰؛ اتلیدی، ۸۸-۸۹). نیز از گزارش مسعودی (همان، ۳۶۸/۳) پیداست که صاحبان برید، اخبار مملکت را مستقیماً به هارون می‌فرستادند. دیگر آنکه چون خیزران مادر هارون و پشتیبان نیرومند برمکیان درگذشت، خلیفه خاتم را از جعفر گرفت و به فضل ربیع داد و تصریح کرد که خیزران او را از عنایت در حق فضل باز می‌داشته است (ابن اثیر، همان، ۱۱۹/۶). عزل محمدبن خالد برمکی از حجابت در ۱۷۹ق/۷۹۵م، عزل فضل برمکی از حکومت خراسان در ۱۸۰ق و انتصاب علی بن عیسی بن ماهان ــ از دشمنان سرسخت برمکیان ــ بر آن منصب (طبری، ۲۶۱/۸، ۳۱۴؛ جهشیاری، ۲۳۳)، از جمله نشانه‌های مداخله و تصرف هارون در حکومت است. علی بن عیسیٰ در خراسان به غارت مردم پرداخت و مالی هنگفت به خلیفه رسانید و هارون نیز آن را به رخ

فضل کشید که روزگاری حکومت خراسان داشت؛ اما یحییٰ پاسخی درشت داد. بنابر همین گزارش یحییٰ نابودی خاندان خود را پیش‌بینی کرد و در حضور خلیفه گفت که حاسدان به تخلیط برخاسته‌اند (ابن اثیر، همان، ۹۶/۶؛ بیهقی، ابوالفضل، ۵۳۶ ـ ۵۴۰؛ نیز *اخبار برمکیان*، گ ۶۶ الف ـ ۶۷ ب). از این پیش‌بینیها که برخی به افسانه می‌نماید، به یحییٰ و جعفر هر دو نسبت داده‌اند (مثلاً جهشیاری، ۲۱۷، ۲۴۸-۲۴۹؛ شابشتی، ۲۳۸؛ طبری، ۲۹۱/۸-۲۹۲؛ صولی، *الاوراق*، اشعار، ۴۶؛ یعقوبی، همان، ۱۵۳/۳؛ ابن عبدربه، ۵۸/۵-۵۹؛ *الامامة*، ۲۲۲/۲). از آن سوی، گزارشهایی دربارهٔ نیت هارون در براندازی برمکیان از مدتها پیش از ۱۸۷ق نقل شده است (جاحظ، *التاج*، ۶۶؛ ابن عبدربه، ۶۶/۵؛ *اخبار برمکیان*، گ ۲۹ الف ـ ب؛ یعقوبی، همان، ۱۵۲/۳-۱۵۳؛ جهشیاری، ۲۳۶-۲۳۷). حتیٰ به روایتی مردم نیز سقوط برامکه را در روزگار هارون حدس می‌زدند (ابن خلکان، ۳۳۸/۱؛ مسعودی، همان، ۳۸۰/۳). اما این معنی که اگر هارون نیت برانداختن برمکیان را داشته، چرا آن را با کسانی در میان گذاشته است، و آنگاه چرا برمکیان که مطابق برخی روایات می‌دانستند چه کسانی به توطئه برضد ایشان برخاسته‌اند، به مقابله دست نیازیدند، محل تأمل و شگفتی است. ولی به سادگی می‌توان تصور کرد که برمکیان خاصه یحییٰ و جعفر که از نزدیکان خاص هارون به شمار می‌رفتند، با آن علم و اطلاع و هوشمندی به خصایص اخلاقی و عادات و واکنشهای خلیفه چندان آشنا بوده‌اند که بتوانند تغیّر او را نسبت به خود احساس کنند؛ اگرچه ممکن است واکنش نهایی را حدس نزده، یا نسبت به خود باور نمی‌داشته‌اند. اینکه گفته‌اند یحییٰ زمانی از وزارت کناره گرفت و خاتم را بازگردانید و اجازهٔ مجاورت کعبه خواست (طبری، ۲۶۸/۸)، یا در داستان ابن ماهان، یحییٰ و جعفر احساس کردند که اخلاق هارون نسبت به آنها دگرگون شده، ممکن است نشانه‌ای از همین دریافت باشد.

به هر حال، ثروت شوکت و قدرت برمکیان می‌توانست رشک مغرضان و رقیبان را برانگیزد و بهانهٔ بسیاری برای توطئه و دشمنی به دست آنان دهد. چنانکه گفته‌اند این ثروت و شوکت حتیٰ نزدیک‌ترین کسان آنان، همچون بنی قحطبه، داییهای جعفر برمکی را برضد ایشان برانگیخت (ابن خلدون، ۲۲/۱). چه، بنا به روایاتی تمامی درآمد قلمرو خلافت به خزانهٔ برمکیان وارد می‌شد و از آنجا برای مخارج گوناگون حواله می‌گردید و خلیفه را در آن دستی نبود (مسعودی، همان، ۳۶۸/۳؛ قس: *اخبار برمکیان*، گ ۷۸ ب، چنین آمده است که برمکیان برای برخی کارها از هارون مال می‌گرفتند).

اسماعیل بن یحییٰ (عیسیٰ) هاشمی، از نزدیکان هارون، آورده است که خود دیده که هارون در شکارگاه از ملاحظهٔ اراضی وسیع و ثروتمند و روستاهای آباد و پررونق برمکیان و موکب پرشکوه جعفر برمکی خشمناک شده، و شکوه کرده است که ایشان بر همه چیز دست انداخته، و هاشمیان را بندهٔ خویش کرده‌اند (نک: اتلیدی، ۸۷ ـ ۸۸؛ ابن ازرق، «تاریخ»، ۳۶، ۴۰) و آنگاه که این مرد هاشمی، جعفر را پند داد که برخی از این روستاها را به فرزندان خلیفه دهد، جعفر سخت بر آشفت و دولت و حشمت خلافت را وابستهٔ خاندان خود خواند و درشتیها کرد (اتلیدی، ۸۹؛ ابن عبدربه، همانجا؛ نیز نک: جهشیاری، ۲۲۷).

یحییٰ مطابق بعضی گزارشها نسبت به هارون در پرداخت پول سخت‌گیری می‌کرد (همو، ۲۵۰؛ مسعودی، همان، ۳۶۸/۴؛ طبری، ۱۲۶/۸-۱۲۷)؛ و آنگاه که یحییٰ در زندان بود، هارون به یادش آورد که از پرداخت مالی که از او خواسته بود، به رغم توانایی بر آن، خودداری ورزیده است (جهشیاری، ۲۴۳). ثروت هنگفتی که جعفر برای بنای کاخ باشکوهی در شماسیهٔ بغداد صرف کرد، نیز باعث شد تا بسیاری از دشمنان برمکیان و شخص هارون آن را به رقابت و هم‌چشمی با دربار خلافت تعبیر کنند و گویا این احساس از چشم اطرافیان خلیفه نیز پنهان نماند (ابن اثیر، همان، ۱۷۶/۶؛ یاقوت، *بلدان*، ۸۰۶/۱؛ نیز نک: کانپوری، ۲۳۸: ابیات ابونواس در این باب؛ برای واکنش جعفر دربارهٔ این خرج هنگفت، نک: جهشیاری، ۲۴۲، ۲۴۴؛ مسعودی، همان، ۲۵۸/۴؛ دربارهٔ داستان حساب‌رسی دفاتر مالیاتی برمکیان، نک: *الامامة*، ۲۱۶/۲-۲۱۷). به علاوه، کثرت خدم و حشم برمکیان و اقبالی که خاص و عام بدانها نشان می‌دادند (ابن طقطقی، ۲۰۸؛ اتلیدی، ۱۴۲؛ فخرالدین، ۴۳-۴۴؛ نیز نک: اتلیدی، ۸۸، که از حشمت جعفر و حسد هارون داستانی آورده است)، و نیز تقسیم منصبهای بلندپایه میان اعضای خاندان و اتباع ایشان (ابن خلکان، ۳۳۵/۱؛ یافعی، ۴۱۰/۱؛ ابن خلدون، ۲۱/۱) و اینکه گفته‌اند: فضل و جعفر را چنان غروری گرفته بود که فرمانروایان نیز آن مایه تکبر نداشتند (ابن طقطقی، ۲۰۹)، می‌توانست سبب خشم و حسد هر فرمانروایی گردد. بدین‌گونه دشمنان برمکیان هم بر این خشم و حسد دامن می‌زدند و به کنایه و اشاره از ضعف خلیفه در برابر سطوت برمکیان سخن می‌راندند (جاحظ، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۳۵/۱-۳۳۶).

از جملهٔ مشهورترین و خطرناک‌ترین رقیبان برمکیان که او را عامل اصلی یا یکی از عوامل اصلی زوال خاندان دانسته‌اند، فضل بن ربیع است. جز او از چند تن دیگر چون جعفر بن محمد اشعث، علی بن عیسیٰ یزدانیرود و منصور بن زیاد نام برده‌اند که یحییٰ بدیشان محبت بسیار داشت و هر ۳ نیز به او بدیها کردند و آزارها رساندند (جهشیاری، ۱۹۳؛ نیز نک: *تحفه*، ۱۸۶). اگر آن روایت که هارون به فضل بن ربیع علاقهٔ بسیار داشت، ولی خیزران او را از واگذاری مشاغل حساس به فضل باز می‌داشت (ابن اثیر، *الکامل*، ۱۱۹/۶)، درست باشد، باید گفت که فضل از اوایل وزارت یحییٰ به دشمنی برخاسته بود. زبیده همسر هارون نیز از دشمنان سرسخت برمکیان بود (مسعودی، همان، ۲۲۵/۴). یحییٰ هم که بر حرم نظارت داشت، در سخت‌گیری بر زنان هارون افراط می‌کرد و این کار بر زبیده سخت گران می‌افتاد، تا آنجا که داستان رابطهٔ جعفر با عباسه را با خلیفه باز گفت (ابن خلکان، ۳۳۳/۱-۳۳۴؛ مسعودی، همان، ۳۷۵/۳-۳۷۸).

داستان جعفر و عباسه از قصه‌های شگفتی است که دربارهٔ علت

زوال برمکیان آورده‌اند و نویسندگانی که از آن یاد کرده‌اند، در اصل داستان متفقند و در بعضی جزئیات با هم اختلاف دارند. اما داستان به‌گونه‌ای پرداخته شده که با واقعیات چندان سازگاری ندارد و می‌تواند محل تردید باشد. بنابراین روایات، عباسه که خود خواهان جعفر بود و به رغم ازدواج با او، به دستور هارون اجازه نداشت جعفر را بیرون از مجلس خلیفه ببیند، کوششها کرد تا به او دست یابد، اما جعفر از او روی پنهان می‌کرد. عباسه سرانجام حیله‌ای کرد و با جعفر جمع آمد و از او فرزند یا فرزندانی یافت (مسعودی، همانجا؛ *اخبار برمکیان*، گ ۲۰ الف - ۲۲ ب). مدتی بعد زبیده، همسر هارون یا یکی از کنیزکان عباسه خبر به خلیفه برد (طبری، ۲۹۴/۸؛ مسعودی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۳۴/۱) و هارون به تفحص برخاست و آن را درست یافت (برای تحریر دیگری از این داستان، نک: اتلیدی، ۸۹-۹۱؛ فخرالدین، ۴۴). هارون سپس عزم حج کرد و در آن سفر از وجود کودکان عباسه و جعفر مطمئن شد و چون به عراق بازگشت، به حبس و قتل برمکیان پرداخت (مسعودی، همان، ۳۷۷/۳-۳۷۸). با آنکه بسیاری از نویسندگان این ماجرا را عامل زوال برمکیان یاد کرده‌اند (طبری، ابن خلکان، ابن طقطقی، فخرالدین، همانجاها؛ گردیزی، ۱۶۳)، اما ابن خلدون ظاهراً نخستین کسی است که این داستان را ساختگی دانسته است. البته وی آن را نه مانند مورخی که به ناچار اینگونه روایات را باید به محک نقد تاریخی و مضامین اصلی آن بسنجد و راویان را بنگرد و در ملحقات و عوارض روایات نظر کند و با واقعیات مستند تطبیق دهد، بلکه از آن دیدگاه که عرب نژاده‌ای چون عباسه شریف‌تر از آن است که با یکی از موالی خود جمع آید (۱/ ۲۰-۲۱)، بدان ماجرا نگریسته است.

اکنون محل نقد این نظر و اثبات مداخلهٔ موالی در تأسیس دولت عباسی، و حتی تأکید بر این نکته که تنی چند از خلیفگان نیز در بطون موالی پرورده شده‌اند، نیست، اما نکته‌ها و پرسشهای دیگری هست که صحت این داستان را در معرض تردید جدی قرار می‌دهد. مثلاً بس عجیب می‌نماید که میان جعفر و عباسه چند سال رابطهٔ زناشویی بوده است و هارون چنانکه گفته‌اند هر روز عباسه را می‌دید و اصلاً به همین قصد او را محرم جعفر گردانیده بود، از این معنی غافل مانده، یا حتی غیبتهای ناگزیر و تغییرات روحی و ظاهری او را هیچ در نیافته باشد؟ عجیب‌تر آنکه مطابق همان روایات، زبیده می‌گفت که همهٔ اهل حرم این داستان را می‌دانند (مسعودی، ابن خلکان، همانجاها). آیا هارون که حتی در خانهٔ جعفر با آن انس و اعتمادی که بدو داشت، جاسوسی برگمارده بود، تا این حد از حرم خویش بی‌اطلاع بود؟ اینها و برخی نکته‌های دیگر، پرسشهایی است که پاسخی برای آنها نمی‌توان یافت، جز آنکه این داستان را مجعول یا دست‌کم مشکوک بدانیم. از آن سوی طبری که ظاهراً نخستین مورخی است که این داستان را گزارش داده، بر خلاف شیوهٔ خویش که هر واقعه را به روایات و اسناد مختلف ذکر می‌کند، این روایت را تنها از احمد بن زهیر و با شک و تردید به نقل از عمو ی او زاهر بن حرب روایت کرده، نه از راویان معروف و معتبر اخبار برمکیان که اکثریت قریب به اتفاق روایات طبری در این باره مستند به آنهاست. بدین ترتیب چنین می‌نماید که این داستان از جمله روایات شایع درافواه مردم بوده که چون وجهی برای اسقاط برمکیان با آن خدمتها که به هارون کردند، نمی‌یافتند، به افسانه‌سرایی دست زدند. این معنی که یعقوبی به عنوان مورخی تیزبین و خرده‌گیر از این داستان یاد نکرده، در حالی که احتمالاً به سبب قتل نیایش واضح به دستور هارون، می‌بایست هرآنچه وهنی بر خلیفه به شمار می‌رفته، بازگو کند؛ و نیز ابوالفرج اصفهانی که به ضبط و درج اینگونه روایات علاقهٔ فراوان داشته، و تقریباً هرآنچه مربوط به روابط هارون و برمکیان بوده، در کتاب خویش آورده است، هیچ‌یک به این داستان اشاره نکرده‌اند، محل تأمل بسیار است. افزون بر اینها مورخان تصریح کرده‌اند که عباسه خواهر هارون ۳ بار ازدواج کرد که هر ۳ شوهر درگذشتند (ابن حزم، ۲۲؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۸۰) و این نکته مضمونی به دست شاعری چون ابونواس داد که به گونه‌ای طنزآمیز و بر سبیل طیبت طی ابیاتی به خلیفه فهماند که اگر می‌خواهد دشمنی از دشمنان خویش را از میان بردارد، او را به همسری عباسه درآورد (۵۳/۲). هیچ‌یک از شارحان اشعار ابونواس و مورخانی که از شوهران عباسه یاد کرده‌اند، از جعفر برمکی سخن نرانده‌اند (قس: زرین‌کوب، ۲۰۰-۲۰۱).

به هر حال آشکار است که هیچ‌یک از این عوامل، درست یا نادرست، نمی‌تواند انگیزهٔ اصلی «نکبت» برمکیان به شمار آید و اصرار مورخان بر آنکه یکی یا همهٔ اینها را عامل این سقوط قلمداد کنند، تنها حاکی از فقدان دلایل و انگیزه‌ای مستند و واقعی برای فرجامی چنین هراسناک و نامیمون است. یعقوبی (*تاریخ*، چ بیروت، ۴۲۲/۲) و برخی مورخان دیگر نیز به این نکته توجه داشته‌اند که علت واقعی این حادثه دانسته نیست (نک: ابن خلکان، ۳۳۶/۱؛ صولی، *الاوراق*، اشعار، ۵۷). شاید همین ابهام سبب شده تا بعضی از نویسندگان یکباره بر آن شوند که زوال برمکیان هیچ علتی نداشت، جز طول مدت سیطرهٔ ایشان که هارون را دلزده و تنگدل کرد و می‌خواست تغییر و تحولی پدید آورد! (ابن خلکان، ۳۳۵/۱؛ یافعی، ۴۱۰/۱).

برمکیان و اعتقادات دینی: بعضی از اتهاماتی که به برمکیان وارد شده، دربارهٔ اعتقادات دینی آنهاست که منشأ طعنها و خرده‌ها بر این خاندان گردیده است. اتهامی که در آن روزگار، بر اثر برخورد عقاید و اندیشه‌های دینی و فلسفی اقوام نومسلمان با مسلمانان و ظهور فرقه‌های مختلف، سخت رایج بود و مردم از تفحص در عقاید یکدیگر و متهم ساختن دیگران به بددینی و بی‌اعتقادی به اسلام ابا نداشتند. انتساب برمکیان به معبد نوبهار بلخ، و چنانکه خواهیم دید، معاشرت ایشان با بعضی از شعوبیان، بهانه و مضمون مناسبی به دست مخالفان و رقیبان ایشان می‌داد تا وزیر و خاندانش را به بی‌اعتقادی به اسلام متهم کنند. چنانکه شاعری می‌گفت وقتی در مجلس برمکیان از شرک سخن می‌رود، سیمایشان می‌شکفد و چون نزد آنان آیتی از *قرآن* بخوانند، از مزدک سخن می‌گویند (جاحظ، *البیان*...، ۵۴۷/۱؛ ابن قتیبه، عیون،

۵۱/۱؛ قس: حمزه، ۴۱)؛ و شاعری دیگر مسجد ساختن برامکه را نه نشانۀ اعتقاد ایشان، بلکه برای وقت گذرانی می‌دانست (جاحظ، همانجا). پس از قتل جعفر هم شاعری، برمکیان را ساحر و آباد کنندۀ نوبهار خواند (یاقوت، *بلدان*، ۸۱۹/۴).

بعضی نویسندگان برمکیان را زندیق خوانده، معتقدند که ایشان می‌خواستند خلافت را به عثمان بن نهیک فاسق دهند (ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۸۲؛ مقدسی، ۱۰۴/۶؛ قس: جواد، ۱۷-۱۸). حتیٰ دربارۀ یحییٰ که پیشنهاد می‌کرده است در خانۀ کعبه عود بسوزانند ــ اگر این روایت درست باشد ــ گفته‌اند که او می‌خواسته کعبه را به آتشکده بدل کند (بغدادی، ۱۷۲؛ قس: جهشیاری، ۲۵۴). داستان دیگری که می‌گوید بعضی دهقانان از یحییٰ خواستند نوروز را دو ماه عقب بیفکند و یحییٰ پذیرفت و مردم این عمل را نشانۀ مجوسیگری او شمردند (بیرونی، ۳۲)، سخت جاهلانه می‌نماید. چه بر فرض صحت، این کار یحییٰ، پیش از اصلاح تقویم، گواه خردمندی و دادگری اوست، زیرا به سبب تغییر زمان نوروز رسمی ــ نه نوروز طبیعی در آغاز بهار ــ مأموران مالیاتی نمی‌توانستند از کشاورزان پیش از به دست آمدن محصول طلب مالیات کنند، و عقب انداختن نوروز تا وقت برداشت محصول باعث آسودگی خاطر کشاورزان می‌گردید. به هر حال نه تنها هیچ‌یک از این گزارشها و اتهامات دلیل بر بی‌اعتقادی و بددینی برمکیان نیست، بلکه شواهدی از دینداری ایشان نیز در دست است. چنانکه فضل برمکی در اوج قدرت، وقتی به بلخ رفت، بخشی از نوبهار را ویران کرد و به جای آن مسجدی ساخت و در برابر علما تصریح کرد که با این کار می‌خواهد از ننگ انتساب احداث معبدبه نیای خویش بیرون آید (بلخی، ۲۰؛ ابن خلکان، ۲۹/۴). همو دومین مسجد جامع بخارا را که به جامع حصار معروف بود، بنا کرد (نرشخی، ۶۸-۶۹). حتیٰ گفته‌اند که وی چندان بر واجبات پای‌بند بود که چون یک بار نمازش قضا شد، مالی کلان صدقه داد (*تاریخ برامکه*، ۴۹؛ *اخبار برمکیان*، گ ۲۸ الف). فضل و حسن، پسران سهل که هر دو پروردۀ یحییٰ بودند، به دست او مسلمان شدند (ابن اثیر، همان، ۱۹۷/۶؛ دربارۀ اعتقادات توحیدی یحییٰ و پند او به هارون، نک: صولی، *ادب*...، ۴۰).

افزون بر اینها یحییٰ چه دعوی داشت که در زندان وقتی همۀ ثروت و منصب و قدرت خویش را از دست داده بود، از نماز خویش غافل نماند و فضل با رنج تمام آب وضوی پدر را با تن خویش گرم کند (ابن قتیبه، عیون، ۳(۷)/۹۸؛ *اخبار برمکیان*، گ ۲۸ ب).

برمکیان و علویان: دربارۀ رابطۀ برمکیان و علویان، دو دسته روایات متناقض در دست است. دسته‌ای از روایات حاکی از گرایش وزیر و خاندانش به علویان بوده، آن را مهم‌ترین علت برافتادن آنان شمرده‌اند (طبری، ۲۸۹/۸؛ نیز نک: مسعودی، همان، ۳۶۸/۳؛ ابن طقطقیٰ، ۲۰۹). در داستان قیام یحیی بن عبدالله نیز یحییٰ برمکی اذعان کرد که خود و خاندانش به تشیع منسوبند و فضل را از سخت‌گیری نسبت به یحییٰ باز داشت (بیهقی، ابوالفضل، ۵۳۵-۵۳۶) و گفته‌اند که جعفر برمکی این یحیی بن عبدالله را از حبس رهانید و کسی را مأمور کرد که او را به جایی امن برساند (ابن خلکان، ۳۳۴/۱-۳۳۵). فضل ربیع خبر به هارون برد و او نیز جعفر را مانع شد و کینۀ او را در دل گرفت. برخی همین واقعه را سبب قتل جعفر دانسته‌اند (دمیری، ۱۲۸/۲؛ نیز نک: فخرالدین، ۴۴). ابوالفرج اصفهانی هم از آزادی مردی علوی از زندان توسط فضل برمکی، و نیز خودداری او از آسیب رساندن به امام موسی بن جعفر(ع) به رغم دستور هارون یاد کرده است (*مقاتل*...، ۴۷۱-۴۷۲، ۵۰۲-۵۰۳) که موجب خشم خلیفه گردید. اما دستۀ دیگر از روایات نشان از جفای برمکیان نسبت به علویان دارد (جواد، ۱۷). چنانکه گفته‌اند جعفر برمکی برخلاف دستور هارون، عبدالله بن افطس را بکشت (ابن عنبه، ۳۴۸)؛ یا یحییٰ برمکی، علی بن اسماعیل، نوادۀ امام صادق(ع) را بفریفت تا برضد عمویش امام موسیٰ کاظم(ع) جاسوسی کند (شیخ مفید، ۲۳۷/۲-۲۳۸؛ ابوالفرج، همان، ۵۰۰-۵۰۴). نیز گفته‌اند که یحییٰ کس به مغرب فرستاد تا ادریس بن عبدالله علوی را زهر خوراندند و بکشتند (همان، ۴۸۹) و حتیٰ به روایتی، امام موسیٰ کاظم(ع) نیز به تحریک یحییٰ مسموم گشت (اربلی، ۳۰/۳-۳۱؛ قس: ابن عنبه، همانجا).

شیخ مفید و برخی نویسندگان از نفرین امام رضا(ع) در حق جعفر برمکی یاد کرده، و قتل او را نتیجۀ آن نفرین دانسته‌اند. وی همچنین آورده است که امام رضا(ع) «نکبت» برمکیان را پیش‌بینی می‌کرد (۲۵۷/۲-۲۵۸). پیداست که این روایات تا چه حد با هم متناقضند و نامعقول است که هارون با آنهمه دشمنی با علویان که در منابع شیعه به او نسبت داده‌اند، جعفر را به سبب قتل عبدالله بن حسن که دستگاه خلافت را به باد دشنام و تحقیر گرفته بود، بکشد و بدین انتقام تصریح کند (ابوالفرج، همان، ۴۹۳-۴۹۴). شیخ مفید که آن گزارشها را آورده، در جای دیگر از محبت فضل برمکی در حق امام موسیٰ کاظم(ع) و تازیانه‌ای که بدین‌سبب خورد، سخن رانده است (۲۴۰/۲-۲۴۱). دربارۀ امام موسیٰ کاظم(ع) روایتی در دست است که نشان می‌دهد یحییٰ به او سخت احترام می‌گذاشته، اما از بیم هارون این علاقه را پنهان می‌داشته است. مطابق همین روایت امام به یحییٰ خبر داد که هارون با او دل بد کرده، وی را با فرزندانش فرو خواهد گرفت (مجلسی، ۳۰۱/۱۱-۳۰۲). بنابر همین روایات، برخی از نویسندگان معاصر، برمکیان را شیعه دانسته، و خالد بن برمک را هواخواه خلافت علویان شمرده‌اند که به ناچار عقاید خویش را پنهان کردند، ولی تا آنجا که می‌توانستند ایشان را یاری می‌رساندند. بزرگان شیعه نزد جعفر انجمن داشتند و در مسائل مختلف سخن می‌گفتند (زیدان، ۱۶۰/۴-۱۶۱). شاید در یکی از همین انجمنها بود که جعفر که خود ادیب و سخن‌شناسی برجسته بود، کلام امام علی(ع) را مثل اعلای بلاغت دانسته بود (ابوعلی مسکویه، ۱۱۲). ابن ازرق نیز آورده است که خالد به تشیع معروف و منسوب بود و آنگاه که نام داعیان و نقیبان شیعی قیام عباسی را از فهرست «کتاب الدعوه» بینداختند، نام خالد را نیز به همین بهانه

حذف کردند («اخبار»، ۱۲-۱۳).

دوستی برمکیان با یاران خاص امامان (ع)، چون هشام بن حکم که یکی از ارکان مجالس علمی برمکیان بود، و جابربن حیان از اصحاب امام صادق(ع)، هم حاکی از همین گرایش و علاقه است (ابن ندیم، ۲۲۳، ۴۲۰) که هارون آن را دریافت و آنگاه که یحییٰ به حبس افتاد، علاقهٔ برمکیان به علویان را به عنوان یکی از اتهامات ایشان مطرح کرد (جهشیاری، ۲۴۳).

فضایل اخلاقی برمکیان: دربارهٔ فضایل اخلاقی و رفتارهای فردی و اجتماعی برمکیان داستانها گفته‌اند و خاصه سخاوت و دادگری و مردم‌داری ایشان بیشترین موضوع و مضمون اشعاری است که در مدح این خاندان سروده شده است. خالد بن برمک در حکومت فارس جز آنکه مالیاتهای سنگین نامرسوم را بینداخت، بزرگواری و بخشندگی بسیار نشان داد (همو، ۱۵۱؛ ابن ازرق، همان، ۱۵)؛ در حکومت موصل نیز چنان بود که گویی بر دلها فرمان می‌راند (ابن اثیر، همان، ۱۶/۶؛ نیز نک: مسعودی، همانجا؛ هندوشاه، ۱۰۳). وی همچنین اطلاق «سائل» را بر کسانی که بر درِ بزرگان جمع می‌شدند، برداشت و آنها را «زائران» نامید و این کار در نظر ادیبان و شاعران خوب جلوه کرد (جهشیاری، ۱۵۰؛ ابوالفرج، *الاغانی*، ۶۸/۳-۶۹؛ هندوشاه، ۱۰۶).

یحییٰ و فضل هر روز مجلس عام داشتند و خلق از وضیع و شریف، بی‌حاجب و مانع نزدشان می‌آمدند (جهشیاری، ۱۷۷). یحییٰ از کبر و نخوت بیزار بود و متکبران را شماتت می‌کرد (همو، ۲۰۱؛ ابن قتیبه، عیون، ۱(۳)/۲۶۸) و بدین شیوه با غلامان خویش نیز مدارایی کم‌مانند داشت (مثلاً نک: بیهقی، ابراهیم، ۵۱۹؛ ابن قتیبه، همان، ۱(۳)/۲۸۴). غزالی که از جوانمردی و پاکدلی او سخنها رانده، یادآور شده است که میان خویش و دیگران هیچ فرقی نمی‌نهاد (ص ۱۷۱، ۲۰۵-۲۱۰). او در گرفتاریها بزرگ‌ترین پناهگاه مردم بود و از آن کار هیچ‌گاه روی گردان نمی‌شد (بیهقی، ابراهیم، ۵۱۰-۵۱۱). فضل نیز به رغم تندخویی و نخوتی که داشت و خود نیز بدان خستو بود (ابن خلکان، ۳۰/۴-۳۱؛ *تاریخ برامکه*، ۳۶)، از جملهٔ بخشندگان و جوانمردان به شمار می‌آمد (مسعودی، همان، ۳۸۲/۳؛ ثعالبی، ۱۶۱) و حتیٰ کسانی را که هجوش می‌گفتند، از سخا و عطای خویش بی‌بهره نمی‌گذاشت (ابن معتز، ۱۵۳؛ ابن قتیبه، همان، ۲(۴)/۲۹؛ تنوخی، *المستجاد*، ۱۱۴، ۱۳۵-۱۳۷). جعفر را نیز به نیکخویی و سخا ستوده، و وجود او را همه جا منشأ خیر و برکت دانسته‌اند (ابن خلکان، ۳۲۸/۱-۳۳۱). دربارهٔ این خصلت و نیز بزرگ‌منشی و جوانمردی برمکیان داستانها گفته‌اند (ابن طقطقیٰ، ۲۰۶-۲۰۸؛ مسعودی، همان، ۳۶۸/۳؛ نیز نک: ابن فقیه، چ لیدن، ۳۱۷). این مایه سخا و بزرگی که خمیرهٔ جان و خصلت ذاتی آنان بود، چنان خاص و عام را در بر می‌گرفت که رفتارشان در میان عرب مَثَل شد و واژهٔ «برمک» به جای «سخا» به کار رفت و چون مردی بخشنده می‌دیدند، می‌گفتند «تبرمک الرجل» (ابن خلکان، ۲۲۱/۶؛ زیدان، ۱۵۹/۴؛ قس: تنوخی، *نشوار...*، ۱۶/۱-۱۹).

دیوان‌سالاری پس از برمکیان: با آنکه برمکیان در رهبری دولت و ادارهٔ سرزمینهای خلافت بر اساس سازمانی که خود پدید آوردند، نقشی عظیم داشتند، اما سقوط آنان موجب اختلال بیشتر امور شد؛ اگرچه باید گفت مکتب دیوان‌سالاری آنان توسط دیوانیانی که مستقیماً یا به واسطه تربیت‌شدگان همان مکتب بودند، به سرعت ترمیم شد و نقش و تأثیر خویش را تا مدتها حفظ کرد. نیز باید متذکر شد که برمکیان به عنوان نمایندگان دیدگاههای ایرانی در تمرکز امور سیاسی و مالی به شمار می‌رفتند که در مورد اخیر این تمرکز از عصر منصور توسط خالد برمکی که پیش از همه امور مالی را در دست داشت، آغاز شد و در عصر هارون شتاب بسیار یافت (نک: کندی، 94-89). به همین سبب، نخستین خللها پس از «نکبت»، در ادارهٔ امور مالی و تمرکز درآمدها در خزانه و سپس در تخصیص بودجه به ادارات و سازمانهای مختلف دولتی وارد گردید (قس: گردیزی، ۱۶۳).

پس از برمکیان، فضل بن ربیع وزارت یافت و علی بن یقطین، دیوان خاتم را در دست گرفت و این دو همراه اسماعیل بن صبیح بر کارها تسلط یافتند (مسعودی، *التنبیه...*، ۲۹۹؛ ابن طقطقیٰ، ۲۱۰-۲۱۱). فضل بن مروان تصریح کرده است که در این ایام کار برید و اخبار ــ یکی از مهم‌ترین ارکان اقتدار دولت ــ به دست مسرور خادم افتاد و او نیز یکی از خادمان خویش را بر آنجا گمارد؛ اما کارها چنان مختل شد که چون هارون درگذشت، ۴ هزار گزارش برید همچنان بر جای مانده بود (جهشیاری، ۲۶۵). از آن سوی، عصیان رافع بن لیث در خراسان و برخی ناآرامیها در شمال ایران، شام و افریقای شمالی، همه نتیجهٔ بی‌تدبیری دولتمردان نو رسیده، خاصه در ادارهٔ برید بود که نشانه‌های نارضایی و بروز قیام و آشوب را در نیافتند. به هر حال برمکیان به روزگار نسبتاً درازی که رهبری قلمرو خلافت را در دست داشتند، دیوانیانی ماهر و ادیب تربیت کردند که بسیاری از آنها در صدر فهرست بلند بالای دیوانیان و کاتبان نامور دولت خلفا قرار دارند. فضل بن سهل و حسن بن سهل که پدرشان کار پردازِ خانهٔ یحییٰ بود (ابن خلکان، ۱۲۱/۲، ۴۱/۴)؛ سهل بن هارون و عمرو بن مسعده که از بهترین دیوانیان و ادیبانی بلندپایه به شمار می‌رفتند (ابن ندیم، ۱۳۴، ۱۳۶؛ خطیب، ۳۲۰/۷)؛ اسماعیل بن صبیح که پس از «نکبت» به فضل بن ربیع پیوست و دواوین رسائل و خراج را در دست داشت (جهشیاری، ۲۵۷) و او را در زمرهٔ بلغای عصر آورده‌اند (نک: ابن ندیم، ۱۳۹)؛ یوسف ابن صبیح و لیث بن نصر بن سیار که نحوی و شاعر و کاتب بودند؛ محمد ابن لیث، از کاتبان بزرگ و فقیه دستگاه برمکیان که رساله‌ای عالی در انواع خط و قلم برای جعفر نگاشت (همو، ۱۳۴؛ ابن عبدربه، ۱۹۵/۴-۱۹۶)، از آن جمله‌اند که غالباً به روزگاری پس از هارون نیز امور دولت را در دست داشتند. اما سستی و رخنه‌ای که پس از برمکیان در کار دولت و دیوان پدید آمد و نیز بی‌خردیهای فضل بن ربیع سبب پشیمانی هارون گردید (ابن خلکان، ۲۲۸/۶؛ *اخبار برمکیان*، گ ۳۱ الف - ۳۲

ب) و با آنکه فرمان داده بود هر کس به فضایل برمکیان زبان بگشاید، سخت عقوبتش کنند (بیهقی، ابوالفضل، ۲۴۲)، خود بر فقدان ایشان افسوسها می‌خورد (جهشیاری، ۲۵۸؛ ابن شاکر، ۲۲۶/۴؛ قس: ابن خلکان، ۳۳۵/۱) و آنگاه که زبیر بن دحمان از رنج پشیمانی او آگاه شد، مرثیه‌ای بر آن وزیران بدفرجام خواند که هارون را سخت منقلب گردانید (ابوالفرج، *الاغانی*، ۱۵۳/۱۷). یا چون ابن یزدانیرود، از بر کشیدگان جعفر به خلیفه اطمینان داد که پسر یحییٰ هیچ‌گاه از راه فرمانبرداری او بیرون نشده، و عملی برضد خلیفه انجام نداده بود، هارون بی‌تاب گردید و چون یحییٰ بمرد، گفت اکنون خردمندترین مردمان از جهان رفت (جهشیاری، ۲۶۰-۲۶۱).

گفته‌اند که هارون اندکی پیش از مرگ دستور داد تا فضل برمکی را با احترام از عراق به خراسان آورند و حکام شهرها در راه از او پذیرایی کنند. اما فضل ربیع چندان تعلل کرد تا پسر یحییٰ در زندان بمرد و به روایتی او را به دستور همو مسموم کردند (*اخبار برمکیان*، گ ۱۲۹ ب؛ *مجمل*، ۳۴۸). پیداست که بیشتر این روایات را بعدها ساخته‌اند تا از زشتی کار هارون بکاهند. باید گفت اگر هارون پس از قتل جعفر پشیمان شده بود (ابن ازرق، «تاریخ»، ۵۴ - ۵۵)، با وجود آن نامه‌ها که یحییٰ بدو نوشت و آن شفاعتها که در میانه آمد، بایستی برمکیان را رها می‌کرد؛ در حالی که ابراهیم بن عثمان بن نهیک را به جرم گریه بر فرجام وزیر و ذکر فضایل ایشان بکشت (ابن اثیر، همان، ۱۸۶/۶-۱۸۷) و ابن مناذر شاعر را به سبب ستایش برمکیان تنبیه کرد (ابوالفرج، همان، ۴۹/۱۷)؛ و سرانجام، آزاد نکردن فضل و یحییٰ از زندان که خلافت خود را از ایشان داشت، بزرگ‌ترین دلیل بر عدم پشیمانی اوست.

برمکیان در قلمرو دانش و ادب: یکی از مهم‌ترین زمینه‌های تأثیر و نیز علاقهٔ برمکیان، پهنهٔ ادب است. ادبیاتی که دربارهٔ ایشان پدید آمد، یا آنچه خود به عنوان دیوانیان ادیب و ادب‌پرور و شاعر و سخنور پدید آوردند، یا مشوق ایجاد آن بودند، یکی از بخشهای مهم ادب عربی به شمار می‌آید. یحییٰ برمکی انجمنی ادبی برپا کرد و آن را «دیوان الشعراء» نامید و ابان بن عبدالحمید لاحقی را بر آن ریاست داد. وی منظومه‌هایی را که شاعران می‌فرستادند، بررسی می‌کرد و به نغزترینشان جایزه می‌داد (حصری، ۱۰۷۳/۲؛ کانپوری، ۱۶۴). وی به مباحث نحوی نیز علاقه داشت و گفته‌اند چون سیبویه به عراق آمد، یحییٰ مجلسی ترتیب داد و میان او و کسایی و اخفش مناظراتی در افکند (ابن ندیم، ۵۷؛ قفطی، *انباه*...، ۳۴۸/۲). ابن ندیم (ص ۱۳۵، ۱۹۰) از خود یحییٰ به عنوان شاعری کم‌گوی و نویسنده‌ای ادیب و مترسل نام برده، و آورده که رسائل وی تدوین شده است. از رقعه‌ای که در زندان به هارون نوشت (ابن عبدربه، ۳۱/۳-۳۲)، پیداست که صاحب سخنی چنین روان و بلیغ و موزون، در ادب به چه پایه تواند بود (برای برخی اشعار و سخنان او، نک: مسعودی، مروج، ۳۶۹/۳؛ حصری، ۳۱۹/۱؛ جهشیاری، ۲۰۱-۲۰۳؛ ابن ازرق، همان، ۱۶). کتابی که محمد بن لیث خطیب در ادب برای او نوشت (ابن ندیم، ۱۳۴)، حاکی از تشویقی است که از ادیبان می‌کرده است. فضل برمکی نیز در زمرهٔ ادیبان و شاعران و صاحبان رسائل جای گرفته است (همو، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۹۰). از روایتی که اتلیدی دربارهٔ مناظرهٔ ادبی او و مردی عرب آورده (ص ۹۵-۹۷)، مهارت و اطلاع او بر دقایق ادب پیداست و می‌دانیم که با بزرج عروضی نیز دوستی و همنشینی داشت (ابن ندیم، ۷۸؛ برای بعضی از اشعار او، نک: مسعودی، همان، ۳۸۳/۳).

جعفر برمکی نیز مردی ادیب و سخن‌شناس بود و دربارهٔ عبدالحمید کاتب، سهل بن هارون، احمد بن یوسف حاکمی و ابن مقفع اظهار نظرهای دقیق و شایسته می‌کرد (ابن فقیه، چ لیدن، ۱۹۴-۱۹۵). خطابهٔ بلندی که در حمص خواند، نمونه‌ای است از فصاحت او (یعقوبی، *تاریخ*، چ نجف، ۱۴۲/۳). تعریف او از «بیان» و نظرش دربارهٔ «ایجاز و اطناب» هم نشان دهندهٔ تبحر او در فنون ادب است (ابن قتیبه، عیون، ۲(۵)/۱۷۳-۱۷۴). چنانکه گفته‌اند بلغای عصر برای به دست آوردن توقیعات او و دریافت اسلوب و فنون بلاغت بر یکدیگر پیشی می‌جستند و آن را به قیمت گزاف می‌خریدند (ابن خلدون، ۷۸۹/۲). از آنجا که وی در فقه شاگرد ابویوسف بود، گفته‌اند که در آن توقیعاتی که در دیوان مظالم می‌نوشت، هیچ از حدود احکام فقه تخطی نکرد (خطیب، ۱۵۲/۷؛ ابن خلکان، ۳۲۹/۱). گذشته از اینها، کتب ادبی و تاریخی مشحون است از سخنان و آراء برمکیان در اخلاق و آداب ملک‌داری و نصایح و رفتارهای اجتماعی که بسیاری از آنها به صورت امثال رواج یافته است. از آن میان، باید به آنچه ابن فقیه دربارهٔ طبقات سلاطین و مردم (چ لیدن، ۱، ۱۳۶، ۱۵۴)، ابن خلکان (۲۲۱/۱، ۳۲۸-۳۲۹، ۲۸/۴-۲۹، جم) و ابن‌قتیبه دربارهٔ عقل و خرد و حلم و حسد (همان، ۱(۱)/۱۳، ۱(۳)/۲۸۱، ۲۸۴، ۲(۴)/۱۰، جم)، ابوعلی مسکویه در بعضی مسائل اخلاقی و تربیتی (ص ۱۴۹، ۱۵۱)، ابن عبدربه در مسائل ادبی و اجتماعی (۳/۱، ۳۱، ۲۷۸، ۱۲۴/۲، جم)، صولی دربارهٔ شعر و شعرا (*الاوراق*، اخبار، ۱۵۶)، و ابوالفرج در مسائل متعدد ادبی (نک: سطور پیشین؛ نیز نک: *الاغانی*، ۱۶۴/۴) آورده‌اند، اشاره کرد (نیز نک: جهشیاری، ۱۷۹، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۰۸-۲۰۹، ۲۳۳، ۲۴۹؛ بیهقی، ابراهیم، ۱۴۰، ۱۵۶، ۵۳۵-۵۳۷؛ خطیب، ۱۵۲/۷، ۱۲۹/۱۴-۱۳۱؛ جاحظ، *البیان*، ۷۵/۱؛ قلقشندی، ۲/۳).

برمکیان ادیب و ادب‌پرور علاوه بر آنکه خود با عطایای ارزنده و حمایتهای بی‌دریغ، گویندگان و نویسندگان را جلب می‌کردند، آن پایگاه اجتماعی و نیز وجاهت و بزرگیشان به گونه‌ای بود که شاعران و نویسندگان برای ملازمت ایشان از یکدیگر سبقت می‌جستند؛ چندان‌که بخش مهمی از ادبیات منظوم و منثور عربی در سدهٔ ۲ق به برمکیان اختصاص یافت. البته ادبیات منثور اعم است از کتب تاریخ و رجال و سیر و اخلاق، یا آثاری که به طور خاص زیر عنوان ادب می‌گنجد، همچون زهر *الآداب* حصری قیروانی (۳۰۳/۱، ۳۱۹، ۳۶۴-۳۶۵)، *ثمار القلوب* ثعالبی (مثلاً ص ۱۶۰-۱۶۱)، *الاغانی* ابوالفرج (مثلاً ۶۵/۳-۶۹، ۷۷، ۸۵-۸۶، ۹۵-۹۶، ۱۰۴)، *عقدالفرید* ابن عبدربه (مثلاً ۲۶۸/۱،

۶۰/۵ـ۷۰)، *المستجاد من فعلات الاجواد* تنوخی (مثلاً ص ۹۳، ۱۱۴، ۱۳۵) و بسیاری دیگر. و البته پیداست که ذکر فضایل برمکیان در این آثار از مبالغهٔ شاعرانه خالی نیست؛ چنانکه ابونواس تمام جهان و جهانیان را در فضل برمکی جمع دیده (نک: جاوید، ۲۱۸)، و مروان بن ابی حفصه فضایل ایشان را بر مکارم سلاطین ترجیح داده (کانپوری، ۲۰۰)، و شاعر دیگری فرزندان یحییٰ را «طبایع چهارگانه» خوانده که حیات آدمی بدانها وابسته است (ابن خلکان، ۲۲۱/۶)، و یزید بن خالد آورده است که خصلت جود اصلاً و مستقیماً از صلب آدم به کف دست فضل برمکی رسیده است (نک: ثعالبی، ۱۶۱). از دیگر شاعرانی که در زمرهٔ ستایشگران برمکیان بودند و ۱٬۱۰۰ تن از آنان تنها به فضل وابستگی داشتند (*مجمل*، ۳۴۳)، می‌توان از بشار بن برد، نصیب الاصغر، کلثوم بن عمرو عتابی، مسلم بن ولید انصاری، ابوقابوس حمیری (حیری)، سلم الخاسر، سعید بن وهب، ابان بن عبدالحمید، ابوالعتاهیه، اصمعی، رقاشی، ابوبصیر و بسیاری دیگر نام برد (نک: ابوالفرج، همان، ۶۸/۳ـ۶۹، ۸۵ـ۸۶، ۹۵، ۲۳/۵، ۱۲۸، ۲۰۶/۱۰، جم، نیز فهرست؛ ابن معتز، ۱۰۰، ۱۳۵، ۱۵۶، ۴۲۱، ۴۲۲؛ ابن عبدربه، ۲۶۸/۱؛ جاحظ، همان، ۵۴۹/۳، *الحیوان*، ۶۳/۳ـ۶۴، ۱۱۷؛ صولی، *الاوراق*، اخبار، ۱۹، ۲۰ـ۲۲، ۸۰، ۸۸، ۱۲۸؛ ابن شاکر، ۱۶۸/۴، ۲۰۵؛ جهشیاری، ۱۵۰ـ۱۵۱، ۱۷۹ـ۱۹۰، جم؛ حصری، ۶۲۰/۲؛ ابن خلکان، ۳۵/۴ـ۳۶، ۲۲۶/۶).

البته بسیاری از این شاعران پس از سقوط برمکیان دم در کشیدند، یا برای خوشامد خلیفه، به هجو و ذم ایشان پرداختند. چنانکه اصمعی که آن مایه جعفر را ستوده بود، گفت که «چون در مجلس برمکیان سخن از شرک رود، چهره‌شان گشاده می‌گردد...» (جهشیاری، ۲۰۶) و شاعر دیگری چنین سرود که پس از جعفر، معبد نوبهار که برمکیان آباد کنندهٔ آن بودند، به وحشت و هراس افتاد (ابن فقیه، چ بیروت، ۴۴۵). بجز اینها شاعرانی چون ابوالهول، حسن بن هانی، سهل بن هارون و ابونواس به هجو این خاندان برخاستند (نک: جاحظ، *البیان*، ۵۴۷/۳ـ۵۴۹، *الحیوان*، ۲۳۹/۱، ۲۶۳؛ ابن معتز، ۱۳۱، ۱۵۴؛ ابن قتیبه، عیون، ۱(۳)/۲۷۳؛ جهشیاری، ۲۱۵). با اینهمه، کسانی هم بودند که به رغم تهدید هارون همچنان برمکیان را می‌ستودند و مکارمشان را به رخ خلیفه می‌کشیدند (نک: خطیب، ۱۵۸/۷؛ بیهقی، ابراهیم، ۲۴۲ـ۲۴۳؛ ابن خلکان، ۳۴۰/۱؛ ثعالبی، ۱۶۰) و چندان فشار آوردند تا سرانجام هارون دست برداشت و بدین‌سبب، انبوهی شعر در رثای ایشان انشا شد (ابن طقطقی، ۱۹۹ـ۲۰۰) که به تقریب برابر مدایح ایشان است. چه، معتقد بودند که «مرثیت ایشان نیز تفاخر دارد بر دیگر مراثی، زیرا که شاعران مرثیت تقرّب را گویند و طمع، و برامکه را نه کس ماند و نه چیز، از سوز دل و جگر گفتند» (*مجمل*، ۳۴۸).

برمکیان در ادب فارسی: ذکر برمکیان و فضایل و خصایل ایشان، این خداوندان عقل و کفایت، در ادبیات منظوم و منثور فارسی نیز به فراوانی دیده می‌شود. گذشته از منابع تاریخی، منابع دیگری نیز همراه با اخبار این خاندان، به ذکر بسیاری از جنبه‌های اخلاقی و سیاسی آنان پرداخته، و آنها را به عنوان نمونه‌ای برجسته در سیاست عملی و نظری عرضه کرده‌اند. از آن میان، می‌توان به آثاری چون *سیاست‌نامه* (نظام‌الملک، ۲۳۵ـ۲۴۰) و *جوامع الحکایات* (عوفی، ۵۲/۳ـ۵۴، ۱۸۳ـ۱۸۴، جم) یاد کرد. به علاوه دسته‌ای از آثار داستانی تاریخی در ادبیات فارسی نیز به برمکیان اختصاص یافته، و چنین پیداست که درگذر ایام، غبار افسانه چهرهٔ تاریخی برمکیان را در این آثار فرا گرفته، و این داستانها همچون ابومسلم نامه‌ها، حمزه‌نامه‌ها و زمجی‌نامه‌ها به شکل روایات داستانی عامیانه رواج داشته است و کتابهایی چون *اخبار برمکیان*، *تاریخ برامکه*، *اخبار آل برمک و اکرام الناس* از آن جمله‌اند.

در ادبیات منظوم فارسی، شاعرانی که اخلاق و مکارم ایشان را تصویر کرده‌اند، دولت ناپایدار آنان را شاهدی برای بی‌وفایی دنیا گرفته، و از جود و کرم و پاکدلی ایشان سخن رانده‌اند؛ چنانکه خاقانی به مقایسهٔ برخی از ممدوحان خود با برمکیان پرداخته (ص ۲۴، ۴۱، ۸۳، ۱۲۴، ۵۱۳، ۷۰۲)، و انوری در شکایت از روزگار، از آنان یاد کرده است (ص ۵۱۷). ابن یمین نیز عقل را تشریف پوشِ برمکیان، و خاندان ایشان را «شهاب دولت و دین در کرم» خوانده است (ص ۱۰، ۱۲۱، ۴۷۱، ۵۴۶). منوچهری (ص ۱۲۹) و سعدی (ص ۹۶) از زر جعفری یاد کرده، ادیب صابر سیرت و سیما و خصلت برمکیان را ستوده (ص ۱۱۳، ۳۰۰)، ابوالفرج رونی (ص ۱۷۹) و عثمان مختاری (ص ۶۴۸) از سخاوت ایشان سخن رانده‌اند (نیز نک: شاه نعمت‌الله، ۵۰۰؛ سنایی، ۲۱، ۳۲۸؛ ظهیر فاریابی، ۳۳؛ فرخی، ۱۵۱، ۲۲۶؛ معزی، ۴۹، ۱۲۹، ۳۸۷، ۳۹۴، ۴۴۸، ۵۰۸). زر جعفری که در بعضی ابیات آمده، مسکوک طلا با عیاری عالی بوده که شاید جعفر برمکی آن را خاص خویش و برای صله‌های گرانی که می‌داد، ضرب می‌کرده است. این مسکوک چنان شهرتی داشته که در ادب فارسی واژهٔ «جعفری» گاه به طور مطلق بر مسکوکات عالی عیار اطلاق می‌گردیده است (مثلاً نک: فرخی، ۳۴۲).

برمکیان و نهضت علمی: بسیاری از حرکتها و پایگاههای ظهور آن فرهنگ و تمدنی که در سدهٔ ۴ق/۱۰م یکی از بلندترین قله‌های مدنیت انسان را پدید آورد، نهضتهای علمی و نهادهایی بود که از اواسط سدهٔ ۲ق و غالباً به دست برمکیان تأسیس شد؛ از آن جمله نهضت ترجمه را باید نام برد. بعضی قراین حاکی از آن است که هستهٔ اصلی کتابخانه، و مرکزی که بعداً خزانة الحکمه یا بیت‌الحکمه نام گرفت، در همین روزگار به دست یحییٰ برمکی بنیاد شد (مثلاً نک: حبیبی، «سهم...»، ۲۴۳ـ۲۴۴). گفته‌اند که یحییٰ اول کسی بود که به اندیشهٔ ترجمهٔ کتاب *المجسطی* افتاد و گروهی را مأمور این کار کرد، اما ترجمهٔ آنها وی را خوش نیامد و ابوحسان و سلم، رئیس بیت‌الحکمه را بدان کار گماشت (ابن ندیم، ۳۲۷؛ قفطی، *تاریخ الحکماء*، ۹۷ـ۹۸). چند کتاب کهن دیگر از آثار یونانی چون زیج بطلمیوس برای محمد بن یحیی بن خالد ترجمه یا تفسیر شد (ابن ندیم، ۳۰۵) و بطریق اسکندریه نیز کتابی در کشاورزی

به دستور یحییٰ به عربی ترجمه کرد (ضیف، ۱۱۲). برمکیان علاوه بر آثار یونانی، به ترجمهٔ آثار ایرانی نیز اهتمام خاص داشتند. فضل بن سهل کتابی از فارسی به عربی بازگردانید که یحییٰ را از روانی و رسایی آن ترجمه و تیز فهمی مترجم بسیار خوش آمد (جهشیاری، ۲۳۰). کتاب *کلیله و دمنه* هم در ۱۶۵ق به دستور برمکیان به قلم عبدالله بن هلال اهوازی دوباره ترجمه شد و پس از آن سهل بن نوبخت و ابان بن عبدالحمید از روی آن *کلیله و دمنه* را منظوم ساختند (ابن ندیم، ۱۳۲؛ ابن معتز، ۲۰۴؛ خطیب، ۴۴/۷ـ ۴۵؛ ابوالفرج، *الاغانی*، ۱۷۹/۲۰). اعضای خاندان نوبختی از همین زمان به ترجمهٔ آثار ایرانی به عربی پرداختند (ابن ندیم، ۳۰۵، ۳۳۳) و کسانی چون محمد بن جهم برمکی، زادویه بن شاهویه، بهرام بن مردانشاه، موسی بن عیسیٰ کروی و عمربن فرّخان از دیگر مترجمان این روزگار و وابسته به برمکیانند (همو، ۳۰۵).

ترجمهٔ آثار هندی و هندشناسی هم از زمینه‌های مورد علاقهٔ برمکیان بود. ابن ندیم (ص ۴۰۹) کتابی با عنوان *مذاهب الهند* به عربی می‌شناخته که حاصل تحقیقات دانشمندی بوده است که یحییٰ برمکی او را برای تحقیق در ادیان هند بدانجا فرستاده بود. افزون بر آثار هندی، دانشمندان این سرزمین نیز از پشتیبانی برمکیان برخوردار بودند؛ چنانکه وقتی یحییٰ و فرزندانش بیمارستانی در بغداد برآوردند، ریاست آن را به پزشک هندی، ابن دهن دادند که خود از مترجمان آثار هندی به عربی بود (همو، ۳۰۵). کسانی چون منکه، بازیکر، قلبرقل و سندباذ هم از پزشکانی بودند که به دعوت برمکیان از هند به عراق آمدند (جاحظ، *البیان*، ۶۴/۱). یحییٰ همچنین کسی را برای تحقیق در داروهای هندی و تهیهٔ آنها به آنجا فرستاد (ابن ندیم، ۴۰۹). کتابهای سسرد در طب ترجمهٔ منکه، *السموم* شاناق چاناکیه، وزیر چندراگوپتا از ترجمهٔ پهلوی آن به قلم ابوحاتم بلخی برای یحییٰ برمکی (همو، ۳۰۵، ۳۶۰؛ جاحظ، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۷۴؛ زیدان، ۱۷۵/۳)، از دیگر کتب هندی است که به عربی ترجمه شد. صالح بن بهله هم از پزشکان هندی و مورد حمایت برمکیان بود که شهرت بسیار یافت و طب هندی بیشتر توسط او در عراق شناخته گردید (ابن ابی اصیبعه، ۴۷۵ـ۴۷۶؛ زیدان، همانجا). بختیشوع پزشک برجستهٔ جندی شاپوری را نیز یحییٰ در ۱۷۱ق به بغداد فراخواند (ابن ابی اصیبعه، ۱۸۶ـ۱۸۷). بعداً پسر او جبرئیل نیز با حمایت یحییٰ یا جعفر برمکی مقام و ثروتی بسیار یافت و همواره به برمکیان وفادار ماند (جهشیاری، ۲۲۶ـ۲۲۷).

یحییٰ برمکی، چنانکه مشهور است، در نجوم دستی قوی داشت و گفته‌اند که همه ساله منجمان به خدمت او می‌رسیدند و به استخراج احکام آن سال می‌پرداختند (*اخبار برمکیان*، گ ۱۲۲ ب). بعضی از اعضای خاندان نوبختی، و نیز عمر بن فرخان طبری از جمله منجمانی بودند که با تشویق و حمایت یحییٰ به کار ترجمه اشتغال داشتند. عمر بن فرخان بر ۴ مقالهٔ بطلمیوس تفسیری نوشت و کتاب *المحاسن* را تألیف کرد. پسر او، ابوبکر محمد نیز از مشاهیر و منجمان و مؤلفان این فن بود (حبیبی، همان، ۲۴۴). افزون بر آنکه ابن ندیم (ص ۴۱۹) یحییٰ را در زمرهٔ فیلسوفان و در ردیف حکمای هند و ایران و یونان قرار داده، در منابع از مجالس متعددی سخن رفته است که وی برای بحث و بررسی و مناظره در مسائل کلامی و عقلی برپای می‌داشت. در این انجمنها کسانی چون ابراهیم نظّام، ابوالهذیل علاف شیخ معتزلهٔ بصره، هشام بن حکم متکلم مشهور شیعی و علی بن میثم متکلم امامیه و ابومالک حضرمی فراهم می‌آمدند. مسعودی آورده است که در این مجالس اصحاب ادیان، آراء و فرق مختلف شرکت می‌جستند (*مروج*، ۳۷۰/۳ـ۳۷۲؛ ابن‌ندیم، ۲۲۳؛ کانپوری، ۱۶۲). در همین‌زمان مترجمانی چون سلّام و ابرش به تشویق یحییٰ، به ترجمهٔ بعضی کتابهای فلسفی همچون *سماع طبیعی* ارسطو پرداختند (ابن ندیم، ۳۰۴).

در کنار نهضت ترجمه، نخستین تألیفات در زمینه‌های مختلف علوم نیز در همین دوره آغاز شد. چنانکه گفته‌اند: ابومحمد یحیی بن مبارک عدوی کتاب *النوادر*، و علان شعوبی کتاب *المیدان فی المثالب* را برای برمکیان نگاشت (همو، ۵۶، ۱۱۸). علاقهٔ یحییٰ به مباحث عقلی چنان بود که وقتی عتابی معتزلی مورد خشم هارون واقع شده، به یمن گریخت، یحییٰ سخنان و آراء او را بر خلیفه خواند و او را واداشت تا عتابی را به بغداد بخواند و امین و مأمون را با اندیشه‌های او آشنا گرداند (جهشیاری، ۲۳۳). این چیزها و آنچه مأمون در خانهٔ برمکیان و تحت سرپرستی ایشان فرا گرفت، در ایجاد محیط علمی پرشکوهی که بعدها پدید آمد، بی‌گمان بیشترین تأثیر را داشت.

سکه‌های برمکیان: سکه‌های متعددی از یحییٰ، فضل و جعفر برمکی در دست است که تاریخ روی آنها موجب بعضی اختلافها دربارهٔ ادوار حکومت و وزارت برمکیان شده است. مثلاً سکه‌ای با تاریخ ۱۷۶ق ضرب محمدیهٔ ری به نام جعفر وجود دارد که مایلز (ص 61-60) بدین دلیل که جعفر در این تاریخ حکومت مصر داشته است، آن را اصیل نمی‌داند؛ اما وی توجه نداشته که حکومت جعفر بر مصر به آن معنی نبوده است که خود وی در آن دیار مقام گرفته، بلکه می‌دانیم که امور آنجا را از طریق نایبان خود راه می‌برده است (نک: سطور پیشین). چنانکه سکهٔ دیگری به نام جعفر با تاریخ ۱۸۱ق ضرب شام در دست است و بی‌گمان او در این تاریخ حاکم آنجا نبوده، و می‌دانیم که از ۱۸۰ق ریاست نگهبانان هارون را در دست داشته است (طبری، ۲۶۶/۸). همچنین سکه‌های دیگری با تاریخ ۱۷۹ق در بغداد، ۱۸۰ق در زرنج و ۱۸۲ق در مصر همه به نام جعفر وجود دارد. زامباور (ص ۶) که جعفر را از ۱۷۷ق وزیر هارون دانسته، به همین سکه‌ها استناد کرده است و گویا مایلز (ص 61) که وی را در ۱۷۰ و ۱۷۶ق وزیر خوانده، نیز به این سکه‌ها نظر داشته است. در حالی که می‌دانیم جعفر سالیان درازی، در کنار حکومتهای رسمی بر ایالات قلمرو خلافت، ریاست دارالضربها را در دست داشته، و ذکر نام او بر سکه‌ها به همین دلیل است. مقریزی (*شذور*...، ۱۸ـ۱۹) آورده است که چون هارون ریاست دارالضربها را به جعفر داد، بر سکه‌های ضرب بغداد و ری نام او را نقش کرد و او اول

خلیفه‌ای بود که وظیفهٔ نظارت مستقیم بر عیار سکه‌ها را به دیگری واگذاشت و جعفر اول کسی بود که این مرتبت یافت. سکه‌ای با تاریخ ۱۷۶ق ضرب محمدیهٔ ری که بر روی آن «علیٰ یدی جعفر بن یحییٰ» نقش شده، مؤید همین معنی است.

به هر حال برخی سکه‌های برمکیان بدین قرار است: دو سکه با تاریخهای ۱۵۳ و ۱۶۷ق، هر دو ضرب محمدیه، به نام فضل بن یحییٰ (مایلز، 35,46)؛ ۳ سکهٔ مورخ ۱۸۰، ۱۸۱ و ۱۸۲ق ضرب محمدیه به نام جعفر (لین پول، شم 198 ,197 ,196؛ مایلز، .38 ff). سکهٔ با تاریخ ۱۸۱ق دینار طلاست؛ دو سکه با تاریخهای ۱۷۲ و ۱۷۳ق ضرب محمدیه به نام یحیی بن خالد (همو، 55؛ لین پول، شم 193)؛ دو سکهٔ دیگر به نام جعفر با تاریخهای ۱۷۹ و ۱۸۴ق که محل ضرب اولی بغداد است و محل ضرب دومی دانسته نیست (همو، شم 212 ,152)؛ یک سکه با تاریخ ۱۸۰ق ضرب محمدیه به نام محمد بن یحییٰ که زیر آن نام جعفر آمده (مایلز، 68)؛ و سکه‌ای با تاریخ ۱۷۹ق ضرب محمدیه با نقش «فی ولایة محمد بن یحییٰ» که مایلز حدس زده که مراد از او، محمد بن یحیی بن حارث بن شقیر است که در این تاریخ، حاکم ری بوده است (ص 67).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ همو، اللباب، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ ابن ازرق کرمانی، عمر، «اخبار البرامکة»، شذرات من کتب مفقودة فی التاریخ، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ همو، «تاریخ آل برمک» (نک: مد شفر)؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن حوقل، محمد، صورة‌الارض، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، ج ۱، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م، ج ۲، قاهره، لجنة البیان العربی؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳-۱۹۷۴م؛ ابن طقطقی، محمد، الفخری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۰- ۱۹۴۸م؛ ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۰ق؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، مسالک الابصار، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ ابن فقیه، احمد، البلدان، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ همو، همان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله، عیون الاخبار، قاهره، ۱۹۶۳م؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن معتز، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمدفراج، قاهره، ۱۳۷۵ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن یمین، محمود، دیوان، به کوشش حسینعلی باستانی‌راد، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ابوعلی مسکویه، احمد، الحکمة الخالدة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۹۵۵-۱۹۵۷م؛ همو، مقاتل الطالبیین، به کوشش احمد صقر، بیروت، دارالمعرفه؛ ابوالفرج رونی، دیوان، به کوشش محمود مهدوی دامغانی، مشهد، ۱۳۴۷ش؛ ابونواس، دیوان، به کوشش اوالد واگنر، قاهره، ۱۹۷۲م؛ اتلیدی، محمد دیاب، اعلام الناس فیما وقع للبرامکة مع بنی العباس، قاهره، ۱۳۷۴ق؛ اخبار برمکیان، ترجمهٔ کهن از ضیاء برنی، نسخهٔ خطی لاهور، دانشگاه پنجاب؛ اخبار الدولة العباسیة، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ادیب صابر ترمذی، دیوان، به کوشش محمدعلی ناصح، تهران، ۱۳۴۳ش؛ اربلی، علی، کشف الغمة، به کوشش ابراهیم میانجی، تبریز، ۱۳۸۱ق؛ الامامة و السیاسة، منسوب به ابن قتیبه، بیروت، ۱۳۷۸ق؛ انوری، محمد، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اولیاءالله آملی، محمد، تاریخ رویان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بارتولد، و. و.، «جغرافیای تاریخی»، گزیدهٔ مقالات تحقیقی، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، خلیفه و سلطان، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بدران، عبدالقادر، تهذیب تاریخ دمشق الکبیر ابن عساکر، بیروت، دارالمسیره؛ بدلیسی، شرف‌خان، شرف‌نامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۷ق؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بلخی، عبدالله، فضایل بلخ، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بلعمی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بووا، لوسین، برمکیان، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیة، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، ابراهیم، المحاسن و المساوی، بیروت، ۱۳۸۰ق؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ق؛ تاریخ برامکه، به کوشش عبدالعظیم قریب گرگانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ تحفه، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۱ش؛ تنوخی، محسّن، المستجاد، به کوشش محمد کردعلی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ همو، نشوار المحاضرة، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۳م؛ ثعالبی، عبدالملک، ثمار القلوب، قاهره، ۱۹۰۸م؛ جاحظ، عمرو، البیان و التبیین، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸م؛ همو، التاج، به کوشش احمد زکی، قاهره، ۱۳۳۲ق؛ همو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ جاوید، احمد، «نفوذ برمکیان در ادبیات فارسی»، عابدی نامه، دهلی، ۱۹۹۰م؛ جواد، مصطفیٰ، «نکبة البرامکة»، الرسالة، قاهره، ۱۳۵۲ق، شم ۲۷؛ جهشیاری، محمد، الوزراء و الکتّاب، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ حبیبی، عبدالحی، تاریخ افغانستان بعد از اسلام، کابل، ۱۳۴۵ش؛ همو، حاشیه بر فضایل بلخ (نک: هم، بلخی)؛ همو، «سهم برمکیان بلخی»، آریانا، کابل، ۱۳۴۴ش، س ۲۳، شم ۵ و ۶؛ حدود العالم، به کوشش مینورسکی و دیگران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حصری، ابراهیم، زهرالآداب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ حمزهٔ اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، برلین، ۱۳۴۰ق؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش جهانگیر منصور، تهران، ۱۳۷۵ش؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، دستورالوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ دقیقی، محمد، دیوان، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، اساطیر؛ دمیری، محمد، حیاة‌الحیوان الکبریٰ، قاهره، ۱۹۶۳م؛ رابینو، ی. ل.، سفرنامهٔ مازندران و استراباد، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ زامباور، نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۵ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، دو قرن سکوت، تهران، ۱۳۳۶ش؛ زیدان، جرجی، تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۳، بیروت، دارمکتبة الحیاة، ج ۴، قاهره، ۱۹۵۸م؛ سعدی، کلیات، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سنایی، دیوان، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ شابشتی، علی، الدیارات، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ق؛ شاه نعمت‌الله ولی، کلیات دیوان، به کوشش م. درویش، تهران، ۱۳۴۱ش؛ شیخ مفید، الارشاد، قم، ۱۴۱۳ق؛ صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایرانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صولی، محمد، ادب الکتّاب، به کوشش محمد بهجت اثری، قاهره، ۱۳۴۱ق؛ همو، الاوراق، اخبار الشعراء المحدثین، به کوشش هیورث دن، بیروت، ۱۹۷۹م؛ همو، همان، اشعار اولاد الخلفاء و اخبارهم، به کوشش هیورث دن، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ضیف، شوقی، تاریخ الادب العربی، العصر العباسی الاول، قاهره، ۱۹۷۶ق؛ طبری، تاریخ؛ ظهیر فاریابی، دیوان، به کوشش هاشم رضی، تهران، کاوه؛ عوفی، محمد، جوامع الحکایات، به کوشش امیر بانو مصفا و مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۵۳ش؛ غزالی، محمد، نصیحة الملوک، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ فخرالدین رازی، «تاریخ الدول»، الانیس المفید للطالب المستفید، به کوشش سیلوستر دوساسی، پاریس، ۱۲۱۴ق؛ فرخی سیستانی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ فوشه، آلفرد، «ناواویهاراه»، آریانا، کابل، ۱۳۲۶ش، س ۵، شم ۱۲؛ قزوینی، زکریا، آثارالبلاد، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ قفطی، علی، انباه الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق؛ همو، تاریخ الحکماء، اختصار زوزنی، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشیٰ، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ کانپوری، محمد، برمکیان، ترجمهٔ مصطفیٰ طباطبایی و رام. ه. بودراجا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کوفی، علی، فتح‌نامه، دهلی، ۱۹۳۹م؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، چ سنگی؛ مجمل التواریخ و

القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، کلالهٔ خاور؛ مختاری، عثمان، *دیوان*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ معزی، محمد، *دیوان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ معین، محمد، *مزدیسنا و ادب فارسی*، به کوشش مهیندخت معین، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۹م؛ مقریزی، احمد، *شذور العقود فی ذکر النقود*، به کوشش محمدعلی بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۷ق؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، دارالغرب الاسلامی؛ منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد ابن محمد بن نصر قباوی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیاست‌نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نظامی گنجوی، *کلیات دیوان*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ *وندیداد*، ترجمهٔ هاشم رضی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ هدایت، رضاقلی، *فرهنگ انجمن آرا*، تهران، چ سنگی، ۱۲۸۸ق؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ـ۱۳۳۹ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ همو، *تاریخ*، نجف، مطبعة المرتضویه؛ همو، همان، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ نیز:

Bailey, H. W., «Iranica», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1974, vol. XI; Bosworth, C. E., «Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Kirmānī and the Rise of the Barmakides», ibid, 1994, vol. LVII(2); Gibb, H. A. R., *The Arab Conquests in Central Asia*, London, 1923; Kennedy, H., «The Barmakid Revolution in Islamic Government», *Pembroke Papers*, 1990, vol. I; Lane Poole, S., *The Coins of the Eastern Khaleefehs*, London, 1875; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Miles, G., *The Numismatic History of Rayy*, New York, 1938; Schefer, Ch., *Chrestomathie persane*, Amsterdam, 1976; Sourdel, D., *Le Vizirat ʿAbbāside*, Damascus, 1959.

صادق سجادی

بِزمه، نک: میانمار.

بَرنابا، لقب یکی از نخستین مبلغان مسیحی که نگارش رساله و انجیلی به همین نام به او منسوب است. نام اصلی او یوسف یا یوزس[1] بوده، و چنانکه در کتاب اعمال رسولان (۴:۳۶) آمده است، برنابا لقبی بود که رسولان به او دادند و مؤلف کتاب آن را «ابن الوعظ» معنی می‌کند. عده‌ای «نابا» را برگرفته از «نِوَحَة» آرامی گرفته‌اند که به معنی «تسکین و تسلیت» است. برخی هم آن را مشتق از «نبأ» و به معنی «نبوت» دانسته‌اند و در این صورت به معنای «فرزند نبوت» است که در زبانهای سامی مفهوم آن آورندهٔ نبوت است. برخی از محققان اصل این واژه را «بارنبو»ی آرامی ــ که در کتیبه‌های سوریه آمده، و به معنای «پسر ایزدِ نبو» است ــ دانسته‌اند، اما این قول مردود دانسته شده است؛ زیرا بعید به نظر می‌آید که رسولان لقبی را که به یکی از ایزدان مشرکان تعلق داشته است، به برادر دینی خود داده باشند (کلارک، I/714؛ داگلس، 133).

برنابا اهل قبرس و از خانواده‌ای یهودی و از سبط لاوی بود (اعمال، همانجا)، و چون به جمع پیروان عیسیٰ مسیح (ع) پیوست، همچون دیگر گروندگان (همان، ۲:۴۴ـ ۴۵) زمین خود را فروخت و بهای آن را به جامعهٔ اولیهٔ مسیحی تقدیم کرد (همان، ۴:۳۶ـ۳۷).

دربارهٔ برنابا گفته شده که مردی نیک و سرشار از روح‌القدس و ایمان بوده است (همان، ۱۱:۲۴) و به پایمردی او بود که رسولان، پولس را به جمع ایمان‌داران پذیرفتند (همان، ۹: ۲۶ـ۲۷) و چون او را برای یاری نوایمانان به انطاکیه فرستادند، به طرسوس رفت و پولس را برای این کار با خود به همراه برد و با هم یک سال در آن سامان به وعظ و تبلیغ پرداختند، و در نتیجهٔ فعالیت آنان گروه کثیری به مسیحیت گرویدند. گفته شده است که عنوان «مسیحی» نخستین‌بار بر این گروه اطلاق شد. این مسیحیان برای یاری به هم‌کیشان نیازمند خود هدایایی را به دست برنابا و پولس به اورشلیم فرستادند (همان، ۱۱:۲۲ـ۳۰، ۱۲:۲۵). دو رسول به هنگام بازگشت، یوحنا مرقس را که عموزادهٔ برنابا (کولسیان، ۴:۱۰)، و به قولی خواهرزاده‌اش (کیتو، 135؛ بستانی) بود، با خود به انطاکیه بردند (اعمال، همانجا)؛ سپس به دلالت و اشارت روح‌القدس برای تبلیغ رهسپار شهرهای قبرس و آسیای صغیر شدند، اما یوحنا مرقس در اثنای سفر آنان را ترک کرد و به اورشلیم بازگشت (همان، ۱۳:۱۴).

در این سفرها نقش برنابا کم‌رنگ‌تر می‌شود و رفته‌رفته بر جایگاه محوری پولس تأکید بیشتری می‌رود. پس از مدتی تبلیغ در شهرهای مختلف سرانجام، دو رسول به انطاکیه بازگشتند و مدتی در این شهر ماندند (همان، ۱۴:۲۶ـ۲۸). در همین احوال، میان ایشان و مبلغانی که از یهودیه به انطاکیه آمده بودند، بر سر مسائل مربوط به دعوت غیریهودیان مناقشه‌ای درگرفت. پولس و برنابا به نمایندگی از دیگران برای طرح دعوا به اورشلیم، نزد رسولان رفتند و رسولان آنچه را پولس و برنابا می‌گفتند، بر صواب دانستند (همان، ۱۵:۱ـ۳۵). پس از چندی این دو رسول بر آن شدند که به سفر تبلیغی به همان شهرهایی که پیش‌تر رفته بودند، بروند، اما پولس با همراه بردن یوحنا مرقس مخالفت ورزید و میانشان جدایی افتاد و برنابا و مرقس به قبرس رفتند (همان، ۱۵:۳۶ـ۴۱). پس از آن، دیگر در «اعمال» ذکری از برنابا به میان نمی‌آید. پولس در دو رساله‌اش از برنابا یاد می‌کند: در قرنتیانِ اول (۹:۶) از اینکه تنها او و برنابا در میان رسولان باید برای تأمین مخارج خود کار کنند، شکوه می‌کند، و در غلاطیان (۲:۱۱ـ۱۴) به برنابا خرده می‌گیرد و او را از اینکه به تقلید از پطرس از هم‌سفرگی با «مسیحیان غیریهودی[2]» تن‌زده است، ملامت می‌کند.

تاریخ وفات برنابا دقیقاً معلوم نیست، ولی اگر مرقس پس از وفات او به پولس پیوسته باشد، زمان درگذشت او را باید پیش از سالهای ۶۳ و ۶۴م دانست (کیتو، همانجا). بجز «نامهٔ اعمال»، «رساله» و *انجیل برنابا* (نک: دنبالهٔ مقاله)، نگارش چند رسالهٔ دیگر از جمله «رساله به عبرانیان» هم به او نسبت داده شده که البته صحت این انتساب مورد تردید است (مول، 191؛ «فرهنگ کلیسا...[3]»، 134؛ *آمریکانا*). همچنین، روایاتی که از سنگسار شدن وی در سالامیس قبرس و به خاک‌سپاری

1. Joses 2. Gentiles 3. *The Oxford ...*

مخفیانه اش به دست مرقس، و نیز راهنمایی شدن اسقفی در خواب پس از ۴ قرن به محل دفن او، و همچنین نسبت دادن انجیلی به او، همگی متعلق به پس از سدۀ ۶م است (بستانی).

در تفاسیر و تواریخ اسلامی هم در این باب می‌توان اشاراتی یافت. منابع کهن‌تر اسلامی، انطاکیه را همان «قریه»ای دانسته‌اند که در سورۀ یس (۱۳/۳۶) آمده است، و از دو رسول و رسول سومی که آن دو را تأیید کرد، نام برده‌اند. گواینکه در این نامها اتفاق‌نظری وجود ندارد و از برنابا هم یادی نمی‌شود (نک: مسعودی، ۷۹/۱- ۸۰؛ طبرسی، ۶۵۴/۸- ۶۵۵؛ ابوالفتوح، ۲۶۶/۹- ۲۷۱؛ ابن اثیر، ۳۶۴/۱- ۳۶۵). اما برخی از منابع متأخر این داستان را تقریباً مطابق با مُفاد رسالۀ اعمال نقل کرده‌اند و برنام برنابا و همراهش تصریح دارند و این حکایت را با وجود تفاوتهایی که با *قرآن* دارد، موضوع آیات ۱۳ تا ۳۰ سورۀ یس (۳۶) به شمار می‌آورند (شعرانی، ۲۶۶/۹، ۲۶۹؛ سپهر، ۷۷/۱-۸۳).

«اعمال برنابا»، از جمله متون آپوکریفایی (نوشته‌های غیررسمی) متأخر است که تاریخ نگارش آن به سدۀ ۵م بازمی‌گردد. این کتاب که آشکارا مبتنی بر «کتاب اعمال رسولان» رسمی و موجود در عهد جدید است، شرحی از سفرهای تبلیغی پولس و برنابا و اختلاف آنها بر سرِ به‌همراه بردن مرقس است، و پس از جدا شدن پولس از برنابا، به‌شرح سفرهای برنابا و شهادت او در قبرس می‌پردازد. کتاب «اعمال برنابا» کمتر از متون آپوکریفایی مشابه مبالغه‌آمیز است و در واقع ادامۀ تخیلی کتاب «اعمال رسولان» شمرده می‌شود (*آمریکانا*؛ *دائرةالمعارف...*).

«رسالۀ برنابا»: هویت، زمان و مکان زندگی نگارندۀ این رساله را نمی‌توان دقیقاً تعیین کرد. کلمنس اسکندرانی (د ۲۱۵م)، اُریگنس (د ۲۵۳ یا ۲۵۴م) و ائوسبیوس (د ۳۳۹م) از این رساله نقل قول کرده، و مؤلف آن را برنابا دانسته‌اند («فرهنگ زندگی نامه‌ها...[1]»، 98؛ «دائرة المعارف جدید...[2]»، II/103). اما با آنکه در آغاز و انجام رساله نام برنابا آمده است، چون در متن آن از ویرانی و تجدید بنای «هیکل» سخن می‌رود، تاریخ کتابت آن باید حدود سال ۱۳۰م و پس از وقایع مربوط به نخستین قیام یهودیان بر ضد روم و سپس بازسازی معبد باشد و بر این اساس دیگر نمی‌توان برنابای رسول را ــ که در حدود سال ۶۴م درگذشته بود ــ نویسندۀ آن به شمار آورد. محل نگارش رساله را نیز با توجه به سبک و سیاق تأویلی آن، متعلق به حوزۀ فرهنگی اسکندریه دانسته‌اند («فرهنگ زندگی‌نامه‌ها»، 99-98؛ بستانی؛ *دائرةالمعارف*؛ «دائرة المعارف جدید»، همانجا).

«رسالۀ برنابا» را در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان متشکل از دو قسمت دانست: قسمت اول عمدتاً از لزوم تأویل عهد عتیق سخن می‌گوید. از نظر نویسنده بسیاری از اقوال و احوال انبیا و احکامی که در آنجا آمده است، بر ظهور مسیح(ع) اشاره دارد و نباید معنای ظاهری آنها را در نظر گرفت. یهودیان نفهمیده‌اند که احکام قربانی، ختنه و خوراکیها در حقیقت به چه معناست و از این احکام تنها صورت ظاهر آنها را اختیار کرده‌اند و به همین سبب است که مطرود و مردود شده‌اند. قسمت دوم که متشکل از ۴ باب پایانی است، از دو طریق نور و تاریکی سخن می‌گوید. راه نور مبتنی بر مهر، فروتنی و پاکی، و طریق تاریکی راه بت‌پرستی، تزویر و خود بزرگ‌بینی است (شونفیلد، 212-211؛ «فرهنگ زندگی‌نامه»، 101-99؛ گرنت، 102؛ نیز نک: «دائرة المعارف جدید»، همانجا). از این رساله تا سدۀ ۱۹م چندین نسخۀ ناقص وجود داشت، اما در اواسط این سده نسخۀ کاملی از آن که به زبان یونانی است، در «مجموعۀ سینایی[3]» به دست آمد. همچنین در ۱۸۷۵م نسخه‌ای لاتین از این رساله، متعلق به سده‌های ۲ و ۳م نیز در قسطنطنیه کشف شد که گویا کهن‌ترین نسخۀ «رسالۀ برنابا» است (بستانی؛ *آمریکانا*).

انجیل برنابا: نام این *انجیل* در آثار برخی از نویسندگان سده‌های نخستین میلادی و به خصوص در فرمانی موسوم به «فرمان گلاسیوسی[4]» که ظاهراً از طرف پاپ گلاسیوس اول (۴۹۲-۴۹۶م) دربارۀ فهرستی از کتابهای ممنوع مسیحی صادر شده، آمده است. گذشته از آنکه برخی در اصالت این فرمان تردید کرده‌اند، حتیٰ با فرض درستی آن، امروزه هیچ امکانی برای دانستن محتوای این *انجیل* که احتمالاً از انجیلهای گنوسی بوده است، وجود ندارد (رگ، مقدمه، 14؛ سعادت، ۲۷۴؛ *آمریکانا*؛ «دائرة المعارف جدید»، VI/314-315). اما *انجیل برنابا*ی موجود گزارشی از زندگی و تعالیم عیسیٰ(ع) است که با آنچه در انجیلهای رسمی مسیحیت آمده، تفاوتهای عمیقی دارد. از زمان کشف و شناسایی این *انجیل* مناقشات فراوانی دربارۀ زمان و مکان تألیف، و هویت و دین مؤلف، و محتوای این کتاب درگرفته است. تاکنون دو نسخۀ خطی از آن، یکی به ایتالیایی و دیگری به اسپانیایی، شناسایی شده است. متن کامل نسخۀ اسپانیایی امروزه در دست نیست، اما جرج سیل (۱۶۹۷-۱۷۳۶م) گویا یکی از نخستین کسانی است که از آن سخن گفته است. او علاوه بر آنکه در «پیش‌گفتار» ترجمۀ *قرآن* خود (ص 10-9) و در بخش «مباحث مقدماتی» ضمیمۀ آن، به این *انجیل* اشاره می‌کند (ص 58)، در ترجمۀ خود نیز که چاپ نخست آن در ۱۷۳۴م منتشر شد، در دو جا، بخشهایی از این *انجیل* را آورده است: یکی ذیل آیۀ ۵۵ سورۀ آل عمران(۳)، که ترجمۀ انگلیسی بخشی از فصل ۲۲۰ این *انجیل* را آورده، و دیگری، در ذیل آیۀ ۲۲ سورۀ اعراف (۷) که جملاتی از فصل ۴۱ را به همان زبان اسپانیایی و عیناً از نسخۀ مذکور نقل کرده است (نک: ص 106 ,38). این نسخۀ اسپانیایی بعدها به انگلیسی ترجمه شد.

برپایۀ مقایسه‌ای که در ۱۹۷۴م میان این نسخه و ترجمۀ ایتالیایی آن شده است، چنین به نظر می‌رسد که این دو متن به طور کامل یکسان

---

1. *A Dictionary*... 2. *New Catholic*... 3. Codex Sinaiticus 4. The Gelasian Decree

نبوده‌اند. اما به رغم اختلافات موجود، مطالب آنها بسیار به هم نزدیک و جز در موارد جزئی بسیار به هم شبیهند (نک: رگ، مقدمه، 65-51؛ نیز سعادت، ۲۵۳- ۲۵۵؛ برای توضیح بیشتر دربارهٔ متن اسپانیایی، نک: سیل، 11؛ رگ، مقدمه، 15-12؛ سعادت، ۲۵۷-۲۶۲).

متن ایتالیایی، یگانه نسخهٔ کامل این *انجیل* است که در ۱۷۰۹م در آمستردام شناخته شد و در ۱۷۱۸م به جهانیان معرفی گردید (رگ، مقدمه، 71-67). این نسخه سرانجام در ۱۷۳۸م به کتابخانهٔ سلطنتی وین در اتریش انتقال یافت و هم‌اکنون نیز در آنجا قرار دارد (همو، مقدمه، 10).

این نسخه در ۲۲۵ برگ، یک مقدمه و ۲۲۲ فصل است. ۲۷ فصلِ نخست دارای عنوان و بقیهٔ فصول دارای شماره، اما بدون عنوانند. در مقدمه، پسرِ خدا دانستن عیسیٰ(ع) و ترک ختنه و خوردن گوشت نجس مایهٔ گمراهی به شمار رفته است. فصول ۱ تا ۹ به شرح بارداری مریم و ایام کودکی عیسیٰ(ع) اختصاص دارد. از فصل ۱۰ تا ۴۶ از سوانح سال اول دعوت او سخن می‌رود، فصلهای ۴۷ تا ۱۹۱ به شرح احوال و سخنان عیسیٰ(ع) در سال دوم دعوت می‌پردازد، و سرانجام ۳۰ فصل پایانی گزارش واپسین ایام زندگانی عیسیٰ(ع) است.

این *انجیل* نیز همچون اناجیل چهارگانه گزارشی از زندگانی و تعالیم عیسیٰ(ع)، ظاهراً از دید و به قلم کسی است که خود را یکی از حواریون می‌خواند؛ ولی از نظر محتوا میان این کتاب با دیگر انجیلها تفاوتهایی وجود دارد: از جمله آنکه نویسندهٔ آن به صراحت میان کتاب عیسیٰ(ع) و این *انجیل* تمایز قائل شده است (۱:۱۰-۵، ۱۶۸: ۱ بب)؛ با آنکه در مقدمه تعبیر «عیسیٰ مسیح» آمده است، در سراسر کتاب «مسیح» بودن عیسیٰ(ع) نفی شده (۴۲: ۵-۱۲)، از زبان عیسیٰ(ع) بارها بر «مسیح» بودن محمد(ص) بشارت داده (۴۳:۳۰، ۸۲:۹-۱۹، ۹۶: جم، ۹۷: جم)، و الوهیت و پسرِ خدا بودنِ عیسیٰ(ع) مردود دانسته شده است (۵۲:۱۲-۱۵، ۵۳:۳۵)؛ از نظر مؤلف این *انجیل*، عیسیٰ(ع) بر صلیب نرفت، بلکه به آسمان بالا برده شده، و به جای او یهودا را که تغییر شکل داده و شبیه وی شده بود، به صلیب کشیدند؛ پس رستاخیز عیسیٰ(ع) هم در کار نبوده است (۲۱۵:۴-۲۲۲:۲۴)؛ فرزند ذبیح ابراهیم خلیل(ع)، اسماعیل(ع) دانسته شده است و نه اسحاق (۱۳:۱۵، ۴۴:۱۰-۱۱)؛ از یحیای تعمید دهنده نامی برده نشده، و نقش بشارت دهندگی یحییٰ(ع) به عیسیٰ(ع) داده شده است (جم).

بجز تفاوتهای یاد شده، اشتباهات تاریخی و جغرافیایی نیز در این کتاب دیده می‌شود، مثلاً اینکه سال مقدس یوبیل ــ که یهودیان همواره آن را هر ۵۰ سال یک‌بار می‌دانستند ــ در این کتاب هر صد سال یک بار در نظر گرفته شده (۸۲:۱۸، ۸۳:۲۵)، و شهر ناصره واقع بر کرانهٔ دریا (۲۰:۱-۹) و کفرناحوم بر روی ارتفاعات (۲۱:۱) دانسته شده است. محققان مسیحی از وجود چنین اشتباهاتی نتیجه گرفته‌اند که مؤلف این *انجیل* در زمانی غیر از عصر عیسیٰ(ع) و در مکانی بجز فلسطین می‌زیسته است (رگ، مقدمه، 22-20)؛ همچنین از استفادهٔ مؤلف از اصطلاحات فلسفهٔ ارسطویی (۳۰:۸۳، ۱۰۶:۳ـ۷) چنین استنباط کرده‌اند که نگارش کتاب به زمانی پس از اواخر قرون وسطیٰ تعلق داشته است، زیرا چنین اصطلاحات و تعابیری در زمان عیسیٰ(ع) رواج نداشته است (رگ، مقدمه، همانجا؛ سعادت، ۲۷۷- ۲۷۸؛ یسوعی، ۳۸-۴۲؛ اثناسیو، ۴۴۵-۴۴۶). در مقابل، برخی محققان و مخصوصاً عده‌ای از علمای مسلمان با اصیل دانستن این *انجیل* کوشیده‌اند تا برای برخی از این نکات توجیهی مناسب بیابند (رضا، ۲۸۴-۲۹۴؛ سردار کابلی، ۲۹۷-۳۱۳؛ آل اسحاق، ۴۴۸-۴۵۰؛ توفیقی، ۵۹-۶۳).

درست است که در بسیاری از موارد میان *انجیل برنابا* و *قرآن* هم‌خوانیهایی برقرار است، اما تفاوتهایی هم وجود دارد؛ از جمله می‌توان به اِسناد لقب «مسیح» به حضرت محمد(ص) و سلب آن از عیسیٰ(ع) و نادیده گرفتن یحییٰ(ع) و زایمان بدون درد مریم(ع) (۳:۱۰) و اینکه شیطان نخست حوا را فریفت و آدم به اغوای حوا از میوهٔ ممنوع خورد (۴۰:۱۲ بب)، اشاره کرد.

برخی از محققان با استناد به همین اختلافات بر این باورند که نگارندهٔ این *انجیل* از مسلمانان نبوده است. این عده که قائل به اصالت کل یا قسمتی از این کتابند، آن را نوشتهٔ برنابای رسول و همان *انجیل* منع شده در «فرمان گلاسیوسی» می‌دانند. در مقابل، کسانی که چنین اصالتی را قبول ندارند، با تکیه بر شواهد متعدد درونی و شواهد دیگر منکر آنند. مترجمان انگلیسی این *انجیل*، برآنند که نگارنده از مسیحیانی بوده است که اسلام آورده، و اواخر سدهٔ ۱۵ یا در سدهٔ ۱۶م این کتاب را نوشته است (رگ، مقدمه، 44-43، 15-13)، و برخی هم با استشهاد به اینکه در فصلهای ۱۹۲ تا ۱۹۴ مریم مجدلیه با مریم، خواهر العازر (الیعازر یا لعازر) یکی فرض شده، و از آنجا که در کلیسای غرب ــ برخلاف کلیسای شرق ــ چنین باوری وجود داشته است، نویسنده را فردی متعلق به حوزهٔ فرهنگی کلیسای غرب دانسته‌اند (یسوعی، ۴۲). برخی دیگر از محققان نیز مؤلف این *انجیل* را از موریسکوها ــ مسلمانان اسپانیایی که پس از سقوط دولت اسلامی در اسپانیا و استقرار پادشاهی مسیحی در آنجا مجبور به ترک اسلام و پذیرش مسیحیت شدند ــ به شمار آورده‌اند (نک: گدول، 206-201). مترجم عربی هم با استناد به گستردگی آگاهی مؤلف از عهد عتیق و *تلمود* و برخی شواهد دیگر او را از یهودیانی دانسته است که به مسیحیت و سپس به اسلام گرویده است (سعادت، ۲۶۸-۲۷۶).

ظاهراً هیچ نام و نشانی از این *انجیل* در متون کهن اسلامی نمی‌توان یافت. در عالم اسلام شاید نخستین نوشته‌ای که در آن از *انجیل برنابا* سخن رفته، کتاب *اظهار الحق*، اثر رحمت‌الله دهلوی باشد. وی که کار تألیف این کتاب را در ۱۲۸۰ق/۱۸۶۳م به پایان برد، در پی آن بود که با این کار دعاوی اسلام ستیزانهٔ برخی مبلغان پُرتستان را رد، و حقانیت اسلام را اثبات کند. دهلوی جمله‌هایی از *انجیل برنابا* را در کتاب خود نقل کرده است (۲/۴۵۷-۴۵۹).

پس از دهلوی، خلیل سعادت، از مسیحیان مصری این *انجیل* را در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م به عربی ترجمه کرد و با کمک محمدرشید رضا در قاهره به چاپ رسانید. در ایران، نخست حیدرقلی سردارکابلی با استفاده از دو ترجمهٔ انگلیسی و عربی، این کتاب را به فارسی ترجمه کرد و در ۱۳۱۱ش در کرمانشاه منتشر نمود. این ترجمه ظاهراً دو بار دیگر نیز به چاپ رسید. در ۱۳۴۶ش نیز مرتضیٰ فهیم کرمانی ترجمهٔ دیگری از *انجیل برنابا* را همراه با مقدمهٔ سیدمحمود طالقانی در قم به چاپ رساند (نک: غلامی‌نهاد، ۱۳۰-۱۳۱).

چندی است که عده‌ای در ایران سخن از وجود نسخهٔ سریانی *انجیل برنابا* به میان آورده‌اند. اینان با استناد به قول جلال آل احمد در مقدمهٔ «رسالهٔ پولوس رسول به کاتبان» (ص ۹) پنداشته‌اند که چنین نسخه‌ای موجود بوده، و در اختیار یا در دسترس او قرار داشته است (توفیقی، ۲۵). اما نظر به طنزپردازیهای معمول آل احمد و با عنایت به محتوای «رساله» کاملاً مشهود است که وی می‌خواسته است انتقاد از اوضاع و احوال جاری زمان خود را در قالب الفاظ و تعبیرات رسائل عهد جدید عرضه نماید، و طبعاً نباید وجود چنین نسخه‌ای را جدّی فرض کرد.

مآخذ: آل احمد، جلال، «رسالهٔ پولوس رسول به کاتبان»، *زن زیادی*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ آل اسحاق خوئینی، علی، *مسیحیت*، قم، ۱۳۶۵ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابوالفتوح رازی، *تفسیر*، به کوشش ابوالحسن شعرانی و علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۵ق؛ اثناسیو، متری هاجی، «انجیل بحسب برنابا»، *الاناجیل الازائیة*، به کوشش یوحنّس فغالی، بیروت، ۱۹۹۳م؛ *انجیل برنابا*، ترجمهٔ حیدرقلی سردار کابلی، به کوشش جمشید غلامی نهاد، تهران، ۱۳۷۹ش؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، ۱۸۸۱م؛ توفیقی، حسین، *سیر تاریخی انجیل برنابا*، قم، ۱۳۶۱ش؛ *دائرة المعارف الکتابیة*، به کوشش صموئیل حبیب و دیگران، قاهره، ۱۹۹۰م؛ دهلوی، رحمت‌الله، *اظهار الحق*، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ رضا، محمدرشید، مقدمه بر *انجیل برنابا* (هم)؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ سردار کابلی، حیدرقلی، مقدمه بر *انجیل برنابا* (هم)؛ سعادت، خلیل، «مقدمه بر ترجمهٔ عربی *انجیل برنابا*» (نک: هم، *انجیل برنابا*)؛ شعرانی، ابوالحسن، حاشیه بر *تفسیر* (نک: هم، ابوالفتوح رازی)؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ عهد جدید؛ غلامی‌نهاد، جمشید، مقدمه بر *انجیل برنابا* (هم)؛ قرآن کریم؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ یسوعی، بولس الیاس، *یسوع المسیح*، بیروت، ۱۹۶۳م؛ نیز:

Americana; Clarke, A., Commentary on *The New Testament*, New York, 1977; *A Dictionary of Christian Biography and Literature*, eds. H. Wace et al., London, 1911; Douglas, J.D., *The New Bible Dictionary*, Michigan, 1970; Gaudeul, J.M., *Encounters & Clashes*, Rome, 1990; Grant, M., *Saint Paul*, London, 1976; Kitto, J., *Cyclopaedia of Biblical Literature*, Edinburgh, 1858; Moule, C.F.D., *The Birth of the New Testament*, London, 1976; *New Catholic Encyclopedia*, Washington, 1967; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, eds. F.L. Cross et al., London etc., 1974; Ragg, Lonsdale & Laura Ragg, introd. *The Gospel of Barnabas*, Lahore, 1981; Sale, G., introd. *The Koran*, London, F. Warne & co.; Schonfield, H.J., *A History of Biblical Literature*, New York, 1962.

منصور معتمدی

برنامج، نک: فهرست.

بُرنو، سلطان‌نشینی اسلامی در سده‌های ۸ تا ۱۳ق/۱۴ تا ۱۹م، در بخشی از افریقای غربی. برخی این نام را برگرفته از واژهٔ «باران» یا «بارام» (جمع بار) می‌دانند که در زبان مردم صحرای افریقا به معنای «مردان» یا «جنگجویان» است (طرخان، ۵-۶). برخی دیگر این نام را به معنی «خانهٔ بربرها» دانسته‌اند (*بریتانیکا*، II/391). بارث سیاح انگلیسی که نخستین‌بار تاریخ مختصر سرزمین و مردم برنو را نوشته، بنا بر دلیلهایی، آن را برگرفته از اصل بربری دانسته است (EI[1], II/747). این نام نخستین بار در اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م بر ناحیهٔ جنوب‌غربی دریاچهٔ چاد در اقصیٰ نقاط جنوبی امپراتوری کانِم اطلاق شده است (*بریتانیکا*، همانجا).

حدود و وسعت سرزمین برنو همواره دستخوش تغییرات فراوان بوده است. امروزه این نام به ناحیه‌ای در شمال شرقی کشور نیجریه گفته می‌شود که از شمال به جمهوری نیجر، از شمال شرقی به دریاچهٔ چاد، از شرق به جمهوری کامرون و از غرب و جنوب به استانهای گونگولا، بائوچی و کانو از استانهای جمهوری نیجریه، محدود می‌شود.

برنو سرزمین شنی پهناوری است که از یک جلگهٔ مسطح و هموار تشکیل شده، و شیب عمومی آن به سمت دریاچهٔ چاد است که به وسیلهٔ دو رودخانهٔ یوب که از غرب به شرق در شمال برنو، و رودخانهٔ یِدْسیرام که از جنوب به شمال در جنوب برنو جریان دارد، آبیاری می‌شود. تنها ناحیهٔ کوهستانی برنو در منتهی‌الیه جنوب و جنوب شرقی آن واقع است (همانجا؛ EI[2], I/1259). آب و هوای برنو به سبب موقعیت جغرافیایی آن، حد فاصلی میان آب و هوای استوایی و نیمه بیابانی است که پاره‌ای از مشخصات هر دو نوع، در آن دیده می‌شود. برنو بزرگ‌ترین و در عین حال، کم جمعیت‌ترین استان نیجریه است. این استان، ۱۱۶'۴۰۰ کم۲ وسعت دارد (*بریتانیکا*، همانجا) و در ۱۳۷۷ش/۱۹۹۸م، ۵۸۹' ۵۹۶'۲ تن جمعیت داشته است («افریقا...»[1]، 802).

برنو از عناصر قومی متعددی ترکیب شده است که کانوریها، مهم‌ترین و بزرگ‌ترین عنصر جمعیتی آن به شمار می‌روند. نیاکان این قوم که اصل خود را عرب می‌دانستند، در سدهٔ ۸ق از کانم به این سرزمین هجوم آوردند. از دیگر اقوام ساکن در برنو می‌توان از مَکّاری یا کوتوکو، موبر و منگا[2] نام برد. گروهی از اعراب نیز در برنو به سر می‌برند که به شوا معروفند. قبایل و اقوام پراکندهٔ دیگری مانند طَوارق، فِلّاته و هوسه نیز در برنو ساکن هستند (EI[1], II/748-749). مردمان برنو بیشتر به زبان کانوری سخن می‌گویند. این زبان فاقد خط است، ولی داستانها و اساطیر قومی به صورت شفاهی به همین زبان از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. پس از کانوری، زبان عربی در آنجا رایج است. گویش اعراب شوا با گویش عربی رایج در شمال افریقا متفاوت است و بیشتر با عربی حجاز مطابقت دارد (همان، II/750).

از مهم‌ترین شهرهای برنو، مایدوگری، مرکز برنو که بزرگ‌ترین شهر و مرکز صنایع آن است و نیز نگورو[3]، پُتیسکوم، گاشوا، بیو و باما را

1. *Africa*... 2. Manga 3. Nguru

می‌توان نام برد (*بریتانیکا*، همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: تاریخ برنو با تاریخ امپراتوری کانم پیوستگی دارد. سلاطین کانم خود را به سیف بن ذی یزن حمیری که در سدهٔ ۶م در یمن می‌زیست، منسوب می‌داشتند و به آنها سلاطین سیفیه اطلاق می‌شده است (EI[1], II/751؛ نیز نک: بلاو، 318, 307). سیفیه سفیدپوست بودند و احتمالاً اصل ایشان با طوارق مربوط بوده است. آنها مردمانی کوچ‌نشین بودند که اقوام تیو را در خود مستحیل کردند و امپراتوری کانم را با پایتختی نجیمی[1] بنیان نهادند (EI[2]، همانجا).

تاریخ کانم را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد:

۱. از ۱۸۴ تا ۶۴۸ق/۸۰۰ تا ۱۲۵۰م که در طول این دوره بربرها بارها از شمال و شرق به سرزمین برنو حمله کردند. در ۱۸۴ق سرزمین برنو به دست بربرهای مسلمان اشغال شد که از یمن و از طریق فَزّان (در لیبی کنونی) و کُوَر آمده بودند (هاگبن، 36؛ EI[2]، همانجا). در اواسط سدهٔ ۷ق/۱۳م، به هنگام حکومت دوناما دا بالِمی، کانم به اوج شکوفایی خود رسید، چنانکه از نیل تا نیجر و از فزان تا دیگُوا به فرمان وی بود (هاگبن، همانجا).

۲. از ۶۴۸ تا ۸۷۴ق/۱۲۵۰ تا ۱۴۷۰م که در ابتدای این مرحله کانم در اوج اقتدار خود بود، اما به زودی رو به زوال نهاد. در این دوره یک سلسله جنگهای داخلی اساس امپراتوری را لرزاند و در حدود سال ۷۹۱ق/۱۳۸۹م یکی از قبایل بومی، خاندان سیفیه را از کانم راند و در نتیجه، کانوریها به سوی غرب دریاچهٔ چاد پیش رفتند و سرانجام در حدود سال ۸۷۴ق/۱۴۷۰م در ساحل رود یو، شهر بیرنی نگازارگامو[2] را که بعدها پایتخت برنو و قوم کانوری شد، بنیان نهادند. این شهر مدت ۳ قرن پایتخت آنها بود (هاگبن، 37). در پایان سدهٔ ۸ق قدرت امپراتوری از کانم به برنو منتقل شد. امپراتوری جدید برنو به سرعت گسترش یافت و طبقهٔ حاکم، نجبا، رؤسای قبایل و ساکنان شهرهای بزرگ به اسلام روی آوردند و با نواحی شمال افریقا روابط نزدیکی در زمینه‌های بازرگانی، دینی و فرهنگی برقرار کردند («دائرةالمعارف...[3]»، I/358؛ EI[1], II/750).

در دوران حکومت مایها، از روزگار مای محمد (حک‍ ۹۳۱-۹۵۱ق/۱۵۲۵-۱۵۴۴م) تا زمان مای‌عبدالله (حک‍ ۹۷۰-۹۷۷ق/۱۵۶۳-۱۵۶۹م) قلمرو برنو گسترش یافت. اوج شکوفایی برنو در دورهٔ حکومت مای ادریس آلومه (ح ۹۷۷-۱۰۱۲ق/۱۵۶۹-۱۶۰۳م) بود. او صلح و آرامش را بر برنو حاکم کرد و قبایل شورشی جنوب امپراتوری را مطیع ساخت و به تجاوز همسایگان پایان داد. الومه مسلمانی پرشور بود و در گسترش اسلام می‌کوشید. وی مساجد چندی بنا کرد و نهادی برای زیارت حج بنیان گذاشت («دائرةالمعارف»، I/358-359؛ اکپوفور، 35-34). سرانجام، این حکومت در ۱۲۶۲ق/۱۸۴۶م در برابر قدرت روزافزون دولت هوسه‌ها مغلوب گردید («کانم...[4]»، npn.؛ اکپوفور، 72). در اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م سرزمین برنو میان دولتهای بریتانیا، آلمان و فرانسه تقسیم شد. ۶ بخش از سرزمینهای این امپراتوری تحت حکومت بریتانیا درآمد. در ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م برنو به یکی از استانهای نیجریه تبدیل شد (BSE[3], XI/327).

مآخذ: طرخان، ابراهیم علی، *امبراطوریة البرنو الاسلامیة*، قاهره، ۱۹۷۵م؛ نیز:
Africa South of the Sahara 1998, London; *Afrika entsiklopedicheskiĭ spravochnik*, Moscow, 1986; Akpofure, R., *Nigeria, a Modern History for Schools*, London, 1966; Blau, O., «Chronik der Sultâne von Bornu», ZDMG , 1852 , vol. VI ; *Britannica* , 1986 ; BSE[3]; EI[1]; EI[2]; Hogben, S. J., *The Muhammadan Emirates of Nigeria*, London, 1930; «Kanem Bornu and the Hausa Kingdoms», www.geocities.com / College Park / Classroom / 9912 / Kanemhausa. html.
محمدحسن گنجی

بَرَنی، ضیاءالدین (ح ۶۸۴ - پس از ۷۵۸ق/۱۲۸۵-۱۳۵۷م)، تاریخ‌نگار و نویسندهٔ مسلمان هند. برنی در آثار خویش کمتر به شرح حال خود می‌پردازد و تنها در ذکر برخی از رویدادها از اعضای خاندان خود که از دولتمردان بلندپایه بوده‌اند، نام می‌برد؛ اما میرخورد مؤلف *سیر الاولیاء* شرحی از احوال او به دست داده است (ص ۳۲۲-۳۲۳) و مؤلفان بعدی نیز غالباً بر آن تکیه داشته‌اند.

برنی در خانواده‌ای اشرافی از دولتمردان با نفوذ و قدرتمند دهلی در شهر برن (بلند شهر کنونی) زاده شد. نیای مادری او حسام‌الدین از دولتمردان مهم بود و پدرش مؤیدالملک نیابت خواجگی برن را برعهده داشت. همچنین عمویش علاءالدین کوتوال دهلی بود (نظامی، 126-127).

با توجه به اشارهٔ برنی به سن خود در *تاریخ فیروزشاهی*، تولد او را در حدود سال ۶۸۴ق حدس زده‌اند (نک: خان، 17). او در کودکی همراه پدرش به دهلی رفت و از استادان گوناگون دانش آموخت (همو، 18-19). پدر برنی از مریدان شیخ نظام‌الدین اولیا بود و وی به دستور پدر به خانگاه شیخ در غیاث‌پور پیوست؛ سپس در زمرهٔ مریدان او درآمد و دوره‌ای از زندگی را در این شهر گذراند (میرخورد، همانجا؛ نیز نک: خان، 20). آنگاه به دربار محمدِ تغلق (حک‍ ۷۲۵-۷۵۲ق/۱۳۲۵-۱۳۵۱م) پیوست و در سلک مشاوران و ندیمان او درآمد.

برنی دوست و همنشین شاعران معروف عصر خود همچون امیرخسرو و امیرحسن دهلوی بود (میرخورد، همانجا؛ نیز نک: برنی، 79). وی بیش از ۱۷ سال در دربار محمد تغلق به سر برد، اما پس از مرگ او، به سبب حمایت از رقیب فیروزشاه (حک‍ ۷۵۲-۷۹۰ق/۱۳۵۱-۱۳۸۸م) از دربار رانده شد. حتیٰ مدتی را نیز در زندان به سر برد، سپس در غیاث‌پور ساکن شد و واپسین سالهای زندگی را در تنگدستی گذراند (میرخورد، همانجا؛ نظامی، 131-129).

تاریخ دقیق درگذشت برنی مشخص نیست، اما می‌توان حدس زد که اندک مدتی پس از تألیف *تاریخ فیروزشاهی* در ۷۵۸ق در غیاث‌پور

1. Njimi 2. Birni Ngazargamu 3. *Afrika*... 4. «Kanem...»

درگذشته است. او در جوار مزار مرشد خود شیخ نظام‌الدین اولیا به خاک سپرده شد (میرخورد، همانجا؛ خان، 27).

بیشتر شهرت برنی، به تاریخ‌نگاری اوست. وی در مقدمهٔ *تاریخ فیروزشاهی*، ضمن ستایش از تاریخ، در ۷ عبارت به تبیین فواید این علم پرداخته است و آن را بخش جداناپذیر علوم دینی خوانده، و بدین‌سبب، حدیث و تاریخ را در ارتباط نزدیک با یکدیگر دانسته است (ص ۱۱-۱۵، نیز نک: نظامی، 125-124). شیوهٔ عقل‌گرایانهٔ برنی او را در زمرهٔ تاریخ‌نگاران برتر شبه‌قاره قرار می‌دهد. با اینهمه، شماری از پژوهشگران معاصر با نظری انتقادآمیز به آثار وی نگریسته‌اند (سرکار، 85-84؛ برای بررسی شیوهٔ او در نویسندگی، نک: خان، 39-33,38-32).

آثار: از آثاری که میرخورد به برنی نسبت داده است (همانجا)، ۴ کتاب در دست نیست، یا هنوز شناسایی نشده است: *صلاة کبیر*، *عنایت‌نامهٔ الهی*، *مآثر سادات* و *حسرت‌نامه*؛ اما ۴ اثر دیگر او به روزگار ما رسیده است:

۱. *تاریخ فیروزشاهی*، شامل رویدادهای حکومت ۸ پادشاه از سلاطین دهلی، از غیاث‌الدین بلبن (۶۶۴-۶۸۴ق/۱۲۶۶-۱۲۸۵م) تا سال ششم حکومت فیروزشاه (۷۵۸ق/۱۳۵۷م). برنی در مقدمهٔ کتاب می‌گوید که نخست تصمیم داشته است بنا به روش برخی مورخان، یک دوره تاریخ عمومی از خلقت آدم به بعد بنگارد، اما بعد بر آن شد که بیان حوادث را از همانجایی آغاز کند که منهاج سراج مؤلف *طبقات ناصری* در ۶۵۸ق به پایان آورده است (ص ۲۴-۲۸). به همین سبب، برخی از نویسندگان معاصر این اثر را متمم *طبقات ناصری* دانسته‌اند (الیت، III/93-94؛ سرکار، 82-81). توجه به روابط اجتماعی و اقتصادی جامعه در این دوره و زندگی‌نامهٔ برخی از علما، شاعران و صوفیان از ویژگیهای این اثر ارزشمند شبه قارهٔ هند است (ص ۱۱، ۱۳-۱۸؛ نیز نک: نظامی، 139-138؛ سرکار، 84-82).

تاریخ فیروزشاهی در ۱۸۶۰م به کوشش سیداحمدخان در کلکته و نیز بخش مربوط به غیاث‌الدین بلبن، معزالدین و کیقباد در ۱۹۵۷م به کوشش عبدالرشید در علیگره تصحیح و چاپ شد. بخشهای مختلف این کتاب نیز به انگلیسی ترجمه، و در «نشریهٔ انجمن آسیایی بنگال» چاپ شده است. ترجمهٔ این اثر به اردو نیز در ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م در لاهور منتشر شده است (دربارهٔ انتساب کتاب دیگری با عنوان *فتوحات فیروزشاهی* به برنی، نک: نفیسی، ۱/۱۸۶؛ قس: الیت، III/374-375؛ استوری، I/509).

۲. *فتاوای جهانداری*، کتابی است در باب حکومت و رفتار پادشاهان، شامل یک مقدمه، ۲۴ «نصیحت» و تتمه. برنی در هر یک از بخشها، به ذکر رفتار و کردار پادشاهان با زیردستان می‌پردازد و دیدگاههای مذهبی، اجتماعی، سیاسی و تاریخی خود را در محتوای داستانها و نصایح بیان می‌کند. *فتاوای جهانداری* مشتمل بر فواید تاریخی و جغرافیایی است، زیرا نویسنده از رویدادها و شخصیتهای تاریخی مانند پادشاهان، علما، وزیران و صوفیان برای ابراز دیدگاههای خویش بهره برده است. مؤلف از منابع بسیاری همچون *تاریخ بیهقی*، *تاریخ عتبی* و *شاهنامه* استفاده کرده است (نک: خان، 45 ,32-29؛ سرکار، 85). این کتاب در ۱۹۷۲م به کوشش افسر سلیم‌خان در لاهور چاپ شده است.

۳. *اخبار برمکیان*، که دربارهٔ تاریخ برمکیان است و برنی آن را به نام جلال‌الدین فیروزشاه از عربی ترجمه کرده، و چنانکه خود در مقدمهٔ آن گفته، اصل کتاب از ابوالقاسم محمد طایفی بوده است. نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌های گوناگون جهان موجود است (نک: منزوی، ۱۰/۱۵۵-۱۵۶؛ استوری، I/1082).

۴. *ثنای محمدی* (*نعت محمدی*). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ رضا در رامپور هند موجود است (خان، 2).

مآخذ: برنی، ضیاءالدین، *تاریخ فیروزشاهی*، به کوشش عبدالرشید، علیگره، ۱۹۵۷م؛ منزوی، خطی مشترک؛ میرخورد، محمد، *سیر الاولیاء*، لاهور، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Elliot, H. M., *The History of India*, Lahore, 1976; Khan, A.S., introd. *Fatawa-i-Jahandari* by Z.Barani, Lahore, 1972; Nizami, Kh.A., *On History and Historian of Medieval India*, New Dehli, 1977; Sarkar, J.N., *History of History - Writing in Medieval India*, Calcutta, 1977; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1927.

مجید سمیعی

بُرْنِئو، سومین جزیرهٔ بزرگ جهان پس از گرینلند و گینهٔ جدید، واقع در جنوب غربی مجمع‌الجزایر فیلیپین و شمال جزیرهٔ جاوه. حدود یک‌سوم وسعت شمالی و غربی آن به استثنای سلطان‌نشین برونئی (ه م) جزو فدراسیون مالزی، و بقیهٔ آن که ۷۰٪ وسعت جزیره را در بر می‌گیرد، کالیمانتان نامیده می‌شود و بخشی از جمهوری اندونزی است. جزیرهٔ برنئو از شمال غربی به جنوب دریای چین، از شمال به سولو، از مشرق به دریای سِلِبِس و ماکاسار، و از جنوب به دریای جاوه محدود است (نک: «اطلس...[1]»، 113-112).

این جزیره میان ۷° عرض شمالی و ۴° و ۲۰' عرض جنوبی و از ۱۰۶° و ۴۰' تا ۱۱۶° و ۴۵' طول شرقی واقع است (*آسیاتیکا*، II/418). طول این جزیره از شمال شرقی به جنوب غربی ۱'۳۳۶ کم و عرض آن در وسیع‌ترین منطقه ۹۶۵ کم و وسعت آن ۷۵۵ هزار کم۲ است (*بریتانیکا*، II/169). بخش بزرگ جزیرهٔ برنئو کوهستانی است. بلندترین قلهٔ آن کینابالو بیش از ۴ هزار متر از سطح دریا ارتفاع دارد («برنئو...[2]»، npn.). سلسله کوههای مهم آن از شمال شرقی به جنوب غربی امتداد دارد. از بلندیهای مرکزی این جزیره رودخانه‌های مهم و پرآبی سرچشمه می‌گیرد و در همهٔ جهات به سمت دریاهای مجاور جریان دارد. بیشتر این رودها قابل کشتیرانی است. از مهم‌ترین آنها سمباس و کاپواس که عرض آنها گاه از ۱'۵۰۰ متر تجاوز می‌کند، نیز کاهایان، باریتو، ماهاکام، کایان، بَرام و بِتانگ لوپَر را می‌توان نام برد. این رودها و

1. *Britannica Atlas*. 2. «Borneo...»

سرشاخه‌های آنها که تا قلب جنگلها نفوذ دارد، مهم‌ترین شبکهٔ ارتباط را برای حمل و نقل داخلی به بنادر تشکیل می‌دهد (EI^1, II/744؛ «برنئو»، npn.). سواحل مضرس برنئو، بندرگاههای مناسب و پناهگاههای مطمئنی برای کشتیها فراهم می‌سازد (WNGD, 163).

آب و هوای برنئو بهترین نمونهٔ آب و هوای استوایی است که از مشخصات آن گرما و رطوبت دائمی و اختلاف اندک میان دمای شب و روز در طول سال است. متوسط باران سالانهٔ آن ۳۸۰۰ میلی‌متر است و بارانهای موسمی آن از اکتبر تا مارس ادامه می‌یابد (*بریتانیکا*، همانجا). مهم‌ترین پوشش گیاهی برنئو جنگلهای استوایی است که از سواحل پست تا ارتفاعات مرکزی همه جا را فرا گرفته است و محصولات آن مهم‌ترین اقلام صادرات جزیره را از زمانهای قدیم فراهم می‌کرده است. در این جنگلها بیش از دو هزار گونه رستنی وجود دارد که مهم‌ترین آنها صندل، آبنوس، کافور، نارگیل، نخل ساگو، کائوچو، فلفل و انواع چوبهای صنعتی است و از میان گیاهان مختلف آن می‌توان از رافلِزیا که بزرگ‌ترین گل در جهان است، نام برد (همانجا؛ «در قلب...[1]»، npn.).

حیات وحش برنئو مانند درختان جنگلی آن متنوع است. جنگلهای انبوه استوایی این منطقه نه تنها برای فیلها و کرگدنها مناسب است، بلکه همچنین پناهگاهی برای گونه‌های مختلفی از حیوانات مانند میمون (گیبون و اورانگوتان)، خرس، گراز، گربهٔ وحشی، انواع آهو، خفاش، انواع پرندگان همچون کرکس، عقاب، طاووس، حواصیل و طوطی و خزندگان گوناگون است (همانجا؛ «دائرة‌المعارف جهانی...[2]»، III/992). خاک برنئو بجز بخشهایی که اصالت آتش‌فشانی دارند، چندان مستعد کشاورزی نیستند. از جمله محصولات کشاورزی این جزیره برنج، ارزن، سیب‌زمینی شیرین (نیلوفر هندی)، نیشکر، آناناس و دیگر میوه‌های گرمسیری را می‌توان نام برد (همانجا). در دامنه‌های کوهستانی تنباکو از نوع مرغوب آن به‌دست می‌آید و اخیراً مزارع قهوه، کاکائو و کنف در حال افزایش است (*بریتانیکا*، همانجا).

برنئو از گذشته شهرتی در تولید فلزات داشته، ولی در واقع از نظر کانی چندان غنی نیست و ذخائر و شرایط استخراج آن طوری نبوده که سرمایه‌گذاری خارجی را تشویق نماید. با این حال، طلا، الماس، آنتیموان (سنگ سرمه)، جیوه، گچ و دیگر کانیها از اوایل سدهٔ ۱۹م با روشهای سنتی استخراج می‌شده است (همانجا). سنگ آهن از نوع مرغوب با عیار ۶۰٪ تا ۸۰٪ که از نوع اروپایی آن بهتر است، در این جزیره به دست می‌آید (*آسیاتیکا*، II/420). همچنین معادن زغال‌سنگ و میدانهای بزرگ نفتی در این جزیره وجود دارد («دائرة‌المعارف کلمبیا[3]»، I/249).

جمعیت و ترکیب آن: برنئو از نظر جمعیت با نواحی پرجمعیت جنوب شرقی آسیا قابل مقایسه نیست، زیرا با وجود وسعت زیاد به‌علت آب و هوای گرم و مرطوب استوایی و وجود بومیان ناسازگار، عناصر غیر بومی کمتر به داخل جزیره نفوذ کرده، و بیشتر در نوارهای ساحلی سکنیٰ گزیده‌اند و در نتیجه بیشتر نواحی داخلی تا حدی خالی از سکنه مانده است (*بریتانیکا*، همانجا). جمعیت این جزیره در ۱۳۸۱ش/۲۰۰۲م حدود ۱۶ میلیون نفر بوده است که از این میان حدود دو میلیون نفر در ساراواک، دو میلیون نفر در صباح، ۳۰۰ هزار نفر در برونئی و بقیه در کالیمانتان زندگی می‌کنند («جزیره...[4]»، npn.). ترکیب قومی ساکنان برنئو از ۳ عنصر دیاکها و مالاییهای مسلمان، چینیها و شمار اندکی اروپاییان تشکیل شده است (*بریتانیکا*، همانجا).

شهرها و بنادر عمدهٔ برنئو اینهاست: پونتیانک، بالیک پاپان، بَنجِرمَسین، کوچینگ، تاراکان و سانداکان («دائرة‌المعارف کلمبیا»، همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: کهن‌ترین اشارات به این جزیره در کتاب «راهنمای جغرافیایی» بطلمیوس در اواسط سدهٔ ۲م آمده است. وی از این جزیره با نام سرزمین اورانگ اوتان و کینابالو یاد کرده است (نک: EI^1, II/745). در سدهٔ ۵م بازرگانان چینی به این جزیره آمد و شد داشتند، اما در منابع چینی هیچ اشاره‌ای به مراکز تجاری و اقامت آنها در این جزیره نشده است («دائرة‌المعارف کلمبیا»، همانجا). برپایهٔ کهن‌ترین نوشته‌های چینی در سدهٔ ۴ق/۱۰م از سواحل غربی برنئو کافور به چین صادر می‌شده است (EI^1، همانجا). در سدهٔ ۱۳م پادشاهی مالایایی برنئو در این جزیره تشکیل شد و شهر سمباس در آن دوره بنیاد گردید. این پادشاهی در آغاز تابع حکومت جوهور در شبه جزیرهٔ مالایا بود. در همین دوران هندوان جزیرهٔ جاوه، پادشاهی ماجاپاهیت را تأسیس کردند که محل استقرار آنان شهر سوکادانا بود. این حکومت نفوذ خود را به سرتاسر سواحل جنوب غربی این جزیره گسترش داد («دائرة‌المعارف کلمبیا»، همانجا). بازرگانان مسلمان در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م دین خویش را در برنئو انتشار داده بودند؛ زیرا در ۹۱۸ق/۱۵۱۲م که اسپانیاییها به ساحل شمال غربی این جزیره رسیدند، پادشاهی مسلمان بر برونئی سلطنت می‌کرد. در این هنگام اول بار اسلام از طرف مردم بنجرمسین (سلطان‌نشینی در جنوب جزیره) پذیرفته شد. بدین‌ترتیب که این مردم برای سرکوب یک شورش از حکومت اسلامی که بر ویرانه‌های سلطان‌نشین ماجاپاهیت بنا شده بود، تقاضای کمک کردند و این کمک به شرط پذیرش اسلام از سوی آنان صورت گرفت. بنابراین، شماری از مسلمانان جاوه به آنجا رفتند و شورش را فرونشاندند و به تبلیغ و نشر اسلام پرداختند (آرنولد، ۲۸۵-۲۸۶). در اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م یک سیاح که از این جزیره دیدن کرده بود، از دین اسلام به عنوان دین عمومی در طول ساحل یاد کرده است، اما مردم مناطق مرکزی برنئو به گفتهٔ وی بت‌پرست بودند (همانجا). بعدها جوامع مختلف مالایایی و چینی که از قدیم در برنئو اقامت داشتند

1. «The Heart of...» 2. *The Universal...* 3. *The Columbia...* 4. «The Island...»

و نیز بردگانی که از جاهای دیگر به آنجا آورده شده بودند و همچنین قبایل کوچک دیاک همه به اسلام روی آوردند؛ در نتیجه نژاد مسلمانان امروزی برنئو آمیزه‌ای است از نژادهای مختلف (همانجا).

پرتغالیها و اسپانیاییها نخستین مردم از کشورهای استعماری بودند که پایگاههایی تجاری در طول سواحل برنئو تأسیس کردند و با سلاطین محلی قراردادهایی منعقد ساختند، ولی در اوایل سدهٔ ۱۷م انحصارات بازرگانی آنها به وسیلهٔ سوداگران هلندی و انگلیسی تازه وارد شکسته شد. با آمدن هلندیها و انگلیسیها رقابت میان ۴ قدرت استعمارگر برای تسلط بر نقاط گوناگون برنئو شدت پذیرفت، تا جایی که تازه‌واردان، دست پرتغالیها و اسپانیاییها را کوتاه کردند. هلندیها چه از طریق جنگ و چه با عقد قرارداد با سران دولتهای مسلمان بر سراسر جنوب جزیره مسلط شدند و انگلیسیها حدود یک‌سوم شمال و غرب جزیره را که شامل ساراواک، برونئی و صباح می‌شد، به تصرف خود در آوردند و آن را برنئوی شمالی یا برنئوی بریتانیا نامیدند (میلر، 100-99). همواره میان هلندیها و انگلیسیها در این جزیره بر سر متصرفاتشان جنگ و جدالهایی در می‌گرفت، تا اینکه در ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م این دو دولت به موجب قراردادی دست از منازعه کشیدند و مرز متصرفات خود را به همان صورت که وجود داشت، پذیرفتند («دائرةالمعارف جهانی»، همانجا).

در جنگ جهانی دوم ژاپنیها برنئو را به تصرف خود درآوردند و هلندیها و انگلیسیها را از جزیره بیرون کردند، ولی با شکست ژاپن در ۱۳۲۴ش/۱۹۴۵م دوباره پرچمهای انگلیس و هلند در برنئو افراشته شد و بخشهای ساراواک و برونئی به صورت متصرفات امپراتوری بریتانیا درآمد؛ اما در بخش جنوبی، هلندیها با مبارزات سرسخت ناسیونالیستهای اندونزی مواجه شدند و پس از برخوردهای شدید در ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م قدرت به دست انقلابیون اندونزی افتاد و سال بعد به موجب قانون اساسی اندونزی، برنئوی هلند رسماً جزو سرزمین جمهوری اندونزی شد. انگلستان در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م از ساراواک، برونئی و صباح چشم پوشید (فیتزجرالد، 345) و این دو منطقه به فدراسیون مالزی ملحق شدند، ولی سلطان‌نشین کوچک برونئی (ه‌ م) همچنان تحت حاکمیت بریتانیا باقی ماند، تا آنکه در ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م به استقلال رسید.

مآخذ: آرنولد، توماس، تاریخ گسترش اسلام، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Asiatica; «Borneo - - An Awesome Island», www. pbs.org / edens / borneo / awesome.html; *Britannica*, micropaedia, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; *The Columbia Encyclopedia*, New York, 1963; EI[1]; Fitzgerald, C. P., *A Concise History of East Asia*, London, 1974; «The Heart of Borneo», www. worldwildlife.org / expeditions / borneo / about.htm; «The Island of Borneo», www.earthisland. org / borneo / borneo.html; Miller, H., *The Story of Malaysia*, London, 1965; *The Universal Standard Encyclopedia*, New York, 1954; WNGD.

محمدحسن گنجی

بُروج، هشتاد و پنجمین سورهٔ قرآن مجید، دارای ۲۲ آیه، ۱۰۹ کلمه و ۴۵۸ حرف. نام مشهور سوره، بنابر یک قاعدهٔ اصلی در نام‌گذاری سُوَر قرآنی (نک: اندرابی، گ ۴۹ ب-۵۰ الف) از کلمهٔ پایانی نخستین آیهٔ آن گرفته شده است. چنین می‌نماید که در صدر اسلام از این سوره بیشتر با آیهٔ اول آن «وَالسَّماءِ ذاتِ الْبُروج» یاد می‌شده است (نک: طبرسی، ۷۰۳/۹؛ سیوطی، ۲۳۱/۶؛ فیروزآبادی، ۵۱۰/۱؛ بحرانی، ۴۴۵/۴) و چه بسا، بعدها بر اثر کثرت استعمال، در یک کلمه خلاصه شده باشد. در برخی روایات نیز به ملاحظه‌ای، این سوره با عنوان «سورة النبیین» (نک: طبرسی، همانجا) یا «سورة الانبیاء» (نک: بحرانی، همانجا) خوانده شده که ظاهراً جنبهٔ نام‌گذاری نداشته است.

کلمهٔ «بروج» را مفسران قرآن کریم نوعاً جمع برج به معنای کاخ برافراشته، یا ساختمان برکشیدهٔ ویژهٔ دیدبانی که در روزگاران قدیم بر باروی شهر ساخته می‌شد، گرفته‌اند، اما بعضی مراد از آن را در این سوره، برجهای دوازده‌گانه در اصطلاح علم نجوم (شیخ طوسی، ۳۱۵/۱۰-۳۱۶؛ راغب، ۳۸، ۳۹؛ زمخشری، ۷۱۶/۴) و بعضی دیگر جایگاه ستارگان، یا ستارگان بزرگِ آسمان دانسته‌اند (نک: طباطبایی، ۲۷۸/۲۰؛ نیز فخرالدین، ۱۱۴/۳۱؛ قرطبی، ۲۸۳/۱۹).

سورهٔ بروج، بنابر ترتیب نزول مشهور، بیست و هفتمین سورهٔ مکی است، و روایات اسلامی عمدتاً ردیفهای ۲۳ تا ۳۲ را به آن اختصاص داده‌اند (نک: رامیار، ۶۸۰-۶۸۱) که نشانگر نزول آن در سالهای نخستین بعثت است. اما به رغم شهرت و نیز کثرت روایات، ردیف پنجاهم که در روایت مُقاتل از امیرالمؤمنین (ع) برای این سوره ثبت شده است (نک: همو، ۶۸۰)، موجه‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا با توجه به زمینه، متن و پیام سورهٔ بروج، این سوره همزمان با سوره‌های شمس و تین - که هم در ترتیب نزول مشهور در جهان اسلام، و هم در روایت مقاتل، قبل و بعد از سورهٔ بروج قرار گرفته‌اند (نک: همانجا) - باید در اواخر مرحلهٔ میانی مکّی، اندکی پیش از سوره‌های حوامیم که به مرحلهٔ پایانی مکی تعلق دارند (نک: صالح، ۱۸۵)، نازل شده باشد.

سورهٔ بروج، با زوج خود سورهٔ طارق، دارای سرآغاز مشترک است. موضوع مشترک این دو سوره، تهدید شدید خداستیزانی است که در هر زمان و مکان، اهل ایمان را به جرم ثبات عقیده و استواری ایمان آزار و شکنجه می‌دهند، و در برابر آن تسلی دل خدا باوران و نوید بهروزی و پیروزی برای ایشان است. با این تفاوت که سورهٔ طارق بیشتر ناظر به ناچیزی و ناتوانی خدایگانهای زمینی در برابر خدای بزرگ و توانا و توصیف عذاب اُخروی آنان (نک: طارق/۸۶/۵-۱۰)، و سورهٔ بروج بیشتر ناظر به عزت و عظمت اهل ایمان، و عذابهای دنیوی خداستیزان است (نک: بروج/۸۵/۱۰-۱۱؛ نیز شیخ طوسی، ۳۱۸/۱۰-۳۱۹؛ زمخشری، ۷۱۹/۴؛ طبرسی، ۷۰۵/۹؛ فخرالدین، ۱۲۳/۳۱).

پیام آشکار سورهٔ بروج، به هنگام نزول، برای نخستین مخاطبان آن - مشرکان مکه و سران قریش - این بوده است که از یادکرد نکوهش‌آمیز و گزندهٔ «قُتِلَ اَصْحابُ الْاُخْدود» (بروج/۸۵/۴) عبرت بگیرند (نک: زمخشری، ۷۱۷/۴) و از فرا رسیدن دوران انتقام الٰهی، در همین سرای دنیا که اقوامی چون فرعونیان و ثمودیان دارالخلودش

پنداشته بودند (نک: بروج/۸۵/۱۷ـ۱۸)، اندیشه کنند، و از آزار و شکنجهٔ خداجویان راستین، چون بلال حبشی و عمار یاسر (نک: ابن هشام، ۱/۳۳۹ـ۳۴۳) دست بدارند؛ و برای مسلمانانِ نخستین، این پیام را در بر داشته است که پایان دوران محنت و مصیبت، و طلوع فجر پیروزیِ خود را بر دشمنان اسلام نزدیک ببینند، و بر مقاومت و استقامت خویش بیش از پیش بیفزایند (نک: زمخشری، همانجا؛ فخرالدین، ۳۱/۱۱۴، ۱۱۹؛ بقاعی، ۲۱/۳۵۲ـ۳۵۳؛ طباطبایی، ۲۰/۲۷۸).

سورهٔ بروج، با آنکه بر حسب شمار حروف و کلمات و آیات، از «قِصار سُوَر» به حساب می‌آید، مشتمل بر یک مقدمه و یک خاتمه و ۴ بخش است. در مقدمهٔ سوره (آیه‌های ۱ تا ۳) ۳ ترکیب متوازن و متوالی از سوگندهای قرآنی آمده است. مفسران دربارهٔ مدلول آنها و جواب آن سوگندها اختلاف فراوان دارند (نک: شیخ طوسی، ۱۰/۳۱۵ـ۳۱۶؛ فخرالدین، ۳۱/۱۱۴ـ۱۱۷؛ خازن، ۴/۳۹۱ـ۳۹۲). در بخش اول (آیه‌های ۴ تا ۹) داستان «اصحاب اخدود» (هم) به اختصار آمده، و نتیجه‌گیری شده است؛ بخش دوم (آیه‌های ۱۰ و ۱۱) در بردارندهٔ پیام جاودانه و مقصود اصلی سوره است؛ بخش سوم (آیه‌های ۱۳ تا ۱۶) تفصیل و توضیح بخش دوم، و مشتمل بر نوعی استدلال در جهت اثبات مضامین بخش دوم است؛ در بخش چهارم (آیه‌های ۱۷ و ۱۸) از صف‌آراییهای خداستیزان، در طول تاریخ، در برابر خدا یاد می‌کند و قوم فرعون و ثمود را به عنوان شاخص‌ترین نمونه‌ها نام می‌برد. در خاتمه (آیه‌های ۱۹ تا ۲۲) خاطرنشان می‌سازد که تا دنیا دنیاست، خداستیزان پیوسته به تکذیب دین خدا، و مبارزه و نبرد با خداجویان و خدادوستان ادامه خواهند داد؛ خدای یکتا نیز، بالای سرشان شاهد و ناظر گفتار و کردار و رفتار ایشان است و بر آنان احاطهٔ کامل دارد؛ پیام پایانی خداوند نیز، همین خاتم الکتب، *قرآن* مجید است که در لوح محفوظ از هر آفت و آسیب تا قیام قیامت در امان خواهد بود.

مفسران در تفسیر سورهٔ بروج، معمولاً بیش از هر چیز به بیان و تبیین قصهٔ اصحاب اخدود پرداخته‌اند (برای نمونه، نک: قمی، ۲/۴۱۳ـ۴۱۴؛ زمخشری، ۴/۷۱۷ـ۷۱۸؛ طبرسی، ۹/۷۰۵ـ۷۰۷، ۷۰۹؛ فخرالدین، ۳۱/۱۱۸؛ خازن، ۴/۳۹۲ـ۳۹۴)؛ حال آنکه اجمال بیان *قرآن* کریم در سخن از «اصحاب الاخدود»، و حدیث منقول از حضرت امام علی(ع)، در مقام تعیین مصداق آن (نک: طبرسی، ۹/۷۰۶ـ۷۰۷، به نقل از *تفسیر عیاشی*) دلالت بر آن دارند که قصهٔ اصحاب اخدود در بیان *قرآن*، از جنبه‌ای نمادین نیز برخوردار است و مصادیق آن در هر روزگار و هر سرزمینی می‌تواند روی داده باشد، یا از این پس به وقوع بپیوندد (نیز نک: طباطبایی، ۲۰/۲۸۷).

دربارهٔ فضیلت قرائت و مداومت تلاوت سورهٔ بروج، روایات پرشماری رسیده است (نک: طبرسی، ۹/۷۰۳؛ زمخشری، ۴/۷۲۰؛ فیروزآبادی، ۱/۵۱۰ـ۵۱۱؛ حویزی، ۵/۵۴۰). برخی از این روایات حاکی از آنند که پیامبر اکرم(ص) غالباً سورهٔ بروج را در نمازهای ظهر و عصر و عشا می‌خوانده، و قرائت این سوره را در نماز عشا به اصحابشان توصیه فرموده‌اند (سیوطی، ۶/۳۳۱؛ مجلسی، ۸۹/۳۲۲).

مآخذ: ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ اندرابی، احمد، *الایضاح فی القراءات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بحرانی، هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، ۱۳۹۴ق؛ بقاعی، ابراهیم، *نظم الدرر*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ حویزی، عبدعلی، *نورالثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ق؛ خازن، علی، *تفسیر*، قاهره، دارالکتب العربیة الکبری؛ راغب اصفهانی، حسین، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، به‌کوشش محمدعبدالسلام شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قم، ۱۴۰۴ق؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ صالح، صبحی، *مباحث فی علوم القرآن*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ فیروزآبادی، محمد، *بصائر ذوی التمییز*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

محمدعلی لسانی‌فشارکی

بُروجِرْد، شهر و شهرستانی در شمال استان لرستان و در باختر ایران.

شهرستان بروجرد: این شهرستان متشکل از ۲ بخش به نامهای مرکزی و اشترینان، ۷ دهستان و ۱۷۲ آبادی دارای سکنه و دو شهر به نامهای بروجرد و اشترینان است (*نشریه...*، ۵۴؛ *سرشماری ...*، پانزده).

بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت این شهرستان ۳۱۶٬۰۱۴ نفر بوده است (همان، شانزده). شهرستان بروجرد در ناحیه‌ای تقریباً کوهستانی با وسعت ۲٬۶۴۱ کمـ۲ (*جغرافیا ...*، ۲/۱۰۹۴) از شمال به شهرستان ملایر و نهاوند (استان همدان)، از باختر به شهرستان خرم‌آباد، از جنوب به شهرستانهای دورود و خرم‌آباد و از خاور به شهرستان شازند (استان مرکزی) محدود است (*نقشه...*). پیرامون این شهرستان را کوههای بلندی چون: گرین (۳٬۶۴۵ متر)، میش پرور (۳٬۶۰۶ متر)، رنجه (۲٬۷۳۵ متر) و چندین رشته کوه دیگر فرا گرفته، و نواحی بین آنها را دره‌ها و دشتهای نسبتاً پر آب و حاصل‌خیزی پوشانیده است. آب و هوای شهرستان بروجرد معتدل مایل به سرد تا سرد است و در زمرهٔ نواحی نیمه خشک به شمار می‌آید (جعفری، ۱۷۸).

اقتصاد این شهرستان بر پایهٔ کشاورزی، باغداری، دامداری و صنایع استوار است. به علت شرایط مناسب جغرافیایی، کشاورزی به هر دو صورت دیمی و آبی به شیوه‌های سنتی و مکانیزه صورت می‌گیرد. عمده‌ترین محصولات کشاورزی بروجرد عبارتند از گندم، جو، انواع حبوبات، گیاهان علوفه‌ای، چغندر قند و تره‌بار. دامداری از مشاغل سنتی و اصلی اهالی است که به علت وجود مراتع و آب کافی در کنار پرورش گوسفند به پرورش گاو نیز پرداخته می‌شود و فرآورده‌های دامی مانند لبنیات، پوست و پشم از دیگر محصولات مهم شهرستان

بروجرد به شمار می‌رود. صنایع متعددی در این شهرستان وجود دارد که عبارتند از صنایع کانی غیرفلزی (سنگ‌بری و آجر فشاری) و فلزی، صنایع غذایی، دارویی، شیمیایی، برق و الکترونیک، صنایع چوب، نساجی، چرم و تولید کاغذ (فرهنگ...، ۷۱).

شهر بروجرد: این شهر که مرکز شهرستان بروجرد است، در ۴۸° و ۴۵´ طول و ۳۳° و ۵۳´ عرض جغرافیایی و در ارتفاع ۱٬۵۷۰ متری از سطح دریا قرار دارد (پاپلی، ۹۹). بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش، شهر بروجرد دارای ۲۱۶٬۱۷۷ نفر جمعیت بوده است (سرشماری، چهل و دو) . در ایجاد این شهر عواملی چون آب و هوای معتدل کوهستانی، وجود دشت حاصلخیز رسوبی سیلاخور، آب فراوان، مراتع طبیعی دام‌پروری، عوامل تاریخی و سیاسی (نظیر حاکم نشینی) و همچنین عوامل ارتباطی و تجاری در جذب جمعیت و ایجاد زیستگاه و گسترش و توسعهٔ آن، نقش مؤثر داشته است (*جغرافیا*، ۱۰۹۵/۲).

پیشینهٔ تاریخی: از پیشینهٔ تاریخی بروجرد در دورهٔ پیش از اسلام آگاهی چندانی در دست نیست. بر اثر کاوشهای غیرحرفه‌ای در حوالی بروجرد، آثاری از دوران اشکانی به‌دست آمده است (نک: مشکور، ۴۰۰)؛ همچنین مسجد جامع بروجرد (ه م) که یکی از کهن‌ترین مساجد ایران است، بر شالودهٔ آتشکده‌ای بنا شده است (*دایرةالمعارف*...، ۱/۳ ۲۲ـ ۲۲۲). این موارد نشان از مسکونی بودن این ناحیه در روزگار پیش از اسلام دارد. برخی از محققان بنای این شهر را به ارد (اشک سیزدهم، سل ۵۷-۳۷ق‌م) نسبت می‌دهند و بر این باورند که نام بروجرد برگرفته از وروگرد یا ولوگرد یا اردگرد به معنی «ساخته شدهٔ ارد» است (میتورسکی، ۱۸۸)؛ گروهی نیز بنیان بروجرد را به پیروز پادشاه ساسانی (سل ۴۵۹-۴۸۴م) نسبت می‌دهند و نام بروجرد را صورتی از پیروزگرد که بعدها به بروگرد (معرب آن بروجرد) تبدیل شده است، می‌دانند (هدایت، ۲۴۲-۲۴۳).

در دورهٔ اسلامی تا سدهٔ ۳ق/۹م در هیچ یک از منابع تاریخی و جغرافیایی نامی از بروجرد دیده نمی‌شود. نخستین بار نام این شهر در مختصر *کتاب البلدان* ابن فقیه (ص ۲۶۰) آمده است. نام این شهر در منابع بعدی به صورتهای وَروکرد (اصطخری، *مسالک الممالک*، ۱۹۶، حمویةبن‌علی، حاشیه، ۱۹۹، حاشیه)، وروگرد (همو، *مسالک‌وممالک*، ۱۶۳، ۱۶۵)، بروگرد (*حدودالعالم*، ۱۴۱)، بَروجِرد (ابن اثیر، *الکامل*، ۹/ ۲۰، ۲۴۹) ضبط شده است. در سدهٔ ۳ق بروجرد یکی از دو مرکز ولایت ماه بصره به شمار می‌رفته است (ابن خردادبه، ۲۴۴) و پس از آنکه حمویة بن علی، وزیر ابودلف مسجد جامعی در آن ساخت، بر آبادی شهر افزوده شد (اصطخری، *مسالک الممالک*، ۱۹۹؛ *اشکال العالم*، ۱۴۲؛ یاقوت، ۵۹۶/۱). در منابع جغرافیایی سدهٔ ۴ق بروجرد شهری پرنعمت با محصول میوه و زعفران فراوان وصف شده است که محصول باغهای آن به کرج ابودلف (مرکز حکومتی خاندان ابودلف) صادر می‌شده است. در این دوران خانه‌های بروجرد از خشت بنا می‌شده، و مساحت آن کمتر از نیم فرسنگ در نیم فرسنگ بوده است و بر سر راه همدان به اصفهان قرار داشته است (اصطخری، همانجا؛ ابن حوقل، ۳۶۰/۲، ۳۶۷-۳۶۸).

در ۳۱۶ق مرداویج پس از غلبه بر اسفار بن شیرویه، شهرهای جبال از جمله بروجرد را به تصرف درآورد (ابن اثیر، همان، ۱۹۶/۸). اندکی پس از این تاریخ در ۳۴۸ق بروجرد تحت استیلای حسنویه بن حسین مؤسس خاندان حکومتگر حسنویه در آمد (لسترنج، 201؛ نفیسی، ۱۱/۱؛ مشکور، ۳۹۵) و تا ۴۰۶ق که آخرین امیر این خاندان، یعنی ظاهر ابن هلال کشته شد، در استیلای بنی‌حسنویه باقی بود. از این تاریخ به‌بعد بروجرد در اقطاع فرهاد بن مرداویج زیاری بود. در ۴۱۴ق ابوالحسن سماءالدولهٔ دیلمی به قصد تصرف بروجرد بر فرهاد بن مرداویج تاخت. فرهاد به علاءالدولهٔ دیلمی پناه برد و علاءالدوله پس ازلشکرکشی به همدان و تصرف این شهر، فرهادبن مرداویج را در حکومت بروجرد ابقا کرد (ابن اثیر، همان، ۳۳۰/۹-۳۳۱؛ نک: مولانا، ۴۳۰).

وجود علفزارها و مراتع مناسب در بروجرد و پیرامون آن از علل توجه قبایل ترک به این ناحیه به ویژه از دورهٔ سلجوقی به بعد بوده است (نک: ظهیرالدین، ۳۰). در ۴۸۵ق/۱۰۹۲م خواجه نظام‌الملک وزیر الب‌ارسلان و ملکشاه سلجوقی در همین شهر به ضرب کارد یکی از فداییان اسماعیلی از پای درآمد (هندوشاه، ۲۷۹-۲۸۰؛ میرخواند، ۶۷۶). در ذی‌حجهٔ ۴۸۵ برکیارق سلجوقی در حوالی‌بروجرد نیروهای هوادار ترکان خاتون را که پس از درگذشت ملکشاه از سلطنت فرزندش محمود حمایت می‌کرد، شکست داد (ابن‌اثیر، همان، ۲۱۴/۱۰-۲۱۶). تاج‌الملک نیز که با سپاه ترکان خاتون همراه بود، در حین جنگ به بروجرد گریخت، لیکن دستگیر شد و سرانجام به قتل رسید (همان، ۲۱۶/۱۰). سلطان برکیارق فرزند و جانشین ملکشاه سلجوقی پس از ۱۲سال سلطنت در ربیع‌الآخر ۴۹۸ در بروجرد درگذشت (حسینی، ۱۶۵؛ بنداری، ۱۰۲). به هنگام هجوم مغولان، سلطان محمد خوارزمشاه که از پیش روی آنان می‌گریخت، به حدود بروجرد رفت و ملک هزاراسب از اتابکان لرستان با لشکریان خود به او پیوست، ولی به علت بدگوییهایی که امرا از وی نزد سلطان محمد کردند، ملک هزار-اسب رنجیده خاطر شد و با سپاه خویش به مملکت خود بازگشت (اقبال، ۴۴۴/۱).

ابن اثیر در اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م بروجرد را شهری‌نیکو با درختان و نهرهای‌بسیار وصف کرده‌است که ۱۸ فرسنگ تا همدان فاصله داشته، و جماعتی از علما را که به آن شهر منتسب بوده‌اند، نام برده است (*اللباب*، ۱۴۳/۱-۱۴۴). در همین سده قزوینی از باغها و میوه‌های فراوان و شگفتیهای بروجرد، یعنی مجسمه‌های سنگی قدیمی اطراف شهر سخن گفته است (ص ۳۰۷). با آغاز تهاجمات تیمور گورکانی به ایران، بروجرد نیز از حمله‌های وی مصون نماند. تیمور در ۷۸۸ق/۱۳۸۶م فرمان غارت بروجرد و حوالی آن را داد (نظام‌الدین، ۹۸-۹۹). تیمور در دومین تهاجم خود به نواحی داخلی ایران، در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م وارد بروجرد شد و سیف‌الدین قلداش را به کوتوالی قلعهٔ بروجرد

منصوب کرد (شرف‌الدین، ۴۲۰/۱).

در ۸۲۹ق/۱۴۲۶م بروجرد مورد تاخت و تاز شاه حسین فرزند ملک عزالدین از حکام لر کوچک قرار گرفت؛ چون این خبر به شاهرخ که در این زمان درهرات به سر می‌برد، رسید، امیر فیروز شاه و یوسف خواجه را برای دفع وی روانهٔ بروجرد کرد. شاه‌حسین که تاب مقاومت در خود نمی‌دید، گریخت (روملو، ۱۹۰).

در زمان شاه عباس صفوی، حکومت همدان و بروجرد بـه اغورلوبیک بیات تفویض شد. در ۱۰۰۲ق/۱۵۹۴م وی از طرف شاه عباس مأمور شد تا سپاهی برای جنگ با عبدالمؤمن خان ازبک، از نواحی بروجرد جمع کند. لیکن با مزاحمت شاهوردی خان از اتابکان لر کوچک مواجه شد و جنگی سخت در گرفت و سرانجام در این جنگ اغورلوبیک کشته شد و شاهوردی خان بروجرد را ضمیمهٔ قلمرو خود کرد. شاه عباس با شنیدن این خبر از خراسان به سوی بروجرد روانه شد. شاهوردی خان چون تاب مقاومت در خود نمی‌دید، از پیش روی او گریخت و به خاک عثمانی پناه برد (بدلیسی، ۸۱؛ اسکندر بیک، ۴۶۵/۱، ۴۷۱؛ ستوده، ۱۵۸/۲). در اواخر دورهٔ صفویه با آغاز فتنهٔ غلزاییان و محاصرهٔ اصفهان توسط محمود افغان، ترکان عثمانی به طمع تسخیر بخشهایی از نواحی غربی ایران افتادند و این نواحی را به اشغال خود درآوردند. ترکان در ۱۱۳۷ق/۱۷۲۵م بر همدان و پس از آن بر خرم‌آباد و بروجرد استیلا یافتند (نک: مرعشی، ۶۲؛ لاکهارت، ۳۱۲-۳۱۳).

پس از بـه قدرت رسیـدن نادرشاه افشـار، وی در ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م به قصد مقابله با نیروهای عثمانی به نواحی غربی ایران لشکر کشید و بروجرد را از اشغال ترکان آزاد کرد (نک: محمدکاظم، ۱۲۶ ب). در اواخر سال ۱۱۴۵ق نادر حدود ۳۰۰ تا ۵۰۰ خانوار از طایفهٔ زند را که در نواحی سیلاخور و بروجرد می‌زیستند، کوچ داد و روانهٔ خراسان کرد (استرابادی، ۲۵۰؛ قدوسی، ۲۲۸). بروجرد به علت واقع شدن در مسیر اتصال راههای مهم، در دورهٔ فترت پس از سقوط صفویان تا پایان دورهٔ قاجار شاهد لشکرکشیها و آشوبهای متعددی بوده است.

در ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م محمدتقی میرزا حسام‌السلطنه پسر فتحعلی‌شاه به حکومت لرستان و خوزستان منصوب شد. وی بروجرد را مرکز حکومت خویش قرار داد و برای حفظ امنیت شهر، قلعه‌های کهن را تعمیر و بازسازی، و خندقی گرد شهر حفر کرد. همچنین وی عمارت حکومتی ومسجدی عالی، مشهور به مسجد شاه و باغی، مشهور به باغ شاه با عمارت مرتفعی در میان آن، در نیم فرسنگی بروجرد بنا کرد (ظل‌السلطان، ۲۷۳؛ سیف‌الدوله، ۲۷۳-۲۷۴).

در اواسط سدهٔ ۱۳ق بنا به گفتهٔ زین‌العابدین شیروانی (ص ۱۴۳) بروجرد دارای حدود ۵ هزار باب خانه بوده است و محمدتقی میرزا حسام‌السلطنه راسته بازاری مسقف در آن احداث کرده بود. همچنین وی از باغهای میوهٔ این شهر و فراوانی میوه‌های سردسیری و تولیدات پارچهٔ چیت بروجرد یاد کرده است. به گفتهٔ دوبُد در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م بروجرد دارای ۳۸۶ آبادی، و درآمد سالانهٔ شاه قاجار از این آبادیها و خود شهر بالغ بر ۵۰٬۳۰۴ تومان پول نقد و ۳٬۸۳۲ خروار غله ــ نیمی جو و نیم دیگر گندم ــ بوده است (ص ۴۳۸). به گفتهٔ وی در آن هنگام شهر بروجرد به بافتن پارچه‌های چیت گلدار که در سراسر ایران خواستار داشت، معروف بود و این پارچه‌ها حتیٰ تا قلمرو مسلمانان روسیه نیز برای فروش می‌رفت. به گفتهٔ همو بروجرد دارای ۵۰ کارگاه چاپ نقش بر پارچهٔ نخی بـوده است کـه در مالکیت خصوصی اشخاص قرار داشته، و درآمد سالانهٔ شاه از این کارگاهها مبلغ دو هزار تومان بوده است (ص ۴۳۸-۴۳۹).

اعتمادالسلطنه که در ۱۲۷۶ق از بروجرد دیدن نموده، آنجا را شهری با بناهای اغلب نیمه ویران و خانه‌های غیر مسکون وصف کرده است؛ اما از مسجد بسیار عالی آن، حصار و خندق، ۵ دروازهٔ این شهر و باغهای سرسبز آن به نیکی یاد کرده است. وی می‌نویسد: چون بروجرد در بهار از باصفاترین شهرهای ایـران است، آن را «دار السـرور» نامیـده‌اند (۳۲۴/۱- ۳۲۵). در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م حکمـرانی بروجـرد ضمیمهٔ حکمرانی اصفهان شد و به ظل‌السلطان، حکمران اصفهان واگذار شد (همو، ۱۸۰۷/۳؛ شیبانی، ۲۰۱). ظل‌السلطان در *تاریخ مسعودی* (ص ۲۷۲) بروجرد را به شهر سبز حضرت سلیمان تشبیه کرده، و از شباهت بسیار آن با شیراز سخن گفته است.

بروجرد از اواخر سدهٔ ۱۲ق به یک مرکز مهم نظامی بدل شد و به شکل اردوگاه بزرگ نظامی برای حکمرانان قاجار درآمد تا ولایات غـربی کشور را بـه خصوص در مقابله با طوایف لـر آرام و ایمـن سازند (*ایرانیکا*، IV/375). ظل‌السلطان (نک: ص ۳۰۱) در اردوگاه نظامی بروجرد، به فرمان ناصرالدین شاه، ۱۵ هزار سوار و پیادهٔ خود را برای نخستین بار با یونیفرم آلمانی با کلاه خودهای مطلا و پرهای زرد و سرخ، ملبس کرد. او تا ۱۳۰۵ق بر بروجرد مانند سایر مناطق مرکزی و جنوبی ایران حکومت داشت و سپس حکومتش تنها به اصفهان محدود شد (نک: سدیدالسلطنه، ۷۹).

در گذشته این منطقه به سبب اقامت ایلات و عشایر، محل زد و خورد و درگیریهای بسیار بوده است. با اینهمه، لرها در ایام صلح محصولات دامی خود را در شهر بروجرد می‌فروختند و آنچه لازم داشتند، خریداری می‌کردند (بارتولد، ۱۹۶).

در دورهٔ قاجاریه مدرسهٔ علوم دینی معتبری در بروجرد فعالیت می‌کرد و بسیاری از علمای بزرگ شیعه نیز از این شهر برخاسته‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ همو، *مسالک و ممالک* (ترجمهٔ کهن فارسی)، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة‌البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اقبال آشتیانی، عباس،

تاریخ مفصل ایران، از حملهٔ چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بارتولد، و. و.، *تذکرهٔ جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمهٔ حمزهٔ سردادور، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرف‌نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *تاریخ سلسلهٔ سلجوقی (زبدة‌النصرة)*، ترجمهٔ محمدحسین جلیلی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *گیتاشناسی ایران* (دائرةالمعارف جغرافیایی ایران)، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ *دایرة‌المعارف بناهای تاریخی ایران در دورهٔ اسلامی*، مساجد تاریخی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ دوبد، س.، *سفرنامهٔ لرستان و خوزستان*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ ستوده، حسینقلی، *تاریخ آل مظفر*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ سدیدالسلطنه، محمدعلی، *سفرنامه*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، استان لرستان، شهرستان بروجرد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سیف‌الدوله، سلطان محمد میرزا، *سفرنامه*، به کوشش علی‌اکبر خداپرست، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ شیبانی، ابراهیم، *منتخب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ظل‌السلطان، مسعود میرزا، *تاریخ مسعودی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، ۱۳۳۲ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (خرم‌آباد)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۵۸؛ قدوسی، محمد حسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ لاکهارت، لارنس، *انقراض سلسلهٔ صفویه و ایام استیلای افاغنه در ایران*، ترجمهٔ مصطفی‌قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مرعشی صفوی، محمدخلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مشکور، محمدجواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مولانا بروجردی، غلامرضا، *تاریخ بروجرد*، جغرافیا، حکام، رویدادها، تهران، ۱۳۵۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش محمدپناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دورهٔ معاصر*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *نقشهٔ تقسیمات کشوری*، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۹ش؛ هدایت، رضاقلی، *فرهنگ انجمن آرای ناصری*، تهران، ۱۲۳۸ق؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Iranica; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

ابوالحسن میثن

بُروجِرد، مَسْجِدِ جامِع، یکی از کهن‌ترین مسجدهای ساخته شده در سده‌های نخستین اسلامی در ایران. مجموعهٔ کنونی مسجد با عناصر بسیار پراکنده‌ای شکل گرفته که طی چند سده در کنار یکدیگر برپا شده‌اند. گاه پیدایش بخشی با از میان رفتن بخشی دیگر و یا تغییر چهرهٔ بخشهایی از این مجموعه همراه بوده، و با تغییراتی که در نیم سدهٔ اخیر در فضای درونی و پیرامونی آن صورت گرفته، بخشهایی از این مجموعه از میان رفته است (سیرو، 239؛ مهریار ۸۸؛ فرزین، ۵۹).

پیشینه: نخستین کسی که از مسجد بروجرد نام برده، اصطخری است (ص ۱۹۹). نوشتهٔ وی با تغییر اندکی در کتابهای جغرافی‌نویسان پس از او تکرار شده است (نک: *اشکال العالم*، ۱۴۲؛ ابن حوقل، ۲/۳۶۸؛ یاقوت، ۱/۵۹۶). حمدالله مستوفی در سدهٔ ۸ق/۱۴م از دو جامع عتیق و حدیث در بروجرد یاد کرده است (ص ۷۰).

مشهور است که جامع بروجرد را حمویة بن علی، وزیر ابودلف بر ویرانه‌های آتشکدهٔ شهر بنا نهاد (پیرنیا، ۴). اگرچه شواهد به‌دست آمده طی کاوشهای باستان‌شناختی در محل گنبدخانهٔ مسجد نشان می‌دهد که دیوار مسجد بر بنیادی سنگی که از پیش وجود داشته، استوار است، اما تاکنون نشانه‌ای از آثار پیش از دوران اسلامی یافت نشده است و از این‌رو، تبدیل بنای آتشکده به مسجد قابل تأمل است (تحقیقات میدانی؛ مهریار، ۱۰۸-۱۴۶، نیز نقشهٔ ۹).

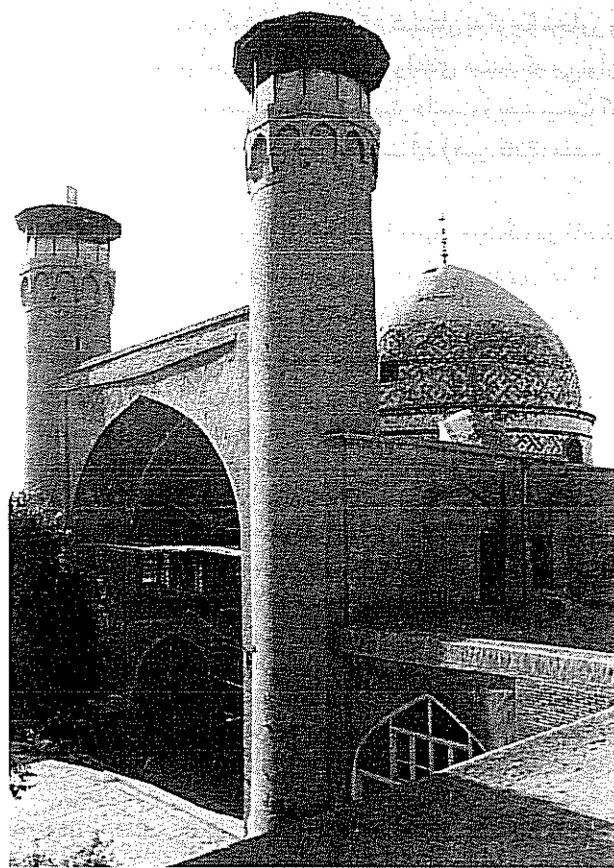
آغاز پژوهش دربارهٔ این بنا به حدود اوایل سدهٔ ۱۴ش بازمی‌گردد. در پی گزارشهایی حاکی از وجود بنایی نخبه و پراهمیت در لرستان و به دنبال بازدید بنا در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م، گزارشها به یقین تبدیل شد؛ در سال بعد پوپ شرح کوتاهی از این بازدید را همراه با تصاویری منتشر ساخت («گزارش...»[1]، 31، نیز تصویرهای 5 ,3 ,2). اما آغازگر پژوهش دقیق بنای جامع بروجرد، سیرو محقق نامدار فرانسوی بود. وی بیش از یک دهه پس از بازدید نخستین، به بررسی جامع و روشمند این بنا پرداخت و نتیجهٔ پژوهش ارزشمند خود را طی مقاله‌ای مفصل با تصویر و نقشه منتشر ساخت (نک: ص 258-239) و سرانجام، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران در دو دههٔ ۱۳۵۰ و ۱۳۶۰ش برای تعمیر و حفاظت بنا به پژوهشهای میدانی در مسجد اقدام نمود. حاصل این پژوهش روشن شدن پاره‌ای ابهامات و تصحیح نظریات پژوهشگران پیشین بود (نک: مهریار، ۷۸-۱۶۴؛ مقدس، ۱۳۵-۲۰۶).

امروزه مسجد دارای صحن مرکزی است که محور شکل‌گیری بناهایی است که به‌تدریج درگذر زمانی بسیار طولانی و در دوره‌های ساخت و ساز تغییر کرده است؛ جبههٔ شمالی آن به شبستان شمالی محدود می‌شود، سطح کف این شبستان از سطح صحن پایین‌تر، و سطح مستوی بام آن چند پله از کف صحن بالاتر است و جبههٔ شرقی و غربی را تأسیسات غیرقرینهٔ ورودیها محدود می‌سازد. هشتی ورودی شرقی از گوشهٔ جنوب شرقی، و ورودی غربی نیز از طریق یک هشتی مشابه، دسترسی به صحن را ممکن می‌سازد. سقاخانه، یک حجره و حوضخانه در جنوب آن واقع شده است. در جبههٔ جنوبی، دو شبستان در دو طرف مناره‌های کوتاهِ تنها ایوان رفیعِ مسجد به طور قرینه قرار دارند که از الحاقات گنبد اصلی به شمار می‌روند. بنای گنبدخانهٔ اصلی میان دو شبستان شرقی و غربی ایوان و نیز مغازه های جبههٔ جنوبی محصور است (مهریار، ۸۸).

کهن‌ترین بخش از فضای معماری مسجد که تا امروز برپا مانده، بخشهایی از ساختمان اولیهٔ گنبدخانه است؛ برخی از آثار یافت شده، گویای پیشینه‌ای کهن‌تر است، از جمله آجرهایی که از تخریب ستونهای

1. «Preliminary...»

استوانه‌ای اولیه بر جا مانده است. همچنین کشف تکه سفالینه‌ها و سکه‌ای با تاریخ ۳۶۰ق، جایگزینی ساختمان گنبدخانه را بر بنای پیش از آن نشان می‌دهد (سیرو، 246؛ مهریار، ۱۵۰؛ مقدس، ۱۷۰، ۱۷۳)؛ از این‌رو، می‌توان چنین پنداشت که در هنگام برپا شدن ساختمان گنبدخانه، مسجدی شبستانی برپا بوده، و همانند مسجدهای شبستانی ساوه، نائین و نطنز (اواخر دورهٔ آل بویه)، مقصوره‌ای با شکوه در میان جبههٔ قبله وجود داشته است (نک: همو، ۱۷۱) که پیرنیا (همانجا) جامع بروجرد را نام‌آورترین آنها می‌داند.


مسجد جامع بروجرد

گنبدخانهٔ اولیه، بنای چهار گوشه‌ای است که درازای هر یک از ۴ بر درونی آن به ۱۰/۲۰ متر می‌رسد و ساختمان گنبد بر ۱۲ ستون مرکب استوار شده است. هر یک از ستونهای میان اضلاع گنبدخانه، ترکیبی است از مکعبی که در هر یک از ۴ کنج آن استوانه‌ای جا دارد که مجموعاً یک واحد را تشکیل می‌دهند. نمای سطوح جانبی مکعب رگ‌چین آجری ساده‌ای دارد و نمای استوانه‌ها، با تکراری از نقوش هندسی در بافت آجری زینت شده است. ستونهای هر یک از چهار-گوشهٔ گنبدخانه، اندکی بزرگ‌تر از ستونهای میان اضلاع است. در میان هر جبهه از گنبدخانه، طاق وسیعی در میان دو راهرو باریک کناری که قرینهٔ یکدیگرند، جا دارد. در جبههٔ قبله، محراب در فضای طاق میانی جاسازی شده است و راهروهای کناری فرو رفته است. دهانه‌های میانی و راهروهای شرقی و غربی گنبدخانه به شبستانهای کناری راه می‌یابد و از سمت شمال به حیاط راه دارد (سیرو، 241؛ مهریار، ۹۷). بافت آجری تزیینی ساده‌ای که در قاب‌بندیهای دو طرف محراب موجود است و بدنهٔ داخلی فیلپوشهای فضای گنبدخانه و همچنین ستون‌نماهای استوانه‌ای شکل داخلی را می‌توان با مقبرهٔ شاه اسماعیل سامانی، گنبدخانهٔ جامع نطنز (۳۸۹ق) و نیز بناهای دورهٔ سلجوقی همچون گنبدخانهٔ جامع‌قزوین، مدرسهٔ‌حیدریه، جامع‌گلپایگان و جامع‌اردستان مقایسه‌کرد (گدار،نقشه‌های 142 ,141 ,137 ,132؛ قوچانی، ۱۳۲).

گنبدخانه در دورهٔ سلجوقی: کتیبه‌ای آجری با خط کوفی بنّایی تزیینی، زینت‌بخش بالای فضای محراب است: «بسم‌الله اللهم اغفر امر هذا القبه الصدر الاجل مجدالدین حـ ... ابوالعز محمد بن طاهر بن سعید اطال الله بقائه». اگرچه کتیبه فاقد تاریخ است، اما با توجه به نام بانی آن (وزیر مسعود سلجوقی) می‌توان گفت که میان سالهای ۵۳۳ تا ۵۳۹ق به‌بنا افزوده شده است.

ارتفاع اضلاع چهارگانهٔ گنبدخانه تا نقطهٔ انتقالی پلان ۴ به ۸ حدود ۷/۷۰ متر است و در محل تبدیل آن به هشت ضلعی ساختاری ساده و عاری از ظرافت به چشم می‌خورد. روی طاقهای مسطح در بالای راهروهای اصلی، بجز جبههٔ جنوبی که دارای قاب گره‌کاری آجری است، روزنهایی تعبیه شده، اما با کمی دقت می‌توان دریافت که در آغاز این جبهه نیز دارای روزن بوده، و در دوره‌های بعدی قاب گره‌کاری جای‌گزین آن شده است. ارتفاع طاق‌بندی هشت ضلعی گنبد از روی دیوارهای ۴ جبهه حدود ۳/۰۲ متر است. آنگاه به شانزده ضلعی تبدیل شده، پس از ۱/۴۰ متر با قرار گرفتن ۵ رج آجر افقی، نخستین رگهٔ آجر عرقچین‌گنبد روی این‌نوار استوار شده‌است. این‌گنبد دو پوسته، و یکی از کهن‌ترین نمونه‌های گنبد دو پوش در ایران است. پوستهٔ داخلی از انحنای معمول دورهٔ سلجوقی پیروی می‌کند، و پوستهٔ خارجی پوششی با بدنهٔ کشیدهٔ چادر مانندی داشته است. اکنون گنبدی فلزی با نمایی از کاشی و آجر بر روی پوشش اصلی جاسازی شده است (مقدس، ۱۳۷-۱۳۸؛ سیرو، 241,244؛ پوپ، «گزارش»، 31، تصویر 3؛ مهریار، ۹۵).

جاسازی کتیبهٔ یاد شده با تغییر چهرهٔ بنا و افزایش پوسته‌ای آجری بر بدنهٔ داخلی گنبدخانه از کف تا بالاترین نقطهٔ عرقچین گنبد همراه بوده، چنانکه تزیینات آجری سازهٔ قبلی مستور شده است، ولی با تغییراتی که در نمایش خطوط کلی معماری داخلی بنا داده شده، ۱۶ طاق‌نمای کاذب بر بالای فضای هشت ضلعی و در زیر کتیبهٔ دایرهٔ پاکار گنبد جاسازی شده است. به احتمال بسیار افزودن پوستهٔ سه و نیم آجری بر نمای بیرونی بنا در همین زمان صورت گرفته است (مهریار، ۹۵، ۹۷-۹۹؛ مقدس، ۱۶۰-۱۶۳).

منار اولیه: تک منار بیرون جبههٔ جنوب غربی بنا را نیز می‌توان از یادگارهای دورهٔ سلجوقی و یا نزدیک به آن دوره دانست که بخشهایی از

سطوح پایینی آن در زیر ساخت و سازهای جدید پنهان مانده است (همو، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۷۳).

وجود قطعات کاشی و حروف کتیبه‌های کاشی فیروزه‌ای رنگ در زیر سطح کف امروزی گنبدخانه حاکی از تزیینات پیشین بناست. زمان این دگرگونی نزدیک به دورهٔ تعمیرات اساسی گنبدخانه است، اما در حال حاضر نشانه‌ای از آن برجای نمانده است (مهریار، ۱۲۰).

الحاقات بنا:

الف ـ دورهٔ صفویه: مسجد جامع بروجرد در دورهٔ صفویه گسترش قابل ملاحظه‌ای یافت و چهرهٔ آن کاملاً تغییر کرد. گنبدخانه یا شبستان مرکزی دارای ایوان شد و دو شبستان در شرق و غرب به آن الحاق گردید. معماری شبستانها با طاقهای بزرگ مربوط به دورهٔ صفوی است (نک‌: پوپ، «بررسی...[1]»، تصویر 302 B). این افزوده‌های بسیار دقیق و ظریف ترکیب مناسبی میان طاقهای شبستانهای شرقی و غربی و ایوان بزرگ پدید آورده است (سیرو، 243,250). سکه‌هایی که با تاریخ ضرب ۸۵۱ و ۸۵۳ق در زیر پایه‌های شبستان شرقی به دست آمده، حاکی از برپایی شبستانها در جای ساخت و سازهای کهن‌تر است (مهریار، ۱۱۲).

در دورهٔ صفویه با نصب ۴ ستون در فضای گنبدخانه و با استفاده از طاق و تویزه‌های خشتی، کف گنبدخانه را به میزان ۱/۸۰ متر بالاتر آورده‌اند تا با کف شبستانها یک‌دست بشود (در ۵۰ و ۶۰ سانتی‌متری زیر این کف دو کف قدیمی‌تر وجود دارد)، اما این اقدام سبب سرگیر شدن راهروهای کناری هر یک از ۴ جبههٔ گنبدخانه شده است. کمبود بلندی پوشش دهانه‌های میانی آنها، با تخریب پوشش قدیمی راهروها و دهانه‌های میانی جبران شده، و پوششهای آجری تازه در سطحی بلندتر از گذشته برپا شده است.

هر یک از شبستانها دو ناو به عمق ۳ فرش‌انداز در جهت قبله دارد که به قرینه در دو سمت گنبدخانه جا گرفته‌اند (مقدس، همانجاها؛ مهریار، ۸۸، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۴۵؛ سیرو، 252-247).

مجموعهٔ تأسیسات ورودی غربی با معماری بسیار خوب در این دوره تکمیل شده است. کتیبه‌ای سنگی حاوی فرمان شاه عباس اول صفوی با تاریخ ۱۰۲۲ق بر سر در این ورودی نصب است. از دورهٔ صفویه کتیبهٔ دیگری با ماده تاریخ ۱۰۹۲ق روی دماغهٔ در ورودی غربی گنبدخانه به چشم می‌خورد؛ همچنین منبر چوبی نفیسی در کنار محراب، با نوشتهٔ «عمل یارمحمد نجار» و ماده تاریخ «منبر اخلاص‌دان» (۱۰۶۹ق) جای دارد (ایزدپناه، ۲/۵۲۳ ـ ۵۲۵؛ مقدس، ۱۶۳ـ۱۶۵).

ب ـ دورهٔ قاجاریه: در این دوره استحکام‌بخشی و تعمیرات بسیار دقیقی در ایوان سمت قبله صورت گرفته، و طاق ایوان کاملاً بازسازی شده است. اکنون طاقهای آن همانند طاقهای شبستانهای صفوی نیست، و اضافه کردن نمای تازه در اینجا به وضوح به چشم می‌آید؛ دو گلدسته نیز بر فراز ایوان سر برافراشته است. بر پایه‌های شرقی و غربی ایوان دو سنگ نوشته دیده می‌شود که متن هر یک تأیید دیگری است و حاوی احداث دو گلدسته و تعمیر مسجد در ۱۲۰۹ق است (سیرو، 250,254؛ مقدس، ۱۶۵ـ۱۶۶). ورودی غربی تغییر و تحول و گسترش یافته، و به جای بخشهای ویران شدهٔ دورهٔ صفوی تأسیسات تازه‌ای برپا شده است. همچنین تأسیسات ورودی شرقی به مسجد اضافه گردیده است (سیرو، 258-257). شبستان شمالی که در زیر کف مهتابی وسیع مستطیل شکلی جای دارد، از ساخت و سازهای این دوره است. این شبستان نقشه‌ای کلاسیک و معماری ساده و یکنواختی دارد. طاقها با دقت ساخته شده است. وجود محرابی قدیم‌تر در زیر محراب کنونی شبستان شمالی، ورودی گوشهٔ شمال شرقی شبستان به کوچهٔ مجاور و دیوار خشتی زیرنمای آجری دیوار شمالی شواهدی هستند که می‌توان آنها را نشانهٔ نوسازی و تعمیر شبستانی قدیم‌تر دانست و بعید نیست که نشانه‌هایی از مسجد اولیه در این محل به‌دست آید (همو، 256؛ مقدس، ۱۷۷).

در دوران جنگ ایران و عراق حدود ۱۰ بمب و موشک در فاصلهٔ یک تا ۱۰۰ متری جامع بروجرد منفجر شد و خساراتی جدی بر بنا وارد آورد که بعدها ترمیم گردید (همو، ۱۶۸ـ۱۶۹). جامع بروجرد با شمارهٔ ۲۲۸ در ردیف آثار ملی به ثبت رسیده است (مشکوتی، ۲۹۲).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ ایزدپناه، حمید، *آثار باستانی و تاریخی لرستان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پیرنیا، کریم، «مساجد»، *معماری ایران دورهٔ اسلامی*، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/ ۱۹۱۳م؛ فرزین، علیرضا، *لرستان در گذر تاریخ*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ قوچانی، عبدالله، «بررسی کتیبه‌های تاریخی مجموعهٔ نطنز و مسجد جامع نائین»، *اثر*، تهران، ۱۳۷۵ش، شم ۲۶ و ۲۷؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مقدس، محمد، «تاریخچهٔ مختصر مسجد جامع بروجرد»، *مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ تاریخ معماری و شهرسازی ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۵؛ مهریار، محمد، «بررسی مقدماتی مسجد جامع بروجرد»، *اثر*، تهران، ۱۳۶۴ش، شم ۱۰ و ۱۱؛ یاقوت، *بلدان*؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Godard, A., «Les Anciennes mosquées de l'Īrān», *Āthār-e-Īrān*, Haarlem, 1936, vol. I(2); Pope, A.U., «Preliminary Report of the Sixth Season of the Survey», *Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology*, New York, 1935, vol. IV; id, *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967; Siroux, M., «La Mosquée Djum'a de Bouroudjird», *Bullietin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, Paris, 1947, vol. XLVI.

محمد مهریار

بُروجِردی، سید حسین طباطبایی (۱۷ فروردین ۱۲۵۴ ـ ۱۱ فروردین ۱۳۴۰ش/ ۶ آوریل ۱۸۷۵ ـ ۳۱ مارس ۱۹۶۱م)، فرزند سیدعلی، فقیه نامدار و از مراجع برجستهٔ امامیه در عصر حاضر.

وی در خانواده‌ای روحانی و متمول در بروجرد زاده شد؛ نیاکان او اصلاً از سادات طباطبایی اصفهان (آل طباطبا) بوده‌اند که نسب به

1. *A Survey*...

اسماعیل دیباج می‌رسانند و ظاهراً شاخه‌ای از این خاندان در سدۀ ۱۲ق به بروجرد آمده‌اند (نک: بروجردی، «عجالة...»، ۱۲۸، ۱۳۱). اجداد وی همواره از عالمان دینی و مراجع تقلید بوده‌اند که با خاندان مجلسی اول، وحید بهبهانی و صاحب ریاض نسبت داشتند (نک: همان، ۱۳۷؛ دوانی، زندگانی...، ۷۳-۷۴).

بروجردی در ۷ سالگی به مکتب فرستاده شد و تحصیل مقدمات را در مدرسۀ علمیۀ نوربخش بروجرد نزد پدر و شماری از استادان به انجام رسانید (آقابزرگ، *طبقات*...، ۱(۲)/۶۰۵؛ دوانی، همان، ۹۳-۹۴)؛ در ۱۳۱۰ق به حوزۀ علمیۀ اصفهان رفت و در مدرسۀ صدر آن شهر تحصیلات خود را ادامه داد. وی علوم نقلی را نزد عالمانی چون ابوالمعالی کلباسی (د ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م)، سیدمحمدباقر دُرچه‌ای (د ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م) و محمدتقی مدرس (د ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م) تکمیل کرد؛ همچنین بخشی از علوم عقلی و ریاضی را نزد آخوند ملامحمد کاشانی (د ۱۳۳۳ق / ۱۹۱۵م) و جهانگیرخان قشقایی (د ۱۳۲۸ق / ۱۹۱۰م) فراگرفت و خود حوزۀ درسی تشکیل داد و به تدریس فقه و اصول و علوم دیگر پرداخت (آقابزرگ، همانجا؛ رازی، گنجینه...، ۳۴۶/۱؛ ریحان‌الله یزدی، ۷۴؛ دوانی، همان، ۹۴، ۹۶). از استادان وی در اصفهان که به دریافت اجازۀ اجتهاد از آنان نائل گردید، باید به سیدابوالقاسم حسینی دهکردی (د ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م) اشاره کرد (برای صورت اجازه، نک: واعظ زاده، مقدمه...، ۶۷).

بروجردی در اواخر سال ۱۳۱۹ق در حالی که خود مجتهدی مسلم بود و در فقه و اصول مبنایی خاص داشت، روانۀ نجف شد و از محضر استادان بزرگ فقه و اصول بهره برد (رازی، همان، ۳۴۶/۱-۳۴۷؛ دوانی، همان، ۹۷)؛ با وجود این، به تصریح خود وی، مبنای او در فقه و اصول با دیدن استادان بزرگ نجف تغییر نکرد. وی حدود ۹ سال به شیوه‌ای ممتد و مستمر از درس آخوند خراسانی (د ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م) بهره‌مند شد (همانجا) و از بهترین شاگردان این استاد به شمار می‌رفت؛ به‌گونه‌ای که از مقرّرین درس آخوند خراسانی بود و تعلیقاتی نیز بر *کفایة‌الاصول* استاد خود نگاشت (رازی، همان، ۳۴۷/۱؛ خوانساری، ۶۱). وی همچنین در درس رجال فتح‌الله شریعت‌اصفهانی (د۱۳۳۹ق/ ۱۹۲۱م) نیز شرکت کرد و در این علم به اجتهاد رسید (آقابزرگ، همان، ۱(۲)/۶۰۶) و از هر دو استاد خود اجازۀ اجتهاد دریافت کرد (برای صورت اجازه، نک: واعظ زاده، همان، ۶۹، ۷۲-۷۳). وی همزمان با تحصیل در نجف، خود حوزۀ درسی تشکیل داد و به تدریس دروس سطح پرداخت.

بروجردی در ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م به بروجرد بازگشت و به رغم اصرار آخوند خراسانی به بازگشت وی، همانجا ماند و به تصنیف و تدریس مشغول گردید (آقابزرگ، رازی، همانجاها؛ ریحان‌الله‌یزدی، ۷۵؛ دوانی، همان، ۱۰۱). وی در همان سالهای اول بازگشت، حاشیه‌ای بر *العروة الوثقیٰ* اثر سیدمحمدکاظم طباطبایی تهیه کرد که با انتشار آن، شماری از مردم، به ویژه مناطق غرب ایران، در امر تقلید به او رجوع کردند (همان، ۱۰۴).

بروجردی در ۱۳۴۴ق پس از بازگشت از سفر حج ۸ ماه در نجف اقامت کرد. در بازگشت به ایران به اتهام شرکت در جلسات و اقدامات علما بر ضد حکومت رضاخان در مرز خسروی دستگیر شد. سرانجام پس از چند ماه اقامت در تهران و یک سال و اندی در مشهد و توقفی چند ماهه و تدریس در قم در ۱۳۴۶ق دوباره به زادگاه خویش بازگشت (دوانی، همانجا، نیز *نهضت*...، ۳۳۷/۲؛ رازی، همانجا؛ واعظ زاده، همان، ۱۸-۲۰؛ مرجعیت...، ۱۲۰-۱۲۱، ۴۰۷-۴۰۸).

بروجردی پس از مراجعت از حج، رسالۀ عملیه‌ای به طبع رساند (آقابزرگ، همانجا؛ دوانی، *زندگانی*، ۱۰۵). پس از وفات محمدرضا دزفولی (د ۱۳۵۲ق) و محمدحسین غروی بروجردی (د ۱۳۵۳ق) از مراجع مناطق جنوب و غرب ایران، مرجعیت این مناطق و بخشی از خراسان به او رسید (علوی، ۳۳۹).

در محرم ۱۳۶۴/دی ۱۳۲۳ در پی درخواست مراجع و علمای حوزۀ علمیۀ قم و طبقات گوناگون مردم، همچنین شاه وقت و دولتمردان وارد قم شد (آقابزرگ، رازی، ریحان‌الله یزدی، همانجاها؛ دوانی، همان، ۱۰۷). اندکی پس از درگذشت سیدابوالحسن اصفهانی (د ۱۳۶۵ق/ ۱۳۲۵ش) و حاج‌آقا حسین قمی (د ۱۳۶۶ق)، بروجردی به عنوان مرجع عام در جهان تشیع پذیرفته شد (آقابزرگ، *طبقات*، ۱(۲)/۶۰۶-۶۰۷؛ دوانی، همان، ۱۲۱).

الف - حیات اجتماعی - سیاسی: حوزۀ‌علمیۀ‌قم در دوران‌زعامت بروجردی به مهم‌ترین مرکز علمی جهان تشیع مبدل گردید (رازی، گنجینه، ۳۵۰/۱)؛ بسیاری از طلاب و علما به قم آمدند، به گونه‌ای که شمار آنها بالغ بر ۵ هزار نفر گردید و نخستین‌بار حوزۀ نجف برای کمکهای مالی به قم چشم دوخت (EI^2, S, I/158؛ نیز نک: مرجعیت، ۴۵۵) و بیش از ۳۰۰ جلد کتاب در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی به رشتۀ تحریر درآمد (دوانی، همان، ۱۳۶).

یکی از اقدامات اساسی بروجردی، فرستادن مبلغ و نمایندۀ مذهبی به کشورهای اروپایی، آمریکایی و افریقایی بود (مطهری، ۲۴۴-۲۴۵؛ دوانی، همان، ۲۵۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۵۱). علاوه بر آن، بناهای زیادی پدید آورد که از مهم‌ترین آنها مسجد اعظم قم، مدرسۀ علمیه و کتابخانه‌ای در نجف اشرف و مسجد بزرگی در کنار دریاچۀ آلستر در بندر هامبورگ آلمان به نام مسجد جعفری، قابل ذکرند (نک: آقابزرگ، همان، ۱(۲)/۶۰۸؛ ریحان‌الله یزدی، ۸۰-۸۲؛ دوانی، همان، ۲۱۳-۲۱۴؛ برای فهرست ابنیه، نک: رازی، همان، ۳۵۲/۱-۳۵۳). اهتمام وی به مسألۀ وحدت اسلامی در قالب حمایت از «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» و برقراری روابط دوستانه با مفتیان مصر و رؤسای جامع‌الازهر ــ شیخ عبدالمجید سلیم و شیخ محمود شلتوت ــ سرانجام به فتوای تاریخی شلتوت در ۱۷ ربیع‌الاول ۱۳۷۸ق/۱۷ مهر ۱۳۳۷ش مبنی بر جواز پیروی از مکتب جعفری انجامید (مطهری، ۲۴۳-۲۴۴؛ نیز نک: احمدی، ۸۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۵۲؛ منتظری، ۲۵۲-

۳۵۳؛ مکارم‌شیرازی، ۲۶۹ـ۲۷۳؛ برای متن فتوا، نک: فلسفی، ۱۸۰).

بدون شک بروجردی با بیش از نیم قرن حضور در تاریخ معاصر، آگاهیهایی به دست آورد که به مشی سیاسی او شکل بخشید. براساس همین آگاهیها و تجربه‌ها بود که سبب شد تا وی در جریانهای سیاسی که آغاز و فرجام آن معلوم نبود، از اقدام فوری پرهیز کند (نک: دوانی، *نهضت...*، ۳۳۸/۲؛ علوی، ۳۱۳). این تجربهٔ سیاسی در جریانهای بعدی چون ملی شدن صنعت نفت (نک: سلطانی طباطبایی، ۳۶)، مخالفت با گسیل نیرو به فلسطین (نک: همو، ۴۹ـ۵۰؛ برای بیانیهٔ وی در خرداد ۱۳۲۷ دربارهٔ فلسطین، نک: مرجعیت، ۴۵۷ـ ۴۵۸) و تا حدی مسألهٔ فداییان اسلام (نک: سلطانی طباطبایی، ۳۶ـ۳۹؛ برای اسنادی در این باره، نک: مرجعیت، ۴۷۰ـ۴۷۲) مشاهده می‌گردد. گفته شده که در این جهت‌گیریها، مصالحی چون عدم تضعیف دولت در برابر اجانب (نک: سلطانی طباطبایی، ۵۲) و حفظ مرجعیت (نک: واعظ زاده، «مصاحبه»، ۲۲۸ـ۲۲۹) همواره مدنظر وی بوده است.

از جمله اقدامات وی، می‌توان این موارد را برشمرد: اجبار دولت به پذیرش درخواستهای حاج آقا حسین قمی که در ۵ ماده، از جمله آزاد گذاردن زنان در حجاب، به دولت ارائه شده بود (نک: دوانی، *زندگانی*، ۱۸۰ـ۱۸۲؛ علوی، ۳۳۲ـ۳۳۳؛ سلطانی طباطبایی، ۵۴؛ برای صورت این درخواستها، نک: مرجعیت، ۲۶۹ـ۲۷۰)؛ مبارزه با فرقهٔ بهاییت که سرانجام به تخریب معبد حظیرةالقدس آنها در تهران انجامید (نک: دوانی، همان، ۳۵۹ـ۳۶۲؛ واعظ زاده، همان، ۲۳۱ـ۲۳۳؛ نیز *کیهان*، ۱، ۷؛ مرجعیت، ۴۹۸ـ۴۹۹)؛ مخالفت با طرح تغییر خط از فارسی به لاتین؛ و لایحهٔ اصلاحات ارضی (نک: سلطانی طباطبایی، ۵۳؛ فاضل لنکرانی، ۱۵۳ـ۱۵۴؛ فلسفی، ۴۹۰: تصویر سند شم ۴۶).

ب ـ سبک فقهی و آراء علمی:

۱. فقه و اصول: از نظر روش‌شناسی پژوهش در فقه، بروجردی را باید دنبال کنندهٔ گونه‌ای برخورد تاریخی با فقه دانست؛ اگرچه پیشینهٔ این طرز تفکر را باید در حوزهٔ اصفهان ــ خاستگاه علمی وی ــ جست‌وجو نمود (نک: واعظ زاده، مقدمه، ۴۰، «مصاحبه»، ۲۲۰ـ۲۲۱؛ علوی، ۳۱۴). وی با آشنایی با تاریخ فقه، تسلط بر فقه و روش مذاهب اهل سنت و احاطه بر حدیث و طبقات رجال (نک: مطهری، ۲۴۱ـ۲۴۲؛ دوانی، *زندگانی*، ۱۵۴ـ ۱۵۵؛ پناه اشتهاردی، ۱۸۷؛ واعظ زاده، همان، ۲۱۴ـ۲۱۶)، توانست تحولی در حوزهٔ علمیهٔ قم به وجود آورد و در مواردی با ارائهٔ نظریات نو در فقه و علوم وابسته به آن، به ویژه علم رجال (نک: سطور بعد)، بر غنای این روش بیفزاید.

در دیدگاه بروجردی، فقه و احادیث امامیه به منزلهٔ حاشیه‌ای بر فقه اهل سنت است (نک: عراقی، ۱۶۳؛ واعظ زاده، همان، ۲۰۸، ۲۱۵؛ منتظری، ۲۴۹ـ۲۵۰). وی بر پایهٔ این نگرش، نکات تاریخی را به منزلهٔ قرینهٔ متصل برای روایات ائمه (ع) می‌دانست (نک: *البدر...*، ۶، نیز برای نمونهٔ عملی، نک: ۷ـ۸) و شناخت محیط صدور اخبار و آگاهی از امور مرکوز در اذهان اصحاب ائمه (ع)، به دلیل مأنوس بودن آنها با فتاوای فقهای اهل سنت را در استنباط احکام لازم می‌شمرد و بدین شیوه به تحلیل روحیهٔ راوی دست می‌یافت (همان، ۱۶۳، ۱۹۰؛ مطهری، ۲۴۱؛ برای نمونهٔ عملی، نک: بروجردی، همان، ۵، ۱۹۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۵). وی با تأکید بر حدیث ثقلین به عنوان مأخذ فقه امامیه از پیامبر (ص)، بر اخذ سنت نبوی از طریق احادیث اهل بیت (ع) اصرار داشت (نک: سبحانی، ۱۸۰ـ۱۸۱؛ پناه اشتهاردی، ۱۹۲؛ واعظ زاده، همان، ۲۲۲ـ۲۲۳). مطابق تحلیل وی، از آنجا که اخبار نبوی در بردارندهٔ تمامی فقه نبود و امامت ائمه (ع) و حجیت اقوال آنها پذیرفته نگردید، اهل سنت نیازمند اجتهاد براساس قیاس، استحسانات ذوقی و مصالح و مفاسد مظنون شدند؛ در حالی که اجتهاد نزد امامیه تنها تطبیق اصول مأثور بر موارد است (بروجردی، همان، ۱۰).

بروجردی در بحثهای اصولی با محور قرار دادن کتاب *کفایة الاصول* استاد خود، به بسط آن و بیان نظرات خود ــ و نه نقد کل آراء اصولیین ــ می‌پرداخت (واعظ زاده، همان، ۲۱۴) و در برخی از مباحث اصولی نیز مبنای ویژه‌ای داشت. به عنوان نمونه با نگرشی تاریخی بر «دلیل انسداد»، آن را دلیل بر حجیت خبر واحد و نه حجیت ظن مطلق می‌دانست (صافی، ۱۲۳). وی کمتر مسائل فقهی را بر مسائل شکی اصولی مبتنی می‌کرد و هرگز به دنبال مسائل فرضی نمی‌رفت (مطهری، ۲۴۲) و با تبحر در علوم حدیث، به ندرت نیازمند تمسک به اصول عملیه می‌گشت (صافی، ۱۲۲ـ۱۲۳).

شایان ذکر است که براساس دیدگاه وی، روایات امامیه، منحصر به احادیث موجود در کتب اربعه نیست، بلکه بسیاری از این روایات در جوامع اولیه موجود بوده که از سوی مشایخ سه‌گانه روایت نشده است؛ چه، بنای آنها بر نقل مسائلی بوده است که طریق مسلسل به روات آن داشته باشند. بدین‌ترتیب در فقه امامیه بیش از ۵۰۰ مسأله موجود است که با وجود فتوای مشایخ، نصی دربارهٔ آنها در دست نیست. وی بر پایهٔ این نگرش، مسائل فقه را بر دو قسم ــ «اصول متلقات» از ائمه (ع) که در کتب فقهی قدمای اصحاب، بدون تصرف یا ذکر تفریعات جدید آورده شده است و «مسائل تفریعی» مستنبط از این اصول ــ بخش کرده است و اجماع را در مسائل تفریعی استنباطی حجت نمی‌دانست؛ اگرچه در مسائل قسم اول، صرف شهرت قدما، کاشف از وجود نص معتبر بود (نک: *البدر*، ۸ـ۱۰، ۲۳۰ـ۲۳۱، ۲۷۴، «بحث حجیة...»، ۲۸۶؛ منتظری، ۲۵۰ـ۲۵۱؛ برای نمونه‌هایی از کاربرد عملی این نظریه در فقه، نک: بروجردی، *البدر*، ۹۳، ۱۱۴، ۱۵۵، ۱۸۸، ۲۰۱). در واقع کاربرد قواعد اصولی، به ویژه اصول عملیه نیز در قسم دوم آشکار می‌گردد (برای نمونه، نک: همو، «الصلاة...»، ۱۰۸).

۲. حدیث و رجال: یکی از ابتکارات بروجردی در زمینهٔ حدیث و رجال، طبقه‌بندی رجال امامیه و بهره‌گیری از آن در پژوهشهای حدیثی است. وی رجال امامیه را براساس استادی و شاگردی ــ و با لحاظ متوسط ۳۰ سال ــ به طبقاتی تقسیم کرده است که با صحابهٔ پیامبر (ص) آغاز می‌گردد و تا شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م)، ۱۲ طبقه، و از

ابوعلی فرزند شیخ طوسی تا شیوخ بروجردی ۲۴ طبقه است و هر طبقه باید از طبقهٔ سابق به طور مستقیم روایت کند، مگر اینکه راوی معمر و معاصر دو طبقه باشد (نک: ترتیب...، ۱۱۱، ۱۱۴، *البدر*، ۲۶ـ۲۷، «الاحادیث...»، ۲۷۷؛ قس: دوانی، زندگانی، ۱۵۹ـ۱۶۰؛ منتظری، ۲۵۲). این طبقه‌بندی، به فقیه در بازشناسی حدیث در مواردی چون ارسال یا اسناد، تقطیع و شناسایی اسامی مشترک در سلسلهٔ راویان یاری می‌رساند؛ علاوه بر آن، راویانی که از فقهای اصحاب ائمه(ع) نبوده‌اند، شناسایی گردیدند که این خود می‌تواند در حل تعارض میان اخبار بسیار مفید باشد (نک: بروجردی، ترتیب، ۱۱۴؛ دوانی، همان، ۱۵۷ـ۱۵۹؛ برای تبیین روش رجالی بروجردی، نک: حسینی، ۷۷ـ۱۲۳؛ نیز برای نمونه‌های عملی در فقه، نک: بروجردی، *البدر*، ۳۷، ۱۲۱، ۱۴۹، ۲۸۷).

شایان ذکر است که وی برای رفع نقایص کتاب *وسائل الشیعهٔ* شیخ حر عاملی، از نظر کثرت ابواب، تقطیع احادیث، تکرار اسانید و عدم جامعیت، طرح تهذیب آن را مطرح کرد که طی زمانی نزدیک به ۱۰ سال، توسط شماری از پژوهشگران انجام پذیرفت و با عنوان *جامع احادیث الشیعة* (نک: مطهری، ۲۴۲ـ۲۴۳؛ دوانی، همان، ۱۹۶؛ استادی، ۲۹۵ـ۲۹۸) به طبع رسید (قم، ۱۴۱۳ـ۱۴۲۰ق، ۲۶ مجلد).

آثـار: بروجردی علاوه بر تصحیح و طبع مجموعه‌ای از آثار متقدم امامیه چون *الخلاف* شیخ طوسی، *قرب الاسناد* حمیری و *جامع الرواة* اردبیلی (نک: رازی، *آثار...*، ۱۹/۱؛ دوانی، همان، ۱۹۳ـ۱۹۶؛ استادی، ۲۹۵)، آثار فراوانی از خود برجای گذارده است. گفتنی است که در حیات وی، تنها پاره‌ای از تقریرات فقهی و اصولی او به طبع رسید. رضا استادی در مقاله‌ای با عنوان «آثار و تألیفات آیت‌الله بروجردی» فهرست جامعی از این آثار به دست داده است (ص ۲۸۷ـ۳۰۴؛ نیز نک: رازی، گنجینه، ۳۵۱/۱ـ۳۵۲).

آثار علمی بازمانده از بروجردی را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: نخست تقریرات فقهی و اصولی که به وسیلهٔ جمعی از شاگردان او ضبط و تحریر شده است. از میان تقریرات فقهی می‌توان به *نهایة التقریر* در مبحث نماز به قلم محمد فاضل لنکرانی در ۳ مجلد (قم، ۱۴۲۰ق)؛ *البدر الزاهر*، دربارهٔ نماز جمعـه و نماز مسافـر در یک مجلد به قلـم حسینعلی منتظری (قم، ۱۳۶۲ش)؛ *زبدة المقال*، تقریرات بحث خمس در یـک مجلد بـه قلم عبـاس ابوتـرابی (قـم، ۱۴۱۴ق / ۱۳۷۲ش)؛ مجمـوعه‌ای در یک مجلد مشتمل بـر موضوعات غصب، وصیت و منجزات مریض و میراث ازواج با عنوان *تقریرات ثلاثة*، به قلم علی پناه اشتهـاردی (قم، ۱۴۱۳ق)؛ «الصـلاة فـی اللباس المشکـوک» و «القضاء» به قلم عبدالرسول شریعتمداری جهرمی؛ و نیز «رسالة فی القبلة» به قلم محمدتقی ستوده (نک: *فقه اهل البیت* (ع)، ۶، ۶ـ۷۶) اشاره کرد. نسخه‌ای از تقریرات اصولی بروجردی توسط حسینعلی منتظری جمع‌آوری شده، و در حیات خود او با نام *نهایة الاصول* به طبع رسیده است (تجدید چاپ: قم، ۱۴۱۵ق، ۲ جلـد در یک مجلـد). از علمای دیگـر که به جمـع‌آوری تقریرات اصولی بروجردی اقدام کرده‌اند، باید به امام خمینی با عنوان *لمحات الاصول* (قم، ۱۴۲۱ق/۱۳۷۹ش) و نیز مهدی حائری‌یزدی با عنوان *الحجة فی الفقه* (اصفهان، ۱۴۱۹ق) اشاره کرد. لطف‌الله صافی گلپایگانی نیز، تقریراتی از بحث حجیت شهرت تهیه کرده است (نک: بروجردی، «بحث حجیة»، ۲۸۰ـ۲۸۷). شایان ذکر است که آراء و نظریات اصولی بروجردی در کتاب شرح *کفایة الاصول* بهاءالدین حجتی بروجردی، از شاگردان خاص وی در بروجرد که بنا به تصریح استاد بر مبانی فقهی و اصولی وی مسلط بوده، و از او اجازهٔ اجتهاد داشته، آمده است (قم، ۱۴۱۲ق، ۲ مجلد).

دستهٔ دوم از آثار بروجردی را رساله‌های عملیه و فتوایی تشکیل می‌دهد که به وسیلهٔ دیگران تنظیم شده است. از مهم‌ترین این رساله‌ها، *توضیح المسائل* به زبان فارسی است که به دست علی‌اصغر کرباسچیان معروف به علامه و به یاری برخی از فضلا نگارش یافته، و به تأیید بروجردی رسیده است (استادی، ۳۰۳). دیگر از این رساله‌ها، *مجمع الفروع*، به زبان فارسی و به سبک *العروة الوثقیٰ*، تألیف سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی که توسط علی آشتیانی تدوین شده، و از نظر کثرت فروع ممتاز است (آقابزرگ، *طبقات*، ۱(۲)/۶۰۹؛ استادی، ۳۰۲ـ۳۰۳). همچنین *المسائل الفقهیة* به زبان عربی (آقابزرگ، همانجا) و نیز متنی فتوایی با عنوان *مناسک الحج* که در ۱۳۲۸ش چاپ شده، و بار دیگر به نام *توضیح المناسک* تنظیم و منتشر شده است (استادی، ۳۰۳). رسالهٔ عملیهٔ بروجردی با عنوان *نورالهدیٰ* توسط محمدحسین ناشرالاسلام هندی شوشتری به زبان اردو ترجمه، و در ۱۳۶۹ق در هند به طبع رسیده است. این رساله شامل ابواب طهارت تا ارث است.

دستهٔ سوم از تألیفات بروجردی را آثار رجالی و حدیثی تشکیل می‌دهند. آثار رجالی وی در مجموعهٔ بزرگی به نام *الموسوعة الرجالیة* در ۷ مجلد توسط بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی (مشهد، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۴ق) به طبع رسیده است (برای دیگر آثار، نک: آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۱۱/۷، جم؛ رازی، گنجینه، ۳۴۷/۱؛ استادی، ۲۹۳ـ۳۰۰؛ نیز بروجردی، *البدر*، ۲۵).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، نقباء البشر، مشهد، ۱۴۰۴ق؛ احمدی، جعفر، «مصاحبه» (نک: هم، حوزه)؛ استادی، رضا، «آثار و تألیفات آیت‌الله بروجردی» (نک: هم، حوزه)؛ بروجردی، حسین، «الاحادیث المقلوبة و جواباتها»، همراه *المنهج الرجالی* (نک: هم، حسینی جلالی)؛ همو، «بحث حجیة الشهرة»، تقریرات به قلم لطف‌الله صافی گلپایگانی، همراه همان؛ همو، *البدر الزاهر*، تقریرات به قلم حسینعلی منتظری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، *ترتیب اسانید کتاب الکافی للشیخ الکلینی*، مشهد، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ همو، «الصلاة فی اللباس المشکوک»، تقریرات به قلم عبدالرسول شریعتمداری جهرمی، به کوشش حسن فاطمی، همراه شکوه فقاهت، قم، ۱۳۷۹ش؛ همو، «عجالة فی ترجمة جدی الخامس...»، به کوشش مهدی رجایی، همراه همان؛ پناه اشتهاردی، علی، «مصاحبه» (نک: هم، حوزه)؛ حسینی جلالی، محمدرضا، *المنهج الرجالی*، قم، ۱۴۲۰ق/۱۳۷۸ش؛ حوزه، قم، ۱۳۷۰ش، شم ۴۳، ۴۴، س ۸، شم ۱ـ۲؛ خوانساری، مصطفی، «مصاحبه» (نک: هم، حوزه)؛ دوانی، علی، *زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت‌الله بروجردی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *نهضت روحانیون ایران*، تهران، بنیاد فرهنگی امام رضا(ع)؛ رازی، محمد، *آثار الحجة*، قم، ۱۳۳۲ش؛ همو، *گنجینهٔ دانشمندان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ریحان‌الله یزدی، علیرضا، *آینهٔ دانشوران*، تهران،

۱۴۲۵ق؛ سبحانی، «مصاحبه» (نک: هم، حوزه)؛ سلطانی طباطبایی، محمدباقر، «مصاحبه» (نک: هم، حوزه)؛ صافی گلپایگانی، لطف‌الله، «مصاحبه» (نک: هم، حوزه)؛ عراقی، مجتبی، «مصاحبه» (نک: هم، حوزه)؛ علوی، جواد، «آیت‌الله بروجردی در بروجرد» (نک: هم، حوزه)؛ فاضل لنکرانی، محمد، «مصاحبه» (نک: هم، حوزه)؛ *فقه اهل البیت(ع)*، قم، ۱۳۷۹ش، س ۶، شم ۲۳؛ فلسفی، محمدتقی، *خاطرات و مبارزات*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *کیهان*، ۲۰ اردیبهشت ۱۳۳۴ش، شم ۳۵۷۵؛ *مرجعیت در عرصهٔ اجتماع و سیاست*، به کوشش محمدحسین منظور الاجداد، تهران، ۱۳۷۹ش؛ مطهری، مرتضی، «مزایا و خدمات مرحوم آیت‌الله بروجردی»، همراه *بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ مکارم شیرازی، ناصر، «مزایا و خصایص...» (نک: هم، حوزه)؛ منتظری، «مبانی و سبک استنباط...» (نک: هم، حوزه)؛ واعظ زادهٔ خراسانی، محمد، «مصاحبه» (نک: هم، حوزه)؛ همو، مقدمه بر *ترتیب اسانید کتاب الکافی* (نک: هم، بروجردی)؛ نیز: EI[2], S.

علی تولایی

بُروجِن، نام یکی از شهرستانهای استان چهارمحال وبختیاری و نام شهر مرکز آن.

شهرستان بروجن: این شهرستان در خاور استان چهارمحال و بختیاری واقع است و از شمال به شهرستان شهرکرد، از خاور به شهرستانهای سمیرم و شهرضا (استان اصفهان)، از جنوب به شهرستان لردگان، و از باختر به شهرستان اردل محدود است (جعفری، *دایرة‌المعارف ...*، ۱۷۸). شهرستان بروجن متشکل از دو بخش به نامهای مرکزی و گندمان، و ۳ دهستان و ۵شهر به نامهای بروجن، فرادنبه، سفیددشت، بلداجی و گندمان است (*تقسیمات ...*، ۱۷). بنا بر سرشماری آبان ۱۳۷۵ جمعیت این شهرستان ۱۰۴٬۴۸۵ نفر بوده است که از این میان ۶۸/۱۸٪ در نقاط شهری و ۳۱/۸۲٪ در نقاط روستایی سکنی داشته‌اند (*سرشماری ...*، شانزده).

این شهرستان ناحیه‌ای کوهستانی است و کوههای بلندی چون هزار حره با ۳٬۸۶۲ متر، چرو با ۳٬۶۳۵ متر، دودلو با ۳٬۱۴۳ متر، گندمان با ۳٬۱۲۱ متر و کوه بر آفتاب با ۳٬۰۲۸ متر ارتفاع در آن سر برافراشته‌اند (جعفری، همانجا). در ۱۰کیلومتری جنوب باختری شهر بروجن، دشت پهناوری به نام دشت حلوایی، و در باختر آن نیز دشت دیگری به نام دشت سفید قرار دارد. این دشتها کشتزار و چراگاه هستند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها ...*، ۱۸).

منطقهٔ بروجن با آب وهوایی کوهستانی وسردسیر، چراگاه‌تابستانی مناسبی برای دامهای عشایری است. در فصلهای بهار و تابستان دو ایل مهم بختیاری و قشقایی به این منطقه به ییلاق می‌آیند (همان، ۱۹). از رودخانه‌های این شهرستان می‌توان از آقبلاغ و چغاخور نام برد. رودخانهٔ آقبلاغ از آبخیزهای پیرامون بلداجی در ۲۳ کیلومتری باختر بروجن سرچشمه می‌گیرد و به سوی بیشه کَنَک روان می‌شود و در ۳کیلومتری باختر روستای ونک به رودخانهٔ ونک می‌ریزد و سپس به سوی باختر جریان می‌یابد و به رودخانهٔ کارون می‌پیوندد (جعفری، *رودها ...*، ۹۶؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۸). رودخانهٔ چغاخور در ۳۶ کیلومتری جنوب باختری بروجن از بیشه‌ای به همین نام سرچشمه می‌گیرد (همانجا). شهرستان‌بروجن منطقه‌ای پرآب‌ومستعدکشاورزی است؛ از این‌رو، بیشتر اهالی این منطقه به دامپروری و کشاورزی اشتغال دارند (زاهد، ۶۵۴). بروجن روزگاری انبار غله و لبنیات استان اصفهان به شمار می‌رفته است. صنایع دستی در این شهرستان به علت ویژگیهای بافت جمعیتی آن از رونق برخوردار است و از آن جمله قالی‌بافی، گیوه‌دوزی، تمدمالی، کلاه‌مالی و تخت‌کشی در این شهرستان رواج دارد (*جغرافیا ...*، ۵۶۲/۱).

ویژگیهای طبیعی منطقهٔ زاگرس مرکزی شرایط مساعدی برای طوایف کوچنده فراهم کرده است. دسترسی آسان این طوایف به مناطق گرمسیری و سردسیری که به فاصلهٔ اندکی از یکدیگر در دوسوی کوههای زاگرس قرار گرفته‌اند، سبب شده است که این طوایف برای تعلیف دامهای خود به این شیوهٔ زندگی ادامه دهند (نک: امان اللّهی، ۴۸-۵۱). به همین سبب، در این منطقه، مراکز مسکونی مهمی تا چند دههٔ اخیر وجود نداشته است. در دورهٔ قاجاریه شهرهایی که امروزه شهرستان بروجن را تشکیل می‌دهند، جزو قرای ناحیهٔ گندمان، یکی از ۴ناحیهٔ چهار محال، به شمار می‌رفته‌اند. قریهٔ بروجن با هزار خانوار جمعیت بزرگ‌ترین، آبادترین وپر جمعیت‌ترین قرای ناحیهٔ گندمان بوده، و بازار، ۳مسجد، ۳حمام و ۳رشته قنات داشته، و مالیات سالیانهٔ آن ۹۳۰ تومان بوده است. قریهٔ بلداجی با ۲۰۰ خانوار جمعیت و قریهٔ گندمان با ۱۰۰خانوار و قریهٔ سفید دشت از دیگر قرای این ناحیه به شمار می‌رفته است (اعتماد السلطنه، ۱۹۴۹/۴-۱۹۵۱).

شهر بروجن: این شهر مرکز شهرستان بروجن در ۵۱°و ۱۷′ طول شرقی و ۳۱°و ۵۸′ عرض شمالی واقع، و ارتفاع آن از سطح دریا ۲٬۲۲۵ متر است (پاپلی، ۹۹). بروجن دومین شهر استان چهارمحال و بختیاری است. این شهر در دشتی به وسعت ۵۸۰ کمـ۲ ــ که پیرامون آن را کوههای بلند احاطه کرده ــ در شرقی‌ترین نقطهٔ استان و در محل تلاقی راههای ۳ استان چهارمحال و بختیاری، اصفهان و فارس قرار گرفته است. گسترش شهر بروجن با توجه به موقعیت جغرافیایی آن که در محل تلاقی ۳ استان یاد شده قرار گرفته، توسعه و روند رشد آن را تسریع کرده است (زنده دل، ۲۹/۸-۳۰؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۳۹/۱۰).

گسترش بازرگانی به دورترین نقاط شهرستان بروجن و ارتباط آن با دیگر نقاط کشور، این شهر را به صورت یک بازار عمومی تجاری درآورده است که بخش عمدهٔ محصولات، به ویژه فرآورده‌های دامی و کشاورزی، به صورت نقدی و پایاپای معامله می‌گردد (*جغرافیا*، همانجا). تاریخ اسکان جمعیت در شهر بروجن به یکی دو سدهٔ گذشته باز می‌گردد و تاریخ تمرکز جمعیت به حدی که بتوان آن را شهر نامید، به پس از نهضت مشروطیت می‌رسد. رشد فزایندهٔ جمعیت بروجن از دهه‌های سوم و چهارم قرن حاضر آغاز می‌شود (زنده دل، ۳۰/۸). بنا بر سرشماری آبان ۱۳۷۵ این شهر دارای ۹٬۰۷۷ خانوار با ۴۲٬۲۳۴ نفرجمعیت بوده است (*سرشماری*، چهل).

مآخذ: اعتماد السلطنه، محمد حسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم

محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، *کوچ نشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *تقسیمات کشوری* (۱۳۷۹ش)، دفتر تقسیمات کشوری، وزارت کشور، تهران، شم ۲؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ زاهد، جلیل، *ایران زمین*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ زنده دل، حسن، *مجموعهٔ راهنمای جامع ایران‌گردی*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بروجن، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (سمیرم)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان دهم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ش، ج ۸۱.

علی کرم‌همدانی

بَروده، یا بارودا[1]، نام شهر و مرکز اداری ناحیه‌ای به همین نام در شرق ایالت گجرات در غرب هند، واقع در کرانهٔ رود وشوامتری[2] در جنوب شرقی احمدآباد.

مردم این ناحیه شهر بروده را وَدودَره می‌خوانند. این نام برگرفته از واژهٔ سنسکریت وَتودَر به معنی «در قلب درختان انجیر هندی» است. نام باستانی این ناحیه چندَناوَتی[3] بوده، و سپس ویراوَتی (سرزمین جنگجویان) نامیده شده است؛ اما تاریخ دقیق تغییر نام به بروده مشخص نیست (*بریتانیکا*؛ EI²؛ دی، 46؛ «فرهنگ ...[4]»، VII/25).

شهر بروده در ۲۲° و ۱۷′ عرض شمالی و ۷۳° و ۱۶′ طول شرقی قرار گرفته، و مرکز ناحیهٔ بروده است و تا شهر بمبئی ۳۵۱ کمـ فاصله دارد. وسعت آن ۷٬۷۸۸ کمـ۲، و دارای محصولات متنوع کشاورزی همچون پنبه، توتون، گندم، ذرت و برنج است. برابر آمار ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م ناحیهٔ بروده ۲٬۵۸۸٬۰۹۲ نفر جمعیت داشت که ۷۳۴٬۴۷۳ نفرشان در شهر بروده زندگی می‌کردند (*بریتانیکا*؛ *آسیاتیکا*، I/284؛ «اطلس...[5]»، 78؛ «فرهنگ»، VII/81).

نخستین یادکردها از ناحیهٔ بروده در کتیبه‌ای از سدهٔ ۳ق/۹م آمده است. در سدهٔ ۷ق/۱۳م این ناحیه به تصرف مسلمانان درآمد و تحت فرمان سلاطین دهلی قرار گرفت. دو کتیبه به زبان عربی مربوط به سدهٔ ۸ق/۱۴م در ناحیهٔ بروده برجای مانده که بیانگر نفوذ مسلمانان در این ناحیه است. منابع دورهٔ فیروزشاه تغلق (۷۵۲-۷۹۰ق/۱۳۵۱-۱۳۸۸م) کهن‌ترین منابع دورهٔ اسلامی است که از بروده نام برده‌اند و آن را جایگاه «امیران صدهٔ» مخالف سلاطین دهلی نوشته‌اند. سپس بروده تحت فرمان پادشاهان مستقل گجرات قرار گرفت (برنی، ۷۱۸-۷۲۰؛ سیهرندی، ۱۱۱؛ *بریتانیکا*؛ منیر، 18-15). در دورهٔ اکبرشاه بابری (۹۶۳-۱۰۱۴ق/ ۱۵۵۶-۱۶۰۵م)، بروده یکی از سرکارهای صوبهٔ گجرات بود. ویذینگتن سیاح انگلیسی در سفرش به بروده، آن را شهری کوچک با بنایی زیبا و باشکوه وصف کرده است (ص 205).

در دورهٔ اورنگ زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۸ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶م)، پیلاجی گایکوار پس از شکست سربلندخان، بر این ناحیه دست یافت و فرزندانش تا ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م در آنجا حکومت کردند و پایتختشان شهر بروده بود. آنان در گسترش و آبادانی این شهر کوشش بسیار کردند، تا آنجا که از مراکز علمی، ادبی و پژوهشی منطقه گردید. در ۱۲۷۲ق/ ۱۸۵۶م بروده تحت نظر حکومت انگلیس قرار داشت (مجومدار، 546؛ ایچیسن، VI/291؛ «فرهنگ»، VII/32-33؛ ویذینگتن، همانجا؛ هیگ، 166-167؛ ابوالفضل، ۴۹۶/۱؛ الیت، ۲۳-۳۷).

آثار و بناهایی از دورهٔ اسلامی در بروده بر جای مانده که از آن جمله است: مقبرهٔ قطب الدین و پیر گهودا که زیارتگاه، و دارای کتیبه‌هایی به زبان فارسی است، و نیز قصری با معماری تحسین برانگیز از آثار دورهٔ حکومت خاندان گایکوار. کتابخانه‌ای از این خاندان بر جای مانده است که نسخه‌های خطی نفیس عربی و فارسی در آن نگهداری می‌شود. مؤسسهٔ شرق شناسی گایکوار در شهر بروده که از مراکز مهم پژوهشی هند است و کتابهای بسیاری در زمینهٔ تاریخ اسلام منتشر کرده است (دسای، 17-19؛ EWA, X/216؛ EI²).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ الیت، ف. ا. هـ.، *سلاطین بروده*، ترجمهٔ فریدالدین احمد، بمبئی، ۱۸۹۸م؛ برنی، ضیاءالدین، *تاریخ فیروزشاهی*، ترجمهٔ معین الحق، لاهور، ۱۹۹۱م؛ سیهرندی، یحیی، *تاریخ مبارک شاهی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Aitchison, C. U., *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries*, Delhi, 1983; *Asiatica; An Atlas of India*, Delhi, 1990; *Britannica*, CD 2002; Desai, Z. A., «An Early Sultanate Record From Baroda», *Epigraphia Indica*, New Delhi, 1987; Dey, N. L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, 1984; EI²; EWA; Haig, W., «The Tughluq Dynasty», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Moneer, Q. M., « Two Arabic Inscriptions of the Khaljī Period From Baroda State», *Epigraphia Indica*, New Delhi, 1987; Withington, N., *Early Travels in India*, ed. W. Foster, Lahore 1921.

مجید سمیعی

بُروسَوی، اسماعیل، نک: اسماعیل حقی.

بُروسَوی، یعقوب بن سید علی (د ۹۳۱ق/۱۵۲۵م)، قاضی و مدرس حنفی عثمانی. در برخی منابع تاریخ وفات او ۹۳۲ق آمده است (نک: ثریا، ۶۴۷/۴). بروسوی در آغاز از بزرگان و علمای زمان، دانش آموخت و با توان علمی بالا و با تسلط به زبانهای ترکی، عربی و فارسی، توانست در شهرهای بروسه، آیدین و ادرنه در مدارس حمزه بیک، ابن ملک، ایلدرم بایزیدخان، سلطانیه و سلطان بایزیدخان به تدریس پردازد. جایگاه علمی بروسوی — به ویژه در علومی چون فقه — و توانایی او در امر قضا سبب شد تا در ادرنه به منصب قضا دست یابد؛ اما باید بروسوی را بیشتر مدرس دانست؛ چه، او پس از مدتی از قضا کناره گرفت و بار دیگر در همان شهر، در مدرسهٔ بایزیدخان به تدریس پرداخت (مجدی، ۳۲۸-۳۲۹؛ سعدالدین، ۵۶۷/۲؛ طاش کوپری‌زاده،

---

1. Baroda 2. Vishwāmitri (viswamitri) 3. Chandanâvatī 4. *The Imperial...* 5. *An Atlas...*

۱۹۱) ـ منابع شرح حال بروسوی، کمتر به زندگی اجتماعی و علمی او پرداخته‌اند. تنها معلوم است که در اواخر عمر از امور محوله معزول شد و به حج رفت و پس از بازگشت از این سفر درگذشت (همانجاها). مدفن وی مشخص نیست و بروسه‌لی برخی احتمالات دربارهٔ مدفن او را بیان کرده است (نک: ۵۴/۲).

آثار: اگرچه بیشتر آثار بروسوی را حواشی و شروح در بر می‌گیرد، اما بررسی آنها، نشان دهندهٔ نوعی تنوع و گستردگی در زمینه‌های گوناگون علمی است. تنها اثر چاپ شدهٔ وی *مفاتیح الجنان* در شرح کتاب مشهور *شرعة الاسلام* اثر امامزادهٔ بخاری است (چ استانبول، ۱۴۰۳ق) که بروسوی در مقدمه، گرایش خود به حدیث و سنن را سبب تألیف این شرح یاد کرده است (ص ۳). گفته‌اند که این اثر را سلطان بایزیدخان پسندید و به همین مناسبت به بروسوی لقب افندی اعطا کرد (مجدی، ۳۲۸). *مفاتیح الجنان* را حاجی احمد بن سید در ۹۸۱ق/۱۵۷۳م به ترکی ترجمه کرده، و نیز محمد بن ابراهیم نامی آن را در ۹۱۱ق/۱۵۰۵م به نظم آورده بوده است (نک: بروسه‌لی، همانجا).

آثار خطی: ۱. حواشی بر شرح دیباچهٔ *المصباح* مُطرّزی. این اثر در علم نحو، و دارای نسخه‌هایی خطی در کتابخانه‌های گوناگون جهان از جمله آستان قدس (آستان...، ۳۳۸)، ظاهریه (ظاهریه، ۱۱۴ـ ۱۱۵، ۱۳۸)، کوپریلی (کوپریلی، ۲۷۳/۳)، کتابخانهٔ ملی پاریس (دوسلان، شم 4023, 4024)، گوتا (پرچ، شم 234) و وین (کرافت، 16؛ نیز فهرست...، ۵۰۹/۲) است. ۲. شرحی عربی بر *گلستان* سعدی. تألیف این اثر نشان از آن دارد که وی به دو زبان عربی و فارسی به خوبی مسلط بوده، و چه بسا قصد همسنگی با ادبای فارس و عرب داشته است (نک: مجدی، همانجا). در این میان، برخی معتقدند که این شرح اصلاً از آنِ منیری بوده، و بروسوی آن را به خود منسوب داشته است (نک: مرکزی، ۱۴۱/۲ـ۱۴۳). از این اثر نسخه‌هایی خطی در کتابخانه‌هایی همچون دانشگاه تهران، ملی ملک و ملی تبریز (همان، ۱۴۱/۲؛ ملک، ۴۳۹/۱ـ۴۴۰؛ ملی تبریز، ۹۰۷/۲ـ ۹۰۸)، و نیز کتابخانهٔ کوپریلی (کوپریلی، ۲۰۹/۳) موجود است. از این شرح نسخه‌ای در کتابخانهٔ مهدی بیانی وجود دارد که به خط خود مؤلف است (محفوظ، ۴). ۳. مختصر *مرآة الجنانِ* یافعی. نسخه‌ای از این اثر که در ۹۰۲ق/۱۴۹۷م کتابت شده بوده، در کتابخانهٔ حسین چلبی ترکیه برجای مانده است (نک: ششن، ۷۱/۳؛ برای نسخ دیگر، نک: کوپریلی، ۵۷۷/۲؛ GAL,S, II/228). ۴. *التذکرة*. در منابع قدیم به نام چنین اثری از او اشاره نشده است، اما به نظر می‌رسد که اثری حدیثی در احکام باشد. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره موجود است (خدیویه، ۲۸۴/۱). ۵. رساله‌ای در قضا و سیاسات که می‌توان آن را در کنار آثار «ادب القضا» جای داد. از این اثر نسخه‌ای در برلین وجود دارد (نک: *آلوارت*، شم 4955).

آثار یافت نشده: *اجوبة علی سؤالات الحمیدی لشرح مفتاح العلوم*؛ شرح بر *فرائض* جرجانی؛ *حاشیة علی شرح مطالع الانوار* (بروسه‌لی، همانجا؛ بغدادی، ۵۴۶/۲ـ۵۴۷).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ بروسوی، یعقوب، *مفاتیح الجنان*، استانبول، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ بغدادی، *هدیه*؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۱۶ق؛ خدیویه، *فهرست*؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۳۸۰ق؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، دار الکتب الجدید؛ طاش کوپری‌زاده، محمد، *الشقائق النعمانیة*، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ظاهریه، خطی (نحو)؛ *فهرس مخطوطات دار الکتب القطریة*، دوحه، ۱۹۸۵م؛ کوپریلی، خطی؛ مجدی محمد افندی، *حدائق الشقائق* (*ذیل الشقائق النعمانیة*)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ محفوظ، حسین علی، «مخطوطات الدکتور مهدی بیانی فی طهران»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م، ج ۷(۲)؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ ملی تبریز، خطی؛ نیز:

Ahlwardt; *De Slane*; GAL,S; Krafft, A., *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der K. K. orientalischen Akademie zu Wien*, Wien, 1842; *Pertsch*.

فرامرز حاج منوچهری

بُروسه‌لی، محمدطاهر (۱۲۷۸ـ۱۳۴۴ق/۱۸۶۱ـ ۱۹۲۵م)، زندگی‌نامه‌نویس و کتاب‌شناس ترک در اواخر عصر عثمانی. وی در بروسه (بورسا) به دنیا آمد (کورداکول، 413؛ بانارلی، 1078). پدر بزرگش محمدطاهر پاشا از فرماندهان گارد ویژهٔ سلطان عبدالمجید (سل ۱۲۵۵ـ۱۲۷۷ق/۱۸۳۹ـ۱۸۶۱م) بود که همراه خانواده‌اش در شهر بروسه اقامت گزید. بروسه‌لی در همین شهر زاده شد و تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در زادگاهش به پایان آورد و وارد مدرسهٔ نظام شد. به هنگام تحصیل در «مکتب ملکیهٔ رشدیه» (مدرسهٔ علوم سیاسی)، در حلقهٔ درس خواجه علی نیکده‌ای در مدرسهٔ خراجچی اوغلو نیز شرکت می‌کرد («دائرة المعارف...[1]»، VI/452). پس از پایان آموزش متوسطه، وارد «مکتب حربیه» (دانشکدهٔ افسری) شد و پس از اتمام آن در مدارس نظامی شهرهای گوناگون از جمله مناستر، اسکوپیه و سلانیک به تدریس تاریخ و جغرافیا پرداخت (بانارلی، کورداکول، نیز «دائرة المعارف»، همانجاها).

وی به تصوف نیز دلبستگی داشت و از دوستداران محیی‌الدین ابن عربی بود. پدرش رفعت بیک که طبع شعر نیز داشت، در علاقه‌مندی بروسه‌لی به علوم گوناگون سخت مؤثر بود (همانجا). محمدطاهر پس از مدتی به مولانا حریری زاده ارادت ورزید و به طریقت ملامتیه پیوست (همان، VI/453) و از چهره‌های سرشناس این فرقه شد (رامزاور، 118) و پس از درگذشت محمدنور عربی ملامی، شیخ اکبر ملامی جانشین او شد. در همین دوره به بررسی احوال متصوفان و دانشمندان علاقه‌مند شد و با آشنایی با نهضت نوپای ترک گرایی، کتاب «خدمات ترکها به علوم و فنون» را که حاصل این اندیشه و آن ایام است، نوشت («دائرة المعارف»، همانجا). وی در ۱۹۰۶م به تشکیلات زیرزمینی «جمعیت آزادی عثمانی» که به نام «وطن و حریت»، نیز مشهور بود، پیوست و از اعضای مؤسس آن شد؛ عضویت محمدطاهر در این جمعیت موجب جلب پیروان فرقهٔ ملامتیه به این تشکیلات سیاسی شد.

---

1. *Türkiye* ...

پس از اعلان مشروطیت دوم در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م جمعیت اتحاد و ترقی (ﻫ م) او را نامزد نمایندگی مجلس کرد و از سوی مردم زادگاهش به مجلس مبعوثان راه یافت («دائرة المعارف»، بانارلی، کورداکول، همانجاها؛ کوران، 257؛ رامزاور، 133).

بروسه‌لی به عنوان نمایندهٔ مجلس در شهر استانبول اقامت گزید و با بهره‌گیری از امکانات فرهنگی آنجا به تحقیق و پژوهش پرداخت؛ چنانکه بیشترین آثار خود را در آنجا نوشت و منتشر ساخت. وی را از پیشگامان شرح حال‌نویسی در ترکیه به شمار می‌آورند. محمدطاهر در برخی از مجامع علمی مانند «انجمن علمی ترک» و «انجمن تتبعات اسلامیه و ملیه» نیز عضویت داشت («دائرة المعارف»، VI/454). وی سرانجام در استانبول درگذشت و در زاویهٔ عزیز محمود هدایی، واقع در اسکودار به خاک سپرده شد (همان، VI/455).

آثـار: از محمدطاهر بروسه‌لی نزدیک به ۲۵ اثر کوچک و بزرگ به یادگار مانده، و بیشتر آنها به چاپ رسیده است که مشهورترین آنها *عثمانلی مؤلفلری* است. این کتاب دائرةالمعارف گونه، شرح احوال و آثار دانشمندان و مورخان عثمانی از بدو تأسیس امپراتوری تا ۱۳۳۳ق/ ۱۹۱۵م را در بردارد (کورداکول، 414) و در ۳ جلد در فاصلهٔ سالهای ۱۳۳۳ تا ۱۳۴۲ق/۱۹۱۵-۱۹۲۴م در استانبول چاپ شده است. این اثر بعدها، با حروف لاتین نیز در استانبول به چاپ رسید (همانجا).

دیگر آثار او اینهاست: «خدمات ترکها به علوم و فنون»، که نخستین تألیف او نیز به شمار می‌رود و در ۱۳۱۴ق/۱۸۹۷م چاپ شده است؛ «احوال و فضایل شیخ اکبر محیی‌الدین ابن‌عربی»، استانبول، ۱۳۱۶ق/ ۱۸۹۸م؛ شرح حال مورخ معروف و جغرافیانگار، حاجی‌خلیفه («دائرة المعارف»، VI/457)؛ *دلیل التفاسیر*، دربارهٔ علم تفسیر به انضمام فهرستی از تفاسیر قرآن کریم؛ زندگی‌نامهٔ «حاج بایرام ولی» (همانجا؛ بانارلی، 1079).

از جمله آثار غیرچاپی اوست: «مناقب شیخ خواجه محمد نورعربی و بیان ملامت و احوال ملامتیه» دربارهٔ زندگی و آثار مرشدش؛ «ترجمهٔ احوال مشایخ و شاعران مناستر»؛ «مجموعهٔ طاهر»، گزیده‌ای در تصوف، کلام، اخلاق و تاریخ؛ «احادیث شریف دربارهٔ حسنین (ع) و ترجمهٔ احوال آنها»؛ «احادیث شریف در فضائل امام علی(ع)»؛ «مجموعهٔ ضروب‌امثال عربیه‌وفارسیه» («دائرةالمعارف»، VI/460، برای آگاهی بیشتر از آثار او، نک: VI/456-461).

مآخذ:

Banarlı, N.S., *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1971; Kuran, A.B., *İnkilâp tarihimiz ve jön Türkler*, Istanbul, 1945; Kurdakul, Ş., *Şairler ve yazarlar sözlüğü*, Istanbul, 1985; Ramsaur, E. E., *Jön türkler ve 1908 ihtilâli*, tr. N., Ülken, Istanbul, 1972; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

علی‌اکبر دیانت

بُروشَسکی، یا بوریشَسکی، بوریشْکی، زبان بروشو[1] ها که بیشتر ساکنان بخشهای هُنزه و نَگِر را در دره‌های صعب‌العبور غرب سلسله جبال قره قوروم، واقع در ایالت جامو و کشمیر پاکستان، تشکیل می‌دهند (بیدالف، 30؛ *ایرانیکا*، IV/567؛ EI², S, 158؛ کمبل، I/246). بروشوها احتمالاً تنها بازماندگان اقوامی هستند که پیش از ورود هندواروپاییان در شمال شبه قارهٔ هند ساکن بوده‌اند (همانجا؛ نیز نک: *کلیر* ...، XIV/306). لایتنر[2] که برای نخستین بار این زبان را معرفی کرد (بیدالف، همانجا)، آن را خجونه[3] نامید (همو، ضمیمهٔ III، A).

بروشسکی زبانی منفرد است و با هیچ‌یک از زبانها یا خانواده‌های زبانی دنیا خویشاوندی ندارد (*بریتانیکا*، II/395؛ کمبل، همانجا؛ ماسیکا، 41). عده‌ای تلاش کرده‌اند تا بر پایهٔ برخی شباهتهای رده‌شناختی، خویشاوندی آن را با زبان باسکی یا با خانواده‌های زبانی دراویدی و قفقازی به اثبات برسانند، اما کوشش آنان بی‌نتیجه بوده است (*ایرانیکا*، نیز کمبل، همانجاها؛ لایوورن، 126-125, 60).

بروشسکی دو گویش اصلی دارد که یکی در هنزه و نگر، و دیگری ـ با نام وِرچیکوار[4] یا وِرشیکوار[5] ـ در درهٔ رودیاسین در شمال غرب گیلگیت و در نزدیکی چیترال رایج است (EI², S، نیز *بریتانیکا*، همانجاها). سخنگویان بروشسکی را حدود ۸۰ هزار نفر و سخنگویان وِرچیکوار را حدود ۱۰ هزار نفر نوشته‌اند (*ایرانیکا*، همانجا).

آواشناسی: بروشسکی دارای ۱۰ مصوت (i, ī, e, ē, a, ā, o, ō, u, ū) و ۳۶ صامت است. صامتهای آن نیز تا اندازه‌ای شبیه صامتهای موجود در زبانهای هندی و دَردی است. این زبان دارای انسدادیهای بی‌واک نادمیده، بی‌واک دمیده و واکدار است. به‌علاوه، انسدادیها و سایشیهای ملازی ـ که در زبانهای هندی وجود ندارد ـ در این زبان دیده می‌شود. انسدادیها و سایشیهای دندانی (به استثنای n) برابرِ برگشته نیز دارند. گفته می‌شود که در این زبان دست‌کم ۳ نواخت متمایز وجود دارد که با نظام نواخت در زبان پنجابی قابل مقایسه است (نک: GSE, IV/206-207؛ کمبل، همانجا؛ لایوورن، 126).

صرف: اسامی بروشسکی به ۴ طبقه تقسیم می‌شوند: ۱. انسان مذکر؛ ۲. انسان مؤنث؛ ۳. جانوران و برخی از اشیاء بی‌جان، مانند: میوه‌ها، اجزاء درختان، اشیاء چوبی و برخی از پدیده‌های طبیعی، به خصوص اجرام سماوی؛ ۴. دیگر اشیاء بی‌جان (*بریتانیکا*، همانجا؛ کمبل، I/247؛ لایوورن، همانجا؛ لاریمر، I/14).

بروشسکی دارای دو شمار مفرد و جمع، و دو حالت فاعلی و غیرفاعلی / ارگتیو است، مانند: hiles «پسر» (فاعلی مفرد)، hilese (غیر فاعلی / ارگتیو مفرد)، hilešo (فاعلی جمع)، hilešue (غیر فاعلی / ارگتیو جمع). در اسامی طبقهٔ ۲، تمایزی میان حالت ارگتیو و غیرفاعلی وجود دارد، مانند: guse «زن» (ارگتیو مفرد)، gusmo (غیرفاعلی مفرد). نشانهٔ نکره در شمار مفرد an- و در شمار جمع ik- است. در شمار مفرد گاه از پیشایند hin برای طبقات ۱ و ۲ و han برای

---

1. Burušo 2. Leitner 3. Khajuna 4. Werčikwār 5. Weršikwār

طبقات ۳ و ۴ نیز استفاده می‌شود: gus-an (hin) «یک زن، زنی»، hir-ik «مردانی» (کمبل، همانجا).

صفت پیش از موصوف، و مضاف‌الیه پیش از مضاف می‌آید (بیدالف، ضمیمهٔ A، IV؛ کمبل، I/248). نشانهٔ خاصی برای صفت تفضیلی و عالی وجود ندارد و در مقایسه تنها از پسوند cum- «از» استفاده می‌شود (همانجا).

ضمایر اول شخص و دوم شخص مفرد و جمع دارای دو حالت فاعلی و غیر فاعلی / ارگتیو است. در سوم شخص مفرد و جمع از ضمایر اشاره استفاده می‌شود که دارای دو صورت نزدیک و دور برای هریک از طبقات چهارگانه است (نک: همانجا).

از مهم‌ترین ویژگیهای زبان بروشسکی وجود پیشوندهای ملکی است که بر شخص، شمار و طبقهٔ مالک دلالت می‌کند. کاربرد این پیشوندها با برخی از اسامی، مثلاً اسامی اندامهای تفکیک ناپذیر بدن، الزامی است، مانند: a-riŋ «دست من»، gu-riŋ «دست تو»، mu-riŋ «دست او» (انسان مؤنث، طبقهٔ۲) (نک: بیدالف، ضمیمهٔ A، V؛ GSE, IV/207؛ کمبل، I/247؛ لایووین، همانجا).

در نظام اعداد بروشسکی، اعداد بزرگ تا رقم ۱۰۰۰ برپایهٔ ضرایب ۲۰ و ۴ ساخته می‌شود (*بریتانیکا*، همانجا).

فعل دارای دو مادهٔ ماضی و مضارع است. مادهٔ مضارع با افزودن پسوندهای č-، dž- یا š- (گاه به کمک مصوت میانجی) به مادهٔ ماضی به‌دست می‌آید. نشانهٔ مصدر نیز ās- / as- است که به مادهٔ ماضی می‌پیوندد، مثال: ni(y)as «رفتن»، مادهٔ ماضی ni، مادهٔ مضارع nic. در صرف فعل از پیشوند، پسوند و میانوند استفاده می‌شود. پیشوندهای ملکی را می‌توان به افعال نیز افزود و مفعول فعل متعدی (ساخت ارگتیو) یا فاعل فعل لازم را نمایاند (دربارهٔ افعال لازم کاربرد پیشوند ملکی اختیاری است). پسوندهای صرف فعل بر شخص و شمار، و در سوم شخص بر طبقه نیز، دلالت می‌کنند، مانند: niča ba «می‌روم»، niča «می‌روی»، ničaii (طبقه ۱)، niču bo (طبقه ۲)، niči bi (طبقه ۳)، niči bīla (طبقه ۴) «می‌رود»، niča bān «می‌رویم»، ničān «می‌روید»، ničān «می‌روند»؛ gu-yec-am «تو را دیدم»؛ mu-yec-uman «او را (طبقه ۲، مؤنث) دیدند». برای منفی کردن فعل از پیشوند a- (و به ندرت o-/o-) استفاده می‌شود (کمبل، I/249؛ نیز نک: GSE، همانجا).

نحو: بروشسکی از زبانهای ارگتیو است (لایووین، همانجا؛ ماسیکا، 342). ترتیب کلمات غالباً فاعل ـ مفعول ـ فعل (SOV) است (کمبل، I/250؛ لایووین، همانجا). روابط نحوی کلمات با حروف اضافهٔ پسایند نمایانده می‌شود (بیدالف، ضمیمهٔ A، III؛ کمبل، I/247).

واژگان: بروشسکی در طول تاریخ واژه‌های بسیاری از زبانهای ایرانی (پشتو، فارسی، وخی)، تبتی، ترکی، دردی (خوور، شینه)، و اخیراً اردو و انگلیسی پذیرفته است. به علاوه، واژه‌های دخیل بروشسکی را در برخی از زبانهای دردی می‌توان یافت (*ایرانیکا*، IV/567؛ لایووین، 125؛ ماسیکا، 42؛ نیز نک: مورن، 343-307).

مآخذ:

Biddulph, J., *Tribes of the Hindoo Koosh*, Lahore, 1986; *Britannica*, micropaedia, 1978; Campbell, G. L., *Compendium of the World's Languages*, London, 1991; *Collier's Encyclopedia*, New York, 1986; EI², S; GSE; *Iranica;* Lorimer, D. L. R., *The Burushaski Language*, Oslo, 1935; Lyovin, A. V., *An Introduction to the Languages of the World*, New York, 1997; Masica, C. P., *The Indo - Aryan Languages*, Cambridge, 1993; Morin, Y. - Ch. and L. Dagenais, «Les Emprunts Ourdous en Bourouchaski», JA, 1977, vol. CCLXV.

حسن رضایی باغ‌بیدی

بُروکِلْمان[1]، کارل (جمادی‌الاول ۱۲۸۵ ـ ۲۵ رمضان ۱۳۷۵/ سپتامبر ۱۸۶۸ ـ ۶ مهٔ ۱۹۵۶)، مستشرق معروف آلمانی. کامل‌ترین زندگی نامه‌ای که از وی در دست است، همان است که او به مناسبت ۷۹ سالگیش در ۱۴ سپتامبر ۱۹۴۷ انتشار داد و زلهایم آن را در مجلهٔ *اُرینس*[2] (س ۱۹۸۱م، شم ۲۷ـ۲۸) در ۶۵ صفحه به‌چاپ رساند و سپس تسگلدی[3] در ۱۹۵۷م کلیاتی دربارهٔ زندگی او انتشار داد (ص 105 ff.). در ۱۹۵۸م فوک نیز در شمارهٔ ۱۰۸ «مجلهٔ انجمن خاورشناسان آلمان[4]» زندگی‌نامهٔ بسیار جامع و فشرده‌ای از وی در ۱۳ صفحه انتشار داد؛ اشپولر نیز در همین سال مقاله‌ای در شمارهٔ ۳۳ «مجلهٔ اسلام[5]» نوشت. به زبان عربی نیز بهترین مقاله از آن بدوی است که خود بر مقالهٔ فوک استناد کرده است. به زبان انگلیسی، خلاصهٔ مقالهٔ زلهایم در *ایرانیکا* (IV/456-457)، قابل یادآوری است. به زبان فارسی، علاوه بر دو مقالهٔ کوچک در *دایرةالمعارف فارسی* مصاحب و *فرهنگ خاورشناسان*، *دانشنامهٔ جهان اسلام* نیز به وی پرداخته است.

بروکلمان در رُستُکِ آلمان به دنیا آمد. پدرش میان آلمان و مستعمرات اروپا به کار بازرگانی مشغول بود و مادرش اولین کسی بود که افقهای ادب آلمانی را به روی او گشود (زلهایم، 12؛ فوک، 1). از دوران دبیرستان به تحقیقات شرق‌شناسی بسیار علاقه‌مند شد و مجلهٔ جغرافیایی *آوسلند*[6] از جمله مجلاتی بود که او را با دنیای آسیا و افریقا بیشتر آشنا کرد (زلهایم، 20؛ فوک، همانجا). وی در نوجوانی آرزوی آن را در سر می‌پرورانید که به عنوان طبیب یا مترجم یا مبلغ دینی بر روی کشتی در آن سوی دریاها به کار مشغول شود؛ به همین سبب، در همان دوران دبیرستان، به یادگیری زبان عربی، عبری، آرامی و سریانی همت گماشت (زلهایم، 21-20؛ فوک، 2-1). در ۱۸۸۶م به دانشگاه رستک راه پیدا کرد و در رشتهٔ شرق‌شناسی نزد استادانی چون لئو[7] و فیلیپی به تقویت زبان عربی، و یادگیری زبانهای حبشی، یونانی و لاتین پرداخت. یک سال بعد به توصیهٔ فیلیپی به دانشگاه برسلاو رفت و به فراگیری علوم و زبانهای شرقی و نیز زبانهای هندی و ژرمنی مشغول شد (زلهایم، 23-21). دو سال بعد عازم استراسبورگ شد و در

1. Brockelmann 2. *Oriens.* 3. Czeglédy 4. ZDMG. 5. *Der Islam.* 6. *Ausland.* 7. Leo

کلاسهای درس نولدکه حضور یافت و علاوه بر آن زبانهای سنسکریت و ارمنی را نزد هوبشمان[1]، و مصری قدیم را نزد دومیشن[2] فرا گرفت (همو، 25-21؛ تسگلدی، 105؛ فوک، 2).

بروکلمان میان سالهای ۱۸۸۹-۱۸۹۰م به پیشنهاد نولدکه، به تحقیق دربارهٔ رابطهٔ بین *الکامل فی التاریخ* ابن اثیر و *اخبار الرسل و الملوک* طبری پرداخت و در ۱۸۹۰م به دریافت جایزه‌ای نایل آمد و پس از آن، این اثر خود را به عنوان رسالهٔ دکتری در استراسبورگ به چاپ رساند (زلهایم، 25-24؛ فوک، همانجا؛ بدوی، ۵۹؛ عقیقی، ۷۷۸/۲). از کارهای دیگر وی با نولدکه، تحقیق *دیوان* لبید است. بروکلمان *دیوان* را همراه با اشعاری که این سوی و آن سوی پراکنده بود، به همراه ترجمهٔ آلمانی آن در دو جلد در ۱۸۹۱م چاپ کرد (فوک، 3-2؛ بدوی، عقیقی، همانجاها). بروکلمان دو سال بعد، موفق به اخذ درجهٔ استادی شد. موضوع رسالهٔ وی تحقیق دربارهٔ کتاب *تلقیح فهوم اهل الآثار* ابن جوزی براساس نسخهٔ برلین بود (زلهایم، 28-27؛ فوک، 3؛ عقیقی، همانجا). از این زمان به بعد بود که بروکلمان توانست تدریس در دانشگاه را آغاز کند. دانشگاههایی که وی در آنها به تدریس پرداخت، به ترتیب عبارتند از: دانشگاه برسلاو (۱۸۹۳-۱۹۰۳م)، کونیگسبرگ (۱۹۰۳-۱۹۱۰م)، هاله (۱۹۱۰-۱۹۲۲م)، برلین (۱۹۲۲-۱۹۲۳م)، و مجدداً برسلاو (۱۹۲۳-۱۹۳۷م). او در ۱۹۳۵م رسماً از دانشگاه بازنشسته شد، اما به عنوان استاد مهمان در هاله (۱۹۳۷-۱۹۴۷م) و دانشگاه برسلاو به تدریس ادامه داد. در ۱۹۴۵م برای بار دوم از دانشگاه برسلاو بازنشسته شد و مسئولیت ادارهٔ کتابخانهٔ «انجمن خاورشناسان آلمان» به او واگذار گردید (زلهایم، 27, 38, 39, 45, 53, 54, 57-58؛ اشپولر، 158-157؛ قس: عقیقی، همانجا).

بروکلمان حدود ۱۷ زبان شرقی و اروپایی را آموخته بود و در رشته‌های شرق‌شناسی، علوم‌شرقی، تاریخ، فلسفه و الٰهیات تحصیل کرده بود و علاوه بر تدریس در این زمینه‌ها، زبان ترکی جدید، تاریخ قدیم عثمانی و زبانهای سریانی، اکدی، حبشی و قبطی را درس می‌داد و همین امر برای وی دست مایه‌ای بود تا بتواند به کارهای علمی خویش تنوع بخشد. وی در فرهنگستانهای علمی بسیاری از جمله برلین، لایپزیگ، بوداپست، بُن، دمشق و دیگر مجامع آسیایی عضو بود (بدوی، ۶۵؛ عقیقی، همانجا).

بروکلمان نمونهٔ بارز آن دسته از خاورشناسان جامع قرن ۱۹ و ابتدای قرن ۲۰م است. این خاورشناسان در پژوهشهای خویش به محدوده‌های جغرافیایی، بیش از حوزه‌های تخصصی علم عنایت داشتند؛ به همین سبب، بروکلمان، هم در همهٔ زبانهای سامی دست به تألیف می‌زد و هم در لهجه‌های گم شدهٔ ترکی. این شیوه که امروز دیگر تقریباً به کلی منسوخ شده است، بی‌تردید خالی از فایده‌های فراوان نبود و از جهاتی، به‌نوعی از پژوهش‌تطبیقی در آداب‌وزبانهای گوناگون‌منجر می‌شد. شاید بتوان گفت که پراکندگی و گسترش بی‌حساب اینگونه اطلاعات موجب آن می‌گشته است که آثار این خاورشناسان گاه به کلیات منحصر گردد. از همین‌رو، دستور زبانهای سریانی، عبری و عربی بروکلمان شاید نیاز متخصصان را بر نیاورد، اما در عوض کاری که وی تحت عنوان تاریخ ادبیات تدوین کرد، نقطهٔ عطفی در تاریخ فرهنگ عربی بود. به همین سبب، در معرفی آثار وی، نخست به همین کتاب پرداخته شده، و دربارهٔ کتابهای دیگر به توضیحاتی مختصر بسنده گردیده است.

آثار: فهرست آثار بروکلمان بالغ بر ۵۵۵ اثر است که اوتواشپیس[3] به مناسبت هفتادمین سال تولد وی در ۱۹۳۸م گردآوری کرده، و در «مجلهٔ علمی‌دانشگاه مارتین‌لوتر» (هاله - ویتنبرگ، مجموعهٔ اقتصادی - اجتماعی، دورهٔ ۷، دفتر ۴) به چاپ رسانده است. هلموت ریتر نیز فهرست دیگری از آثار بروکلمان را که میان سالهای ۱۸۹۰-۱۹۵۴م چاپ شده بود، گردآوری کرد و یورگ کرمر این فهرست را به عربی ترجمه نمود، سپس صلاح‌الدین منجد در *المنتقیٰ من دراسات المستشرقین* (قاهره، ۱۹۵۵م) آن را به چاپ رساند. عقیقی نیز در *المستشرقون* (۷۷۸/۲-۷۸۳)، حدود ۵۵ اثر را به همراه ۱۲۸ مقاله که از وی در «دائرة‌المعارف اسلام[4]» چاپ شده، نام برده است.

برخی از آثار او اینهاست:

۱. «تاریخ ادبیات عربی[5]». بروکلمان در ۱۸۹۳م پس از چاپ *عیون الاخبار* تصمیم به تألیف این کتاب گرفت و پس از ۵ سال جمع‌آوری منابع، در میان سالهای ۱۸۹۸-۱۹۰۲م کتاب خود را در دو جلد در برلین به چاپ رساند. سپس به علت آنکه این دو جلد، به اضافات و تصحیحات بسیاری نیاز داشت، به رفع نقایص و اشتباهات آن پرداخت و این اضافات و تصحیحات، خود در دو جلد فراهم شد؛ وی البته مایل بود که این اضافات و تصحیحات در همان دو جلد نخست ادغام شود، اما به علت عدم قبول ناشر، این دو جلد به طور مستقل، با عنوان «ذیل[6]»، در ۱۹۳۷ و ۱۹۳۸م در لیدن چاپ شد. در جلد سوم «ذیل» (چ ۱۹۴۲م)، بروکلمان به نوشته‌های عربی از زمان اشغال مصر توسط انگلیس (۱۸۸۲م) تا زمان خود پرداخته است، به همین سبب، محتویات جلد سوم «ذیل» در واقع ادامهٔ مطالب دو جلد اول است (اشپولر، 158؛ فوک، 5-4؛ تسگلدی، 106؛ بدوی، ۶۰-۶۲).

آنچه بروکلمان «ادبیات[7]» خوانده است، بی‌تردید با آنچه امروز از آن لفظ استنباط می‌کنیم، تفاوت فاحش دارد؛ زیرا وی هرآنچه را که در هر علمی از علوم به زبان عربی نگاشته شده، در کتاب خود گردآورده است و بدین‌سان، بهتر آن است که ما آن را نه به «ادبیات»، بلکه به «نوشته‌های عربی» ترجمه کنیم. به عبارت دیگر، مفهوم این کلمه با آنچه از «ادب» (هـ م) فهمیده می‌شود، نزدیک‌تر است، تا ادبیات (قس: بدوی، ۶۱). این تاریخ ادبیات در درجهٔ اول فهرست نسبتاً

---

1. Hübschmann 2. Dümichen 3. O. Spies 4. EI[1]. 5. GAL. 6. GAL, S. 7. Litteratur

جامعی از همهٔ نوشته‌های عربی، خواه خطی و خواه چاپی به دست داده است . با آنکه در زمان بروکلمان هنوز انبوه عظیمی از نسخه‌های خطی کشف نشده بود، باز کتاب چنان اعتباری یافت که هیچ پژوهشگری از آن بی‌نیاز نمی‌ماند و هنوز هم به‌رغم تدوین فهرستهای گوناگون و به‌خصوص مجموعهٔ سزگین، اثر بروکلمان مورد استفادهٔ پژوهشگران است ؛ هرچند که شرح حالها در آن از حداقل ممکن فراتر نمی‌رود.

محتویات این اثر عبارت است از: جلد ۱ (۶۷۶ صفحه): سرآغاز نوشته‌های عربی تا زمان حضرت محمد(ص)، امویان، دورهٔ کلاسیک، مبحث قرآن، و نیز دورهٔ بعد از کلاسیک دورهٔ اسلامی از ۴۰۰ق/۱۰۱۰م تا ۶۵۶ق/۱۲۵۸م که شامل شاعران فارسی، سریانی، عربی، مصری، و شاعران شمال افریقا و سیسیل و اسپانیا می‌شود. کتاب در مجموع به دو قسم و ۵ بخش تقسیم شده است و ۶۶ فصل دارد. جلد ۲ (۶۸۶ صفحه): شامل یک قسم (= قسم سوم که دنبالهٔ قسم اول و دوم مجلد ۱ است) و ۳ بخش می‌شود: ۱. از زمان مغول تا فتح مصر در زمان پادشاهی سلطان سلیم (۱۵۱۷م)؛ ۲. از زمان فتح مصر تا زمان حملهٔ ناپلئون به مصر (۱۷۹۸م)؛ ۳. از زمان ناپلئون تا زمان حاضر. این مجلد در مجموع شامل ۳۴ فصل است.

بروکلمان جلد اول «ذیل» (۹۷۳ صفحه) و جلد دوم آن را (۱۰۴۵ صفحه)، دقیقاً برحسب دو جلد چاپ اول تنظیم کرده است. جلد سوم «ذیل» از دو بخش تشکیل شده: بخش اول از آثار عربی مصری در زمان اشغال نظامی انگلیس شروع شده، به آثار کشور مغرب پایان می‌یابد؛ و بخش دوم شامل فهرست عناوین و اعلام است.

این کتاب دوبار به عربی در قاهره ترجمه شده است: نخست عبدالحلیم نجار به همراهی یعقوب بکر و رمضان عبدالتواب، جلد اول و قسمتی از جلد دوم را (دورهٔ کلاسیک، بخش فقه، قسم حنفیان) ترجمه کرده، در اثنای کار، «ذیل» ها را نیز بدان اضافه کردند. ترجمهٔ بعدی از آنِ محمود فهمی حجازی، عمر صابر عبدالجلیل و گروهی از مترجمان است . در این ترجمه نیز همانند ترجمهٔ قبل، «ذیل» ها در حین ترجمه به اصل اضافه شده‌اند. این ترجمه شامل جلد ۱ و ۲ است، اما جلد ۲ ناقص ماند و تنها تا مبحث عصر عثمانی از فتح مصر [به دست عثمانیان] تا حملهٔ ناپلئون در ۱۷۹۸م را در بر می‌گیرد. در ۱۳۷۹ش نیز چنگیز پهلوان بخش اول از جلد اول را با عنوان *شعر عربی در عهد جاهلی* همراه با افزوده‌هایی به فارسی ترجمه و چاپ کرده است.

۲. «تاریخ ادبیات عرب» (لایپزیگ، ۱۹۰۱م، ۲۶۴ صفحه، در ۱ جلد). کتاب در ۸ قسمت تألیف شده که عبارت است از: بخش ادبیات عرب قبل از اسلام؛ ادبیات عرب در زمان حضرت محمد(ص) و ۳ خلیفه پس از او و...؛ و سرانجام آخرین قسمت آن که بخش هشتم کتاب است ، به ادبیات عرب از حملهٔ ناپلئون به مصر تا زمان حاضر می‌پردازد.

۳. «تاریخ اقوام و دولتهای اسلامی[1]»، که شامل تاریخ کامل دولتهای اسلامی از آغاز تا ۱۹۳۹م است. بروکلمان این اثر را بر اساس کار چند تن دیگر از جمله ولهاوزن، بارتولد و مینورسکی نوشته است. وی در این کتاب علاوه بر بیان سرگذشت ملل اسلامی، تاریخ اجتماعی، سنن و آداب و رسوم نهضتهای مذهبی و سیاسی، اوضاع ادبی و علمی و صنعتی آنان را در گذشته و حال بیان کرده است. کتاب در ۵ بخش تنظیم شده است: بخش اول آن شامل ظهور اسلام و رسالت حضرت محمد(ص) و شرح دورهٔ خلفای راشدین و بنی امیه، و بخش آخر آن دربارهٔ تجدید سازمان ملل اسلامی پس از جنگ جهانی اول، سیاست داخلی و خارجی، نفوذ تمدن اروپا و سلطهٔ بیگانگان در این کشورهاست. در خاتمه نیز شرحی دربارهٔ افغانستان و ایران و سلسلهٔ قاجاریه و خاندان پهلوی آورده است. این کتاب در ۱۹۳۹م به عنوان جلد اول از سری کتابهای «تاریخ دول» به کوشش الدنبرگ چاپ شد (تجدید چاپ، ۱۹۴۷م)، و سپس به زبانهای انگلیسی (۱۹۴۷م، همراه با اضافات پژوهشگر یهودی پرلمان بدون اطلاع بروکلمان)، عربی (بیروت، ۱۹۴۹م، مترجم منیر بعلبکی و نبیه فارس)، فرانسه، ترکی و هلندی ترجمه شد. هادی جزایری نیز در ۱۳۴۶ش این کتاب را با نام *تاریخ ملل و دول اسلامی* در تهران به فارسی ترجمه و چاپ کرده است.

در زمینهٔ دستور زبان، این کتابها نیز از آنِ اوست: ۱. «گرامر زبان عربی[2]». ۲. «گرامر زبان سریانی[3]». ۳. «فرهنگ زبان سریانی[4]». ۴. «گرامر زبانهای سامی[5]». ۵. «گرامر تطبیقی زبانهای سامی[6]». ۶. «گرامر زبان ترکی شرقی» که در شمار زبانهای نوشتاری اسلامی در آسیای میانه درآمده است. وی در این کتاب به صرف و نحو، تاریخ و تنظیم لهجه‌های اقوام ترک در آسیای میانه از زمان پذیرش اسلام در قرن ۱۰م تا زمان نابودی آن لهجه‌ها، پرداخته است. ۷. تصحیح *دیوان لغات الترک* کاشغری. ۸. «نحو زبان عبری[7]»، آخرین کتاب بروکلمان است که پس از وفات وی به کوشش یکی از شاگردانش به نام رابناو[8] به طبع رسیده است.

مآخذ: بدوی، عبدالرحمان، *موسوعة المستشرقین*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ عقیقی، نجیب، *المستشرقون*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ نیز:

Czeglédy, K., «Carl Brockelmann», *Acta Orientalia*, 1957, vol. VII; Fück, J., «Carl Brockelmann», ZDMG, 1958, vol. CVIII; *Iranica*; Sellheim, R., «Autobiographische Aufzeichnungen und Erinnerungen von Carl Brockelmann», *Oriens*, Leiden, 1981, vols. XXVII-XXVIII; Spuler, B., «Carl Brockelmann», *Der Islam*, Berlin, 1958, vol. XXXIX.

رضوان مساح

بُرونئی، کشوری کوچک در آسیای جنوب شرقی. عنوان رسمی آن «کشور برونئی دارالسلام[9]» است. این کشور با مساحت ۵٬۷۶۵ کم۲، میان ۴° تا ۵° و ۴' عرض شمالی و ۱۱۴° تا ۱۱۵° و ۲۱' طول شرقی در

1. *Geschichte der islamischen Völker und Staaten.* 2. *Arabische Grammatik.* 3. *Syrische Grammatik.* 4. *Lexicon Syriacum.* 5. *Grammatik der semitischen Sprachen.* 6. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* 7. *Hebräische Syntax.* 8. Rabenau 9. Negara Brunei Darussalam

ساحل دریای چین جنوبی و شمال جزیرهٔ برنئو قرار دارد. درهٔ رود لیمبانگ آن را به دو بخشِ شرقی و غربی تقسیم کرده است. برونئی کشوری نسبتاً کم‌ارتفاع محسوب می‌شود و ۷۵ ٪ آن را جنگلهای پرباران استوایی پوشانیده، و آب و هوای آن استوایی و گرم و مرطوب است. نواحی پست ساحلی در شرق به کوهستان، و در غرب به تپه‌هایی کم‌ارتفاع می‌پیوندند و بلندترین قلهٔ آن در بوکیت پاگُن ۱٬۸۵۰ متر ارتفاع دارد («زمین...[1]»؛ «شهرها...[2]»، IV/94-95؛ بختیاری، ۵۰؛ «برونئی[3]»).

جمعیت این کشور براساس برآورد سال ۱۳۸۱ش/۲۰۰۲م، برابر ۳۵۰٬۸۹۸ نفر، و تراکم آن ۶۶/۵۸ نفر بر کمـ۲ بوده است. برخی آمارهای جمعیتی چون نرخ رشد جمعیت ۲/۰۶ ٪، عمر متوسط ۷۴/۰۶ سال، و نرخ زایش ۲/۴ برای هر زن، نشان از وضع بهداشتی کشور دارد. گروههای قومی تشکیل دهندهٔ جمعیت، ۶۷٪ مالایایی، ۱۵ ٪ چینی و ۶٪ اقوام کوچک بومی (شامل کِدازان، موروت، بیسایا و ایبان) و ۱۲ ٪ دیگر گروههاست که در میان آنها مهاجران هندی شاخصند(«زمین»).

اسلام به عنوان دین رسمی ۶۷ ٪ پیرو دارد و در عمل دین مالایاییهاست که عموماً سنیِ شافعیند. آیین بودا با ۱۳٪ پیرو، و مسیحیت با ۱۰ ٪ پیرو در رتبه‌های بعد قرار دارند و ۱۰ ٪ نیز به آیینهای کهن بومی پای‌بندند («برونئی»).

زبان رسمی مالایایی است که گویش محلی آن به همین نام برونئی شناخته شده است. انگلیسی زبان دوم کشور است و چینی (ماندارین) هم در ردهٔ پس از آن قرار دارد. از ۱۹۸۵م، دو زبان مالایایی و انگلیسی در همهٔ مدارس غیردولتی تدریس می‌شود، خط رسمی بر مبنای لاتین است و نگارش بر مبنای عربی نیز رواج دارد («زبانها...[4]»؛ شهریاری، ۱۱). ابعاد گوناگونی از مسائل اجتماعی و سیاسی زبان در برونئی، در ۱۹۹۶م مورد مطالعه قرار گرفته است[5].

براساس برآورد سال ۱۳۷۴ش/۱۹۹۵م، ۸۸/۲ ٪ مردم باسواد بوده‌اند. مهم‌ترین مرکز آموزش عالی دانشگاه برونئی دارالسلام در ۱۹۸۵م تأسیس شده است («مقدمه[6]»؛ «برونئی»؛ نیز نکـ: بختیاری، ۵۱). از نظر اقتصادی برونئی از رفاه درخور توجهی برخوردار است، چنانکه درآمد سرانهٔ آن در برآورد سال ۲۰۰۱م برابر ۱۸ هزار دلار بوده



است. واحد پول کشور دلار برونئی (= ۱۰۰ سنت) است. منابع طبیعی مهم برونئی، نفت، گاز و چوب است؛ این کشور چهارمین تولیدکنندهٔ گاز طبیعی در جهان است و حدود نیمی از درآمد ملی را صدور نفت و گاز تشکیل می‌دهد. در بخش کشاورزی، تولیدات اصلی برنج، انواع میوه و سبزیجات، محصولات دامی و شیلات است. کشاورزی در گذشته مهم‌ترین منبع درآمد کشور محسوب می‌شده، ولی پس از کشف نفت، اهمیت آن به شدت کاهش یافته است. براساس برآورد سال ۲۰۰۱م، سهم کشاورزی، صنعت و خدمات در درآمد ملی، به ترتیب ۵ ٪، ۴۵ ٪ و ۵۰ ٪ بوده است. به عنوان برنامه‌ریزی درازمدت برای جای‌گزینی منابع ناپایا در اقتصاد ملی، دولت برونئی در برنامهٔ هفتم توسعهٔ اقتصادی (۱۹۹۶-۲۰۰۰م)، ۷/۲ میلیارد دلار برای پروژه‌های جای‌گزین، در بخشهای مختلف صنعت، کشاورزی و خدمات سرمایه‌گذاری کرده است («اقتصاد[7]»؛ «برونئی»؛ نیز نکـ: اسعدی،

---

1. «Land and People» 2. *Cities...* 3. «Bronei» 4. «Languages of Brunei» 5. *Language use and Language Change in Brunei Darussalam*, ed. G. Poedjosoedarmo, Athens (USA), 1996. 6. «Introduction». 7. «Economy»

۲۶/۱ ۴)، اما پژوهشها نشان می‌دهد که جامعهٔ سنتی برونئی، برای دست یافتن به این هدف، نیازمند تحولات فرهنگی است (نک: بلُمکویست[1]، سراسر مقاله).

راههای آبی نه تنها در حمل و نقل خارجی، بلکه در ارتباطات داخلی نیز نقش حائز اهمیتی دارد و طول راههای آبی آن به ۲۰۹ کم بالغ می‌شود. طول آزاد راهها در ۱۹۹۶م، برابر ۱٬۷۱۲ کم بوده است. راه‌آهن از اهمیت اندکی برخوردار است و خطوط راه‌آهن به طول ۱۳ کم برای فعالیتهای اختصاصی شرکتهای نفتی است. تنها فرودگاه عمومی و بین‌المللی در پایتخت قرار دارد که از ۱۹۷۴م تأسیس شده است («برونئی»؛ نیز نک: اسعدی، ۴۳۸/۱).

سیستم حقوقی کشور «حقوق عرفی[2]» انگلیس است، اما در برخی از حیطه‌های حقوق مدنی، برای اکثریت مسلمان شریعت اسلامی بر آن حاکم است. برونئی از بدو استقلال خود در ۱۹۸۴م عضو سازمان ملل متحد است و از همان سال در سازمانهای گوناگون بین‌المللی چون «آستان» و سازمان کنفرانس اسلامی عضویت دارد. این کشور از ۱۹۹۲م به «جنبش غیر متعهدها» پیوسته است («برونئی»؛ نیز بختیاری، همانجا).

نظام سیاسی کشور، سلطنتی است که اعمال حاکمیت آن بر مبنای قانون اساسی مصوب ۱۹۵۹م صورت می‌گیرد. سلطان خود به عنوان رئیس هیأت وزیران ادارهٔ دولت را بر عهده دارد و چند شورا، از جمله شورای مذهبی و شورای ولایت عهدی وجود دارد که افراد آن به انتخاب سلطان منصوب می‌شوند. قانون‌گذاری توسط «مجلس رایزنان پادشاه[3]» صورت می‌گیرد که تمامی ۲۱ عضو آن از سوی سلطان منصوب می‌گردند. پایتخت بندر سری بگاوان[4] است که تا ۱۹۷۰م شهر برونئی نامیده می‌شد. کشور از ۴ استان، یا به تعبیر محلی «دائره» تشکیل شده است: بِلایت، برونئی ـ موارا، تِمبورُنگ و توتُنگ. بجز پایتخت، از شهرهای مهم سریا، کوالا بلایت و توتنگ قابل ذکرند (همو، ۵۰؛ «برونئی»).

برخی عوامل تاریخی چون نقش تعیین کنندهٔ نخستین سلاطین مستقل برونئی در گسترش اسلام و نیز نقشی که در دورهٔ قیمومت بریتانیا برای رسیدگی به امور مذهبی و احیای رسوم دینی به سلاطین برونئی سپرده شده بود، رابطه‌ای نمادین را میان دیانت اسلام و سلطنت برونئی ترسیم کرده است. این رابطهٔ نمادین به وضوح به عصر حاضر نیز انتقال یافته و ملقب شدن سلطان سرمودا حسن البلکیاه به «معزالدین و الدوله» بازتابی آشکار از این سنت نمادین است. گفتنی است که رابطهٔ میان اسلام و حکومت در برونئی در پژوهشهایی از ویزنر[5] و فاروق باجنید[6] مطالعه و بررسی شده‌است. دولت‌برونئی، به‌عنوان اندیشهٔ سیاسی خود، بر «سلطنت اسلامی مالایایی[7]» تأکید دارد که از قرنها پیش در منطقه ریشه گرفته، و باور آن است که اکنون در کالبد سلطنت برونئی تبلور یافته است («فلسفهٔ ملی[8]»؛ نیز بلمکویست، سراسر مقاله).

تاریخ: قدیم‌ترین اطلاعات تاریخی دربارهٔ برونئی در تواریخ و گاه‌شمارهای چینی مربوط به قرون ۶ و ۷م بازتاب یافته که عموماً از آن به «پونی[9]» تعبیر شده است (جرینی، 512؛ «تاریخ[10]»). تاریخ برونئی پیش از قرن ۸ ق/۱۴م را باید در تاریخ دولتهای مقتدر منطقه چون ماجاپاهیت پی‌جویی کرد که بر این منطقه نیز استیلا داشتند؛ تاریخ آن به عنوان کشوری مستقل نیز از همین سده آغاز می‌گردد. نخستین سلطان برونئی آوانگ آلاک بِتاتار اندکی پس از حاکمیت یافتن بر برونئی، در ۷۶۹ق/۱۳۶۸م اسلام آورد و خود را محمد شاه خواند. اگرچه اسلام پیش‌تر در این سرزمین نفوذی یافته بود، اما گسترش چشمگیر آن به خصوص با کوشش سلاطین مسلمان در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م تحقق پذیرفت (نک: آرنولد، 392؛ چگنی، ۶۹-۷۰؛ «تاریخ»).

سلطنت برونئی تا سدهٔ ۱۱ق/۱۷م دورهٔ اقتدار و شکوفایی خود را سپری کرد. در ۱۵۲۱م سرنشینان کشتیهای ماژلان از این کشور دیدن کردند. در ۱۵۸۰م، دریانوردان اسپانیایی این سرزمین را به اشغال خود درآوردند، اما حضور آنان دیری نپایید. در طی این سده‌ها، قلمرو حاکمیت سلاطین برونئی افزون بر جزیرهٔ برنئو، تا بخشهایی از فیلیپین نیز گسترش می‌یافت (هال، 198, 219؛ *بریتانیکا*، II/575).

از سدهٔ ۱۲ق/۱۸م عواملی چون گسترش نفوذ استعماری اروپاییان به خصوص پرتغالیان و هلندیان، منازعات داخلی برای دستیابی بر تاج و تخت، و تاخت و تازهای دزدان دریایی موجبات کاستی اقتدار در برونئی را فراهم آورد. سلطان برونئی در ۱۸۴۱م در قبال فرونشاندن شورش محلی، ساراواک را به جیمز بروک، نظامی بریتانیایی واگذار کرد و در ۱۸۴۷م با واگذاری ناحیهٔ لابوان، با بریتانیا وارد پیمانی تجاری و امنیتی شد (هال، 540؛ میلر، 96,98-99؛ *بریتانیکا*، II/576؛ «تاریخ»).

در دههٔ ۱۸۵۰م، برونئی با ایالات متحده پیمان دوستی و تجارت منعقد کرد («دربارهٔ ...[11]») که در عمل با توفیق چندانی رو به رو نبوده است. در ۱۸۷۷م بخش برونئی از شمال جزیرهٔ برنئو به گروهی از تجار بریتانیایی اجاره داده شد که کنترل آن در سالهای بعد در اختیار «شرکت بریتانیایی برنئوی شمالی» قرار گرفت (*بریتانیکا*، همانجا).

در ۱۸۸۸م سلطان برونئی تحت‌الحمایهٔ بریتانیا شد و روابط خارجی برونئی کاملاً تحت نظارت دولت بریتانیا قرار گرفت. در ۱۹۰۶م، سلطان برونئی پذیرفت که یک نمایندهٔ مقیم از طرف دولت بریتانیا امور کشوری را نیز عهده‌دار شود و تنها از مداخله در رسوم و سنن مالایایی و مسائل مذهبی اسلام بپرهیزد. کشف منابع نفت در ۱۹۲۹م و آغاز استخراج در

1. Blomqvist 2. common law 3. Majlis Masyuarat Megeri 4. Seri Begawan 5. Wiesner, J., «Islam as a Political Factor in Malaysia, Singapore and Brunei», *Islam in Southern Asia*, Wiesbaden, 1975, pp. 12-16. 6. Farouk Bajunid, O., «Islam and State in Southeast Asia», *Islam and State*, Leiden, 1995, pp. 124-151. 7. Melayu Islam Beraja 8. «National ...» 9. P'o-ni/Pu-ni 10. «History» 11. «About ...»

۱۹۳۱م، جایگاه برونئی را در صحنهٔ منطقه دگرگون کرد. در جریان جنگ جهانی دوم، برونئی درگیر جنگ بود، در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م به اشغال ژاپن درآمد و در ۱۹۴۵م توسط نیروهای استرالیایی بازپس گرفته شد (همانجا؛ «تاریخ»).

نفت در بازسازی برونئی در سالهای پس از جنگ نقش مهمی داشت و زمینهٔ تحولات مهم اجتماعی ـ سیاسی را پدید آورد (نک: هُرتن، 103-91)، اما بخشی دیگر از تحولات اجتماعی کشور را باید ناشی از توجه به فرهنگ بومی و روی آوردن به اصلاحات مذهبی دانست که از ۱۹۱۲م آغاز شده بود (نک: منصور نور، 113-77). به عنوان برآیندی از اوضاع جهانی و تحولات داخلی، در ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م براساس توافق‌نامه‌ای، قانونی اساسی به وجود آمد که استقلال سلطان برونئی در امور داخلی را به رسمیت شناخت («تاریخ»). در ۱۳۴۱ش/۱۹۶۲م شورشی مسلحانه به رهبری «ازهری[1]»، رخ داد که از سوی سوکارنو، رهبر اندونزی مورد حمایت قرار گرفت، اما در نهایت فرونشانده شد (گالیک، 224؛ یهودا، 61؛ میلر، 232-230). در همین اوان برونئی با پیوستن به فدراسیون مالزی که پیش‌تر نسبت به آن ابراز تمایل کرده بود، مخالفت کرد (فیتزجرالد، 345؛ گالیک، 225؛ اسعدی، ۴۱۴/۱).

در ۱۹۶۷م سلطان حاجی سرمودا عمر علی سیف‌الدین به نفع فرزندش پنگیران مودا ماهکوتا حسن البُلکیا کناره‌گیری کرد. در ۱۹۷۱م توافق‌نامهٔ یاد شده مورد بازنگری قرار گرفت و حاصل آن استقلال کامل داخلی برای برونئی، و محدود شدن نقش دولت بریتانیا به امور دفاعی و روابط خارجی بود. در ۱۳۵۸ش/۱۹۷۹م مذاکراتی برای عقد پیمانی جدید میان سلطان برونئی و دولت بریتانیا صورت گرفت که حاصل آن پیمانی برای دوستی و همکاری بود. در ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م برونئی استقلال کامل خود را به دست آورد و سلطان زمام امور کشور را به دست گرفت. دستگاه اداری تا ۱۹۸۸م در حال شکل‌گیری پرتحولی بود تا با شرایط جدید هماهنگ گردد. سلطان کنونی متعلق به خاندانی سلطنتی است که با وجود فراز و نشیبها، افزون بر ۶ قرن بر این کشور حکم رانده‌اند (بریتانیکا، همانجا؛ «برونئی»).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بختیاری، سعید، «برونئی»، رشد (آموزش جغرافیا)، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۹، شم ۳۳؛ چگنی، علی، اسلام در برونئی، تهران، ۱۳۷۹ش؛ شهریاری، محمد مهدی، برونئی دارالسلام، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نیز:

«About Brunei Darussalam», *Brunei Darussalam Embassy* ..., www. bruneiembassy. org/about. html; Arnold, T.W., *The Preeching of Islam*, Lahore, 1979; Blomqvist, H.C., *The Endogenous State of Brunei Darussalam: The Traditional Society Versus Economic Development*, University of Vaasa, 1997; *Britannica*, micropaedia, 1989; « Brunei», *The World Factbook 2002*, www. cia. gov/ cia/ publications/ factbook / geos / bx. html; *Cities of the World*, eds.M.W.Young and S.L.Stetler, Detroit etc., 1987; « Economy», *The Government of Brunei* ..., www. brunei. gov. bn/ about_brunei/ economy. htm; Fitzgerald, C.P., *A Concise History of East Asia*, Harmondsworth, 1974; Gerini, G.E., *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia*, New Delhi, 1974; Gullick, J.M., *Malaya*, London, 1964; Hall, D.G.E., *A History of South-East Asia*, London, 1964; « History», *Brunet*, www. brunet. bn/ homepage/ intro/ nbdhis. htm; Horton, A.V.M., « So Rich as to Be Almost Indecent: Some Aspects of Post-War Rehabilitation in Brunei, 1946-1953», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1995, vol. LVIII(1); « Introduction», *Universiti Brunei Darussalam*, www. ubd. edu. bn/ about/ main. htm; « Land and People » , *The Government of Brunei* ..., www. brunei. gov. bn/ about_brunei/ land. htm; « Languages of Brunei», *Ethnologue*, www. ethnologue. com/ show_country. asp?name = Brunei; Mansurnoor, I.A., « Historiography and Religious Reform in Brunei During the Period 1912-1959», SI, 1995, vol. II(3); Miller, H., *The Story of Malaysia*, London, 1965; « National Philosophy», *The Government of Brunei* ..., www. brunei. gov. bn/ government/ mib. htm; Yahuda, M., *The International Politics of the Asia-Pacific, 1945-1995*, London/New York, 1996.

محمدحسن گنجی

بَرَوه، نک: سومالی.

بُرْهان، اصطلاحی منطقی و مبحثی عمده در منطق ارسطویی که در آثار متفکران مسلمان جایگاه مهمی داشته است. «برهان» همچنین نامی است که مترجمان جهان اسلام بر رسالهٔ «آنالوطیقای دوم» یا «تحلیلات ثانیهٔ» ارسطو که به این مبحث اختصاص دارد و بخشی از *ارغنون*، یعنی مجموعهٔ آثار منطقی اوست، اطلاق کرده‌اند (دربارهٔ این اثر و شرحها و تأثیرات آن در میان مسلمانان، نک: *ذیل*، آنالوطیقا).

برهان به نوعی از قیاس منطقی گفته می‌شود که مقدمات و نتایج آن از قضایای یقینی باشند. علوم نظری از این نوع قضایا تشکیل می‌شوند و در نگرش ارسطویی، شکل‌گیری علوم و گسترش شناخت علمی به استدلال علمی با روش برهانی وابسته است؛ از همین رو، باب برهان در *ارغنون* و آثار منطق‌دانان مسلمان مشتمل بر مباحثی در فلسفه و روش‌شناسی علوم نیز هست (نک: مدکور، «ط»).

برهان در لغت عرب به معنای دلیل واضح و روشن، بیان آشکار، حجت، و امر بدیهی و پیداست. این کلمه ۸ بار در *قرآن کریم* به معانی حجت، دلیل و معجزه آمده است، چنانکه از *قرآن* یا پیامبر(ص) یا دین حق نیز به برهان تعبیر شده است (نک: شیخ طوسی، ۴۰۶/۳؛ فخرالدین، ۱۱۹/۱۱). راغب اصفهانی در *المفردات* توضیح می‌دهد که ریشهٔ این واژه در اصل، به معنی روشنی و وضوح است و حجت و دلیل را به سبب همین ویژگی، برهان نامیده‌اند (ص ۴۵). بنابراین، کلمهٔ برهان که واژه‌ای قرآنی است، مانند بسیاری از واژه‌های قرآنی دیگر همچون حجت و دلیل در فرهنگ فلسفی و منطقی مسلمانان راه یافته، و رنگ فلسفی و منطقی به خود گرفته است. مفهوم اصلی این لفظ در اصل، نه به معنای استدلال منطقی، بلکه به معنای دلیلی بوده است که از فرط بداهت، وضوح و روشنی نیاز به اثبات ندارد و انسان از پذیرفتن آن ناگزیر است؛ اما به تدریج از این معنای خود عدول کرده، به نوعی استدلال که منجر به یقین می‌شود، اطلاق شده، و در نخستین متون فقهی و کلامی به این معنا به کار رفته است.

برهان را در اصطلاح منطق مشایی، بر قیاسی منطقی اطلاق کرده‌اند که مقدمات آن از قضایای یقینی فراهم آمده باشد. قید «منطقی» برای

---

1. A.M. Azahari

قیاس به سبب آن است که از کاربرد دیگرِ لفظ قیاس که از آن به «قیاس تمثیلی» یا قیاس فقهی تعبیر می‌کنند، متمایز شود (نصیرالدین، *اساس...*، ۲۲۳؛ ابن تیمیه، ۲۰۰-۲۰۱، ۲۱۱-۲۱۴). ارسطو قیاس را به گونه‌ای که جامع همهٔ انواع آن باشد، چنین تعریف می‌کند: قولی متشکل از دو یا چند قضیه (مقدمات) است، به گونه‌ای که از صدق آنها، صدق قول دیگری (نتیجه) ذاتاً لازم آید (ارسطو، «تحلیلات اولی[1]»، گ 24b، سطرهای 21-20).

هر قیاس دارای دو جزء یا مقوِّم عقلی است که می‌توان از یکی به صورت یا هیأتِ قیاس، و از دیگری به مادهٔ قیاس تعبیر کرد. برهان اخص از قیاس، و قیاس اعم از برهان است. قیاس به معنای عام از جهت ماده شامل انواع مقدمات یقینی و غیریقینی است و به اعتبار نوع مقدمات، در صناعات پنجگانه (برهان، جدل، مغالطه، شعر و خطابه) به‌کار می‌رود. مقدمات غیریقینی مانند مشهورات و مخیلات در قیاسهایی برای جدل، مغالطه، شعر و خطابه به کار می‌روند، اما برهان قیاسی است که علاوه بر داشتن صورتِ منتِج، مواد آن فقط از مقدمات یقینی فراهم آمده باشد، زیرا مراد از استدلال برهانی وصول به حقیقت است (همو، «تحلیلات ثانیه[2]»، گ 71b، سطر 17-72a، سطر 24، گ 74b ، سطرهای 20-5، «تحلیلات اولی»، گ 24a، سطر 10-24b، سطر 15؛ فارابی، *الحروف*، ۱۵۲؛ ابن سینا، *الشفاء*، قیاس، ۳-۵؛ نصیرالدین، همان، ۳۴۳).

تعریف برهان از دیدگاه منطق‌دانان، حد تام، یعنی کامل‌ترین تعریف به شمار می‌آید. در این تعریف قیاس علتِ صوریِ برهان، مقدمات یقینی علتِ مادیِ آن، و استنتاج یقینیِ مؤدی به حقیقت غایت آن است. در این تعریف مراد از یقین، اعتقاد جازم به مطابقت حکم است با واقع و نفس‌الامر آنچنانکه هست؛ و این اعتقاد ملازم با اعتقاد به امتناع نقیض آن است (فارابی، «البرهان»، ۲۲؛ نصیرالدین، «شرح...»، ۱۲-۱۳، *اساس*، ۳۳۱).

برهان بر انواع دیگر قیاس و صناعات پنجگانهٔ دیگر تقدم ذاتی دارد و این تقدم از چند وجه است: الف ـ برهان ذاتاً مطلوب است و مطلوب بودنِ دیگر انواع قیاس بالعرض است؛ ب ـ برهان هم به حسب شخص سودمند است و هم به حسب نوع، اما فایدهٔ انواع دیگر قیاس به حسب مشارکت نوعی است؛ ج ـ خطابه و شعر، برخلاف برهان، متعلق به مطالب جزئیند؛ مغالطه و جدل نیز هر چند تعلق به مطالب کلی دارند، اما مغالطه ذاتاً مطلوب نیست و هدف از مطالعهٔ آن دوری جستن از آن است. مواد جدل نیز هر چند عام‌تر از مادهٔ برهان است، اما چون از مشهورات است و صادق بودن مشهورات ضروری نیست، پس اعم بودنِ جدل نسبت به برهان ذاتی و موجب مزیت آن نیست. از سوی دیگر برهان از حیث غایت نیز با اقسام دیگر قیاس تفاوت دارد، زیرا غرض از برهان وصول به حقیقت، و غرض از فن جدل الزام و اسکات و مغلوب ساختن مدعی یا مخاطب است. غایت فن خطابه اقناع و ترغیب مخاطب است و مطلوبِ فن شعر تخییل، یعنی برانگیختن عواطف دیگران از طریق آفرینش صور خیالی در آنان است و غرض از فن مغالطه یا سفسطه تدلیس و قلب حقایق است، یعنی حق جلوه دادن باطل و باطل جلوه دادن حق (ابن سینا، *الشفاء*، برهان، ۵۴-۵۶؛ نصیرالدین، همان، ۳۴۳-۳۴۴).

مواد قیاس برهانی و شرایط آن: چون مادهٔ قیاس برهانی باید یقینی باشد و مادهٔ قیاسهای منطقی همیشه یقینی نیست، منطق‌دانان بحث دقیقی را دربارهٔ مواد قیاس مطرح ساخته‌اند تا معلوم کنند که کدام‌یک از انواع قضایا یقینی و شایستهٔ قیاس برهانی است و کدام نوع از قضایا مناسب با قیاس جدلی و قیاس خطابی و قیاس شعری و قیاس مغالطی است.

مقدمات قیاس برهانی را قضایای یقینی بدیهی تشکیل می‌دهند. مراد از یقین، تصدیق جازم مطابق ثابت است. قید تصدیق، شک و وهم و تخیل و تصورات را، و قید جازم ظن را از تعریف خارج می‌کند. قید مطابق نیز جهل مرکب، و قید ثابت تقلید را مانع می‌شود، در حالی که هر یک از اینها به عنوان موادی برای قیاسهای غیربرهانی به کار می‌روند (ابن سینا، *الاشارات*، ۱/۱۲-۱۴؛ جرجانی، ۲۸۰).

بدیهیات (هـ م) بر ۶ قسمند و دلیل حصر آنها در این اقسام این است که در تصدیق هر قضیه‌ای یا نفس تصور موضوع و محمول و نسبت حکمی میان آن دو کافی است، یا کافی نیست. در صورت اول باید آن را از «اولیات» دانست، مانند اصل امتناعِ اجتماعِ نقیضین یا این قضیه که جزء از کل بزرگ‌تر است؛ اما اگر تصور موضوع و محمول برای جزم به حکم کافی نباشد، برای جزم به آن واسطه‌ای لازم است. اگر واسطه حسِ ظاهر باشد، آن را باید از «حسیات»، و اگر حسِ باطن باشد، باید از «وجدانیات» دانست. مجموع حسیات و وجدانیات را هم «مشاهدات» نامیده‌اند. در برخی قضایا واسطه در حکم حس ظاهر یا باطن نیست، اما هنگام تصور موضوع و محمول در ذهن حاضر است. به چنین مقدماتی «فطریات» و یا «قضایا قیاساتها معها» گفته می‌شود، مانند اینکه ۲ نصف ۴ است. اگر قضیه‌ای چنان باشد که وقت تصور موضوع و محمول، واسطه پنهان و غایب باشد، اما ذهن با نوعی انتقال دفعی از مقدمات به مطلوب برسد، آن را از «حدسیات» می‌شمارند. اگر آن واسطه حدس نباشد، بلکه واسطه در حکم اِخبار جماعتی باشد که عقل توافق آنها را بر کذب جایز نداند، آن را از «متواترات» می‌خوانند و اگر چنین نباشد، بلکه واسطه در حکم کثرت تجربه باشد، آن مقدمات «تجربیات» یا «مجربات» نامیده می‌شوند، مانند اینکه آتش سوزاننده است. تجربیات به یاری عقل و حس دانسته می‌شوند و برای تصدیق آنها هیچ یک از آن دو به تنهایی کافی نیست. بنابراین، مادهٔ قیاس برهانی ۶ نوع از قضایاست: اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات (ابن سینا، *الاشارات*، ۱/۲۱۲-۲۱۹، *دانشنامه...*، ۴۹-۵۰؛ ابوالبرکات، ۱/۲۰۵-۲۰۸؛ نصیرالدین، همان،

1. *Analytica priora.* 2. *Analytica posteriora.*

۳۴۵ـ۳۴۸؛ سهروردی، ۶۹ـ۷۰).

منطق‌دانان این ۶ نوع مقدمه را که در برهان مورد استفاده قرار می‌گیرد، «قضایای واجب‌القبول» می‌خوانند. شرط قضیهٔ واجب‌القبول آن نیست که از نوع ضروری باشد، بلکه مراد از وجوب در اینگونه قضایا صدق یقینی آنهاست. بنابراین، قضیه‌ای که جهت آن امکان یا اطلاق باشد، نیز به شرط یقینی بودنِ صدق آن با قید مربوط می‌تواند مقدمهٔ برهان قرار گیرد (ابن سینا، *الشفاء*، برهان، ۱۵۱ـ۱۵۲؛ نصیرالدین، همان، ۳۹۰ـ۳۹۱).

برهان چون قیاسی متشکل از قضایای یقینی است و شکل تألیفی مقدمات نیز یقینی و ضروری است، پس نتیجهٔ برهان بالذات، و به نحو ضروری یقینی است و بنا به تعریف یقین، آنچه از برهان به دست می‌آید، احکامی است یقینی، ثابت، دائم و لایتغیر که از آن به یقین مطلق دائم تعبیر می‌شود و نیز دانش برهانی دانشی است ضروری، زیرا ضروری در تعریف منطقی آن حکمی است که نقیض آن ممتنع باشد و همهٔ قضایای برهانی چنینند، یعنی همیشه از دو طرف نقیض، یک طرف را اثبات، و طرف دیگر را که ممتنع است، ابطال می‌کنند؛ برخلاف احکام جدلی که برای الزام، اسکات یا تبکیت خصم هر دو طرف نقیض را اثبات می‌کنند (قضایای جدلی الطرفین) (نک: فارابی، «الجدل»، ۳۴).

برای ارتباط میان مقدمات برهان و نتیجهٔ آن، به گونه‌ای که علم یقینی حاصل کند، اوصاف و شرایطی را برشمرده‌اند:

۱. مقدمات برهان علت است برای نتیجه، و نتیجه معلول مقدمات است، یعنی مقدمات از یک طرف حقایقی را بیان می‌دارند که علت برای اموری است که در نتیجهٔ برهان بیان می‌شود و از طرف دیگر معرفت ما نسبت به مقدمات، علت برای معرفت ما نسبت به نتیجهٔ حاصل از آنهاست. بنابراین، مقدمات برهان نسبت به نتیجهٔ آن تقدم ذاتی دارند، یعنی از رفع مقدمات رفع نتیجه لازم می‌آید، بدون آنکه عکس آن صادق باشد. این تقدم در مقام شناخت نیز ضرورت دارد، بدین معنا که مقدمات برهان باید در عقل پیش از نتیجه حاصل شوند و نیز معلوم‌تر و روشن‌تر از نتیجه باشند (ارسطو، «تحلیلات ثانیه»، گ 71b، سطر 29-72a، سطر 5؛ فارابی، «البرهان»، ۴۰؛ ابن سینا، همان، ۱۰۶؛ بهمنیار، ۲۰۶).

۲. درستی مقدمات برهان باید ــ به نحو ذاتی و نه به حسب وضع ــ یقینی باشد. هر چیزی که در نتیجهٔ برهان بیان می‌شود، به نحو پیشین و ضروری در مقدمات وجود دارد. برخلاف جدل و دیگر صناعات، در برهان نمی‌توان از مقدمات نادرست به نتیجهٔ درست دست یافت (ابن سینا، همانجا؛ نصیرالدین، همان، ۳۷۸).

۳. مقدمات باید با نتایج مناسب باشند، به حسب علمی که نتایج از آن علم باشد، یا علمی که مرتبط با آن علم است؛ زیرا مقدمات علت برای نتیجه است و میان علت و معلول تناسب ذاتی وجود دارد (ابن سینا، همان، ۱۲۵، ۱۳۳ـ۱۳۴، ۱۷۴؛ ابن رشد، ۶۷؛ نصیرالدین، همانجا).

۴. مبادی و اولیات باید بر مقدمات تقدم داشته باشند و معلوم‌تر از آنها باشند، یعنی همواره مقدمات برهانها مبتنی بر یک سلسله مقدمات دیگرند که سرانجام به مبادی اولیه ختم می‌شوند (همانجا؛ علامهٔ حلی، ۲۰۸).

۵. قضایای برهانی کلیند، به این معنی که اولاً محمول آنها یکایک افراد موضوع را شامل می‌شود و دیگر اینکه محمول آنها در همهٔ زمانها بر افراد موضوع صدق می‌کند (ابن سینا، همان، ۱۳۵؛ نصیرالدین، همان، ۳۸۶).

اقسام برهان: در هر برهانی حد وسط که محور مشترک و پیوند دهندهٔ مقدمات در هر نوع قیاس است، موجب اثبات اکبر (محمول نتیجه) و تصدیق به وجود آن در اصغر (موضوع نتیجه) است. برهان از جهت نوع علیت حد وسط بر دو نوع است: برهان لمّی و برهان انّی.

اگر حد وسط علاوه بر اینکه علت برای تصدیق حکم (یعنی تصدیق به وجود اکبر برای اصغر در ذهن) است، علت وجود خارجی اکبر برای اصغر نیز باشد، آن را برهان لمی گویند. به عبارت دیگر برهان لم (چرایی) هم بیان‌کنندهٔ علت وجود حکم در خارج است و هم علت تصدیق آن در ذهن. اما برهان اِن فقط تصدیق در ذهن را موجب می‌شود، بی‌آنکه علت وجود آن را در خارج بیان کند. به بیان دیگر در برهان انی از معلول پی به علت برده می‌شود، در حالی که برهان لمی ما را از علت به معلول دلالت می‌کند (فارابی، «البرهان»، ۲۶؛ ابن سینا، همان، ۷۹؛ نصیرالدین، «شرح»، ۱/۳۰۶ـ۳۰۷).

مثال برهان انی این است که دربارهٔ کسی که به آثار و عوارض یک بیماری دچار است، بگوییم هر که به چنین عوارضی دچار باشد، به آن بیماری مبتلا شده است و نتیجه بگیریم که شخص به آن بیماری مبتلاست. در اینجا آثار بیماری علت پدید آمدن بیماری نیستند، اما برهان لمی در این مورد می‌تواند چنین باشد که برپایهٔ آزمایشهای پزشکی مثلاً گرفتگی عروق دیده شود و از آن نتیجه گرفته شود که فرد به نارسایی قلبی مبتلاست. حد وسط در اینگونه برهان به تعبیری هم واسطهٔ اثبات است و هم واسطهٔ ثبوت، یعنی علت وقوع (ابن سینا، همان، ۸۰).

برهان ان را نیز بر دو نوع تقسیم کرده‌اند: یکی برهان ان مطلق و دیگری دلیل.

اگر حد وسط در برهان نه علت وجود اکبر در اصغر و نه معلول آن باشد، بلکه امری اتفاقی، یا متضایف با آن یا مساوی با آن در نسبت با یک علت باشد، آن را برهان ان مطلق می‌گویند. اما گاهی حد وسط در برهان ان معلول برای وجود حد اکبر در اصغر است و در آن صورت آن را دلیل گویند (همان، ۷۹ـ۸۰؛ ابن سهلان، ۲۳۳).

نامیده شدن نوعی از برهان به «لمی» به بحثی که منطقیان و فلاسفه با عنوان مطالب سه‌گانه آورده‌اند، بازمی‌گردد. برای رسیدن به علم یقینی دربارهٔ هر چیزی پاسخ به ۳ پرسش لازم است: یکی «مطلب هل» (به یونانی hoti= آیا هست؟) که کاشف از وجود شیء است، زیرا تا چیزی موجود نباشد، متعلق علم قرار نمی‌گیرد. سؤال دوم یا «مطلب ما» (چیست؟) پرسش درباره ماهیت، ذات و حقیقت یک شیء موجود است، می‌پرسیم

«ماهو» یا «ما هوالشیء بماهو» (ti esti, to ti esti en einai). سؤال سوم «مطلب‌لم» است، یعنی اینکه می‌گوییم‌چرا هست؟ (diati, dioti). سؤال دربارهٔ لمیت همان پرسش دربارهٔ علیت است، چون «مطلب لم» با علت ثبوت و اثبات، یا به تعبیر دیگر حد وسط ارتباط تام دارد (ابن سینا، همان، ۶۸-۶۹؛ ابوالبرکات، ۱/۲۱۰-۲۱۱).

ارسطو در فصل یازدهم کتاب «تحلیلات ثانیه» می‌گوید که هیچ دانش یقینی و علمی بدون معرفت علت ممکن نیست و به همین مناسبت از علل چهارگانه (صوری، مادی، فاعلی و غایی) سخن می‌گوید. وی نشان می‌دهد که هر یک از این علل چهارگانه می‌تواند حد وسط یک برهان قرار گیرد و بدین معنا حد وسط بیان کنندهٔ علتهای گوناگون و راه دستیابی به شناخت یقینی است (گ 94a-94b؛ نیز نک: نصیرالدین، *اساس*، ۳۶۷).

برهان خلف: کلمهٔ خلف را در این اصطلاح اغلب به ضم «خ» خوانده‌اند، اما ابن سینا «خَلف» را ترجیح داده، و وجه تسمیه‌ای برای آن ذکر کرده است. این نوع از برهان که کاربرد زیادی در علوم دارد، بدین گونه است که با ابطال نقیضِ نتیجه، درستیِ نتیجه به اثبات می‌رسد. اینگونه قیاس در مرحلهٔ نخست متوجه اثبات مطلوب نیست، بلکه برای ابطال نقیض آن آورده می‌شود تا نشان دهد که آنچه می‌خواهیم اثبات کنیم، اگر نادرست فرض شود، به محال می‌انجامد. اعتبار برهان خلف مانند هر گونه قیاس خلف بر این اصل مبتنی است که در برهان باید با فرض صدق مقدمات، نتیجه هم ضرورتاً صادق باشد. در برهان خلف فرض گرفته می‌شود که برهانی که بر اثبات مطلوب می‌آوریم، کاذب است، یعنی مقدمات آن صادقند و نتیجهٔ آن کاذب است، در حالی که اگر نتیجه کاذب باشد، نقیض نتیجه صادق است. بنابراین، اگر برهان خلفی که می‌آوریم صادق باشد، نقیض نتیجه با یکی از مقدمات در تناقض خواهد بود و چون مقدمات صادق فرض شده است، این تناقض ناشی از نقیض نتیجه است؛ و از اینجا اثبات می‌شود که نتیجهٔ اصلی صادق بوده است (ابن سینا، *الشفاء*، قیاس، ۴۰۸-۴۰۹). با آنکه برهان خلف استدلالی معتبر محسوب می‌شود، ارزش آن از برهان مستقیم کمتر دانسته شده است (همان، *برهان*، ۱۷۹؛ ابن رشد، ۱۲۲-۱۲۳).

اجزاء علوم: هر یک از علوم نظری که مبتنی بر روش برهانیند، دارای ۳ جزءند که از آنها به موضوعات، مبادی و مسائل تعبیر می‌شود. مبادی به مقدماتی گفته می‌شود که قضایای علمی در هر یک از علوم بدانها اثبات می‌شوند و خود در آن علوم قابل اثبات نیستند. اثبات‌ناپذیر بودن مبادی می‌تواند وجوه مختلفی داشته باشد: یا به سبب وضوح و بداهت ذاتی آنهاست؛ یا اینکه شأن معرفتی آنها مانع از آن می‌شود که در آن علم بر آنها برهان اقامه کنند؛ یا اینکه آن مبادی در علم دیگری که فراتر از علم مورد بحث است، اثبات می‌گردد؛ و یا اینکه فروتر از آن است که در خود آن علم مورد اثبات قرار گیرد و این حالت در میان علوم گذشتگان کمتر اتفاق می‌افتد. ابن سینا از مبادی برهان به «مامنه‌البرهان» تعبیر می‌کند (فارابی «البرهان» ۵۹-۶۰؛ ابن سینا، همان، ۱۵۵؛ نصیرالدین، همان، ۳۹۳).

موضوع هر علم برهانی آن چیزی است که «در آن علم نظر در حال وی کنند» (ابن سینا، *دانشنامه*، ۵۷)، یا اموری است که در آن علم یا صناعت از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. به تعبیر ابن سینا موضوعات علوم «ما علیه البرهان» است (*الشفاء*، برهان، ۱۵۵؛ نصیرالدین، همان، ۳۲۳). موضوع هیچ صناعت یا علمی در خود آن علم یا صناعت اثبات نمی‌شود وگرنه دور و تسلسل لازم می‌آید، بلکه در آن علم وجود آن را مسلم می‌دارند و به شرح الاسم آن بسنده می‌کنند و در علم برین وجود آن را اثبات می‌نمایند (بهمنیار، ۲۰۲).

اما مسائل علوم برهانی همان محمولات یا عوارض ذاتیند که نفس تصور ذات برای عروض آنها بر ذات موضوع، بدون هیچ واسطه‌ای کفایت می‌کند. به تعبیر دیگر مسائل هر علمی قضایایی است که محمولات آنها عوارض ذاتی موضوع آن علم، یا یکی از انواع موضوع آن علم، یا عوارض آن علم باشد و از آنها به «ما له البرهان» تعبیر می‌شود (ابن سینا، همانجا). یکی از مهم‌ترین مباحثی که در فن برهان به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است، عرض ذاتی یا ذاتی باب برهان است. اینکه در هر یک از مقدمات برهان، محمول برای موضوع ذاتی به شمار می‌آید، موضوع بحثی برای توضیح مفهوم ذاتی باب برهان بوده است تا تمایز آن از دیگر اطلاقهای لفظ ذاتی در زمینه‌های مختلف منطقی و فلسفی روشن شود. هر چند مفهوم عرض ذاتی به وسیلهٔ ارسطو، به عنوان یکی از لوازم فن برهان مورد بحث قرار گرفته است، منطق‌دانان مسلمان ــ به ویژه ابن سینا ــ در آثار منطقی خویش نیز به‌آن پرداخته‌اند. ابن سینا این موضوع را به نحو گسترده‌تری در روش‌شناسی خویش مورد استفاده قرار داده است؛ از جمله اینکه در مبحث برهان این اصل را بیان داشته است که موضوع در هیچ‌یک از علوم از مسائل، یعنی عوارض ذاتی موضوع آن علم نیست، و بر این مبنا در آغاز الٰهیاتِ *شفا* دربارهٔ چیستی موضوع علم مابعدالطبیعه، تفسیر جدیدی ارائه کرده است که با تفسیر همهٔ شارحان پیشین اختلاف اساسی دارد (نک: فصل اول).

ارسطو در کتاب «تحلیلات ثانیه» برای کلمهٔ ذاتی ۴ معنی را ذکر می‌کند که معنای اول آن ناظر به ذاتی باب ایساغوجی (کلیات)، و معنای دوم آن ناظر به ذاتی باب برهان است: ۱. به معنای اول ذاتی به حدی اطلاق می‌شود که مندرج در ذات شیء و تعریف آن است، مانند مفهوم خط که در ذات و تعریف مثلث آورده می‌شود. در این معنی محمولی که ذاتی موضوع باشد، تعریف یا جنس یا فصل آن موضوع است. ۲. به معنای دوم یک حد صفت برای یک حد دیگر است و آن دیگری را در تعریف خود فرض می‌کند. مثلاً می‌توان گفت که هر خطی یا مستقیم است، یا منحنی. استقامت و انحنا از صفات عارض بر خط است و بدون فرض وجود خط نمی‌توان آنها را تعریف کرد (گ 73a، سطر 34-73b، سطر 25؛ راس، 46-45).

عرض ذاتی یا عرضی باب برهان را باید از مبحث جوهر و عرض باب مقولات و نیز از مبحث ذاتی و عرضی باب ایساغوجی متمایز ساخت. در تعریف ارسطویی، عرض چیزی است که در حمل طبیعی، محمول واقع می‌شود و شایستگی این را ندارد که موضوع واقع شود، مگر بالعرض. برعکسِ آن، جوهر ــ چه به معنای اول (محسوس) و چه به معنای دوم (کلی و معقول) ــ صلاحیت موضوع واقع شدن را دارد. ذاتی باب ایساغوجی مفهومی است کلی که مقوم ماهیت شیء است و مشتمل بر ۳ قسم است: اول نوع که عین ماهیت افراد است؛ دوم جنس که جزء ماهیت افراد و تمام مشترک است؛ سوم فصل که جزء ماهیت افراد است، اما مشترک نیست، یا بعض مشترک است. در مقابل، عرضی باب ایساغوجی مفهومی است کلی که پس از تمام شدن ذات و کامل شدن ماهیت بر آن عارض می‌شود و آن بر دو قسم است: یکی عرض خاص یا خاصه که خارج از ماهیت، و مخصوص به نوع معینی است، مانند خندیدن نسبت به انسان. دیگری عرض عام است که خارج از ماهیت بوده، مخصوص به نوع معینی نیست و بر انواع مختلف عارض می‌شود (نصیرالدین، همان، ۳۸۰-۳۸۱).

ذاتی باب برهان همیشه نیاز به تعلیل دارد و محمولات قضایای برهانی باید برای قضایای آن، به واسطهٔ مبادی برهان اثبات گردد، اما ذاتی باب ایساغوجی چون مقوم ماهیت شیء است، احتیاج به تعلیل ندارد. همچنین ذاتی باب ایساغوجی در مقام تعقل همیشه بر ذات تقدم دارد، در حالی که ذاتی باب برهان همیشه متأخر از ذات است و پس از تحقق ذات، بر آن عارض و لاحق می‌شود. به عنوان مثال دارای ضلع بودن مقدم بر تصور مثلث است، در حالی که مساوی بودن مجموع زوایای آن با دو قائمه متأخر از آن است (ابن سینا، *الشفاء*، برهان، ۱۲۵-۱۲۹؛ بهمنیار، ۲۰۹؛ نصیرالدین، همان، ۳۸۰).

کانت فیلسوف آلمانی قضایای علم ریاضی را (که نمونهٔ علم برهانی است) از نوع ترکیبیِ پیشین دانسته است که با یک تحلیل دقیق با مسائل علوم برهانی که در نظر ابن سینا عوارض ذاتیهٔ موضوع آن به شمار می‌روند، مناسبت دارد، زیرا قضایای ترکیبی از نظر کانت قضایایی است که مفهوم محمول آن برگرفته از تحلیل مفهوم موضوع آن نیست و معنای عروض در تعبیر «عوارض ذاتی» در نزد ابن سینا هم چیزی نیست جز تغایر مفهومی موضوع و محمول که شرط لازم برای اثبات محمول برای موضوع است. از سوی دیگر مفهوم پیشین یا ماتقدم نیز که در نظر کانت بر قضایایی اطلاق می‌شود که مقدم بر تجربه باشد، با تعبیر «ذاتی»، یعنی محمولاتی که بی‌واسطه عارض ذات می‌شوند و به تعبیر دیگر از لوازم ذات و ماهیت شیء و نه از عوارض وجودی آن هستند، قابل تطبیق است.

برهان و مبادی علوم: از جملهٔ اجزاء علوم برهانی، مبادی علم است که برهان از آنها تشکیل می‌شود. هرچند مبادی علوم از جملهٔ مقدمات برهان است، اما هر مقدمه‌ای مبدأ برهان نیست، بلکه مبدأ برهان در هر علمی مقدمه‌ای است که در آن علم دارای حد وسطی نباشد، یعنی اثبات نشود. این ویژگی یا از آن روست که دو حد مقدمه بین و بدیهی است و احتیاج به اثبات ندارد و یا اینکه در آن علم خاص احتیاج به اثبات ندارد، بلکه در علمی دیگر دارای حد وسط باشد و یا اثبات آن متعلق به موضوع علم دیگری باشد.

اما در علم مطلق، مبدأ دارای حد وسط نیست و ذاتاً روشن و اثبات‌ناپذیر است، زیرا اگر فرض کنیم که این نوع مبادی نیازمند اثبات باشند، اثبات هر قضیهٔ برهانی موکول به اثبات قضایای بی‌شمار خواهد بود و به دور و تسلسل خواهد انجامید (همان، ۳۹۴؛ بهمنیار، ۱۹۸).

حکم به اثبات‌ناپذیر بودن مبادی، به گفتهٔ ارسطو، منشأ دو گونه خطا و شبهه بوده است. خطای اول از کسانی است که می‌گویند: اگر هیچ قضیهٔ غیرقابل اثبات برهانی وجود نداشته باشد، یا تسلسل پیش می‌آید، بدین معنی که برای اثبات قضیه‌ای باید قضایای نامتناهی را اثبات کرد؛ یا اینکه برای رفع تسلسل باید پذیرفت که قضایایی برهان‌ناپذیر و ناشناخته وجود دارد و بنا به هر دو فرض علم یقینی ممتنع است. خطای دوم این است که برخی گمان کرده‌اند علم ممکن است، اما علم برهانی مستلزم دور است، به این توضیح که صدق عبارت از استلزام متقابل قضایاست و هیچ قضیه‌ای به نحو مستقل و با صرف‌نظر از قضایای دیگر صادق نیست.

ارسطو می‌گوید: منشأ اصلی این دو خطا این است که هر دو گروه برهان را تنها راه شناخت می‌دانند و در برابرِ آنها تصریح می‌کند که مبادیِ نخستین نه برهان‌پذیرند و نه از فرط بداهت نیازی به برهان دارند (همان، گ 72b، سطرهای 25-5).

اینگونه مبادی را مبادی عام علوم نامیده‌اند، در برابر مبادی خاص که به علم خاصی مربوطند. مبادی عام ــ یا به تصریح، یا به نحو ضمنی ــ مبنای همهٔ قضایا و برهانهای علوم را فراهم می‌آورند و اختصاص به علمی ندارند. ارسطو از اینگونه مبادی، اصل عدم تناقض و اصل طرد شق ثالث را ذکر می‌کند و یا این اصل را که هر چیزی قابل اثبات یا نفی است. گاهی این مبادی فقط مشترک میان چند علمند، مانند اینکه چیزهایی که مساوی با یک چیزند، خود متساویند، زیرا این مقدمه فقط در علوم ریاضی عام است (همان، گ 76a، سطر 76b-31، سطر 1؛ نصیرالدین، همانجا؛ ابن سهلان، ۱۱۸). مبادی عام جزء مقدمات برهان محسوب نمی‌شوند، زیرا برهان از آنها آغاز نمی‌شود، بلکه تمام مقدمات برهان باید با آنها مطابق باشند (ارسطو، همانجا) و از غایت وضوح تصریح به آنها مرسوم نیست، مگر در برابر معاندی که انکار واضحات می‌کند (نصیرالدین، همان، ۳۹۵؛ ابن سهلان، همانجا).

مبادی علوم برهانی در تقسیم‌بندی وسیع‌تر ۴ دسته‌اند که دستهٔ اول شامل مبادی «تصوری» علم است و ۳ دستهٔ دیگر مبادی «تصدیقی» علم را فراهم می‌سازند:

۱. حدود و تعاریف، مانند تعریف موضوع علم و تعریف نقطه و خط و شکل در هندسهٔ اقلیدسی (نک‍: هـ د، تعریف).

۲. مقدمات یا مبادی عام که مسائل علوم مختلف با تکیه بر آنها

اثبات می‌شود، اما خود آنها از اولیات، و ذاتاً روشنند و در آنها مجال شک و اثبات نیست. اینگونه قضایا را اصول متعارفه و یا علم جامع می‌نامند، مانند اینکه دو چیز که برابر باشند، نیمه‌های آنها نیز برابرند. اینکه معرفت به این اصول چگونه بدون برهان حاصل شده است و نفس انسان چگونه به آنها آگاهی جازم می‌یابد، نکتهٔ مهمی است که ارسطو در اواخر کتاب «تحلیلات ثانیه» بخشی را به بحث دربارهٔ آن اختصاص داده است.

۳. مقدماتی که شک در آنها رواست، اما جای اثبات آنها در علمی دیگر است و آموزنده آنها را به ظن یا به تقلید می‌پذیرد و اعتقادی مخالف آن ندارد. به این مقدمات «اصول موضوعه» (ه‍ م) می‌گویند. نقل برهان اغلب از علم بالاتر و کلی‌تر به علم فروتر و جزئی‌تر صورت می‌پذیرد، مانند برخی از مبانی مابعدالطبیعه که در علوم طبیعی بدون برهان به آنها استناد می‌شود. در مواردی این نسبت میان دو علم بدین‌گونه برقرار است که در اثبات قضیه‌ای در یک علم، حد وسط برهان از علم دیگری گرفته شود که با آن گونه‌ای اشتراک موضوعی داشته باشد، مانند علم موسیقی و علم حساب (ابن سینا، همان، ۱۶۸-۱۶۹؛ ابن رشد، ۶۸-۶۹).

مابعدالطبیعه یا فلسفهٔ اولیٰ که علم به موجود بماهو موجود است، دارای عام‌ترین احکام شناخت است. از این رو، بنیادی‌ترین اصول موضوعه و بیشترین استدلالهای برهانی در این علم به کار می‌روند (ارسطو، همان، گ 76a، سطرهای 15-14؛ ابن سینا، همان، ۱۹۴؛ قس: ابن رشد، ۶۹).

۴. مقدماتی که آموزنده به اقتضای مراحل آموزش، آنها را در آغاز علم می‌پذیرد، در حالی که نسبت به آنها دچار تردید یا انکار است، اما به مسامحه آنها را مبنا قرار می‌دهد تا در مراحل بعد به اثبات آنها دست یابد، چنانکه در هندسهٔ اقلیدس می‌گویند که از هر نقطه‌ای می‌توان دایره‌ای رسم کرد که همهٔ نقاط محیط آن از مرکز به یک فاصله باشد. اینگونه مقدمات ــ که به اعتبار اثبات‌پذیر بودن از نوع اصول موضوعه به شمار می‌روند ــ «مصادرات» نامیده می‌شوند (فارابی، «البرهان»، ۸۷-۹؛ سهروردی، ۷۶؛ ابوالبرکات، ۲۲۰/۱؛ نصیرالدین، همانجا).

برهان و حد (تعریف): چنانکه در تقسیم‌بندیِ یاد شده، حدود یا تعاریف از جملهٔ مبادی علم برهانی به شمار آمده‌اند و از آنجا که معرفت یقینی به تصدیقات مستلزم تصورات یقینی است، ارسطو و دیگران در باب برهان، به مناسبت، مبحثی را به حدود اختصاص داده‌اند. در کتب مهم منطق اسلامی، به ویژه در نزد ابن سینا و شارحان آثار او از نسبت میان حد و برهان و موارد اشتراک آنها سخن گفته شده است.

حد تام و برهان با بحث موسوم به مطالب سه‌گانه ارتباط دارند. حد تام هر چیزی پاسخ مطلب مای حقیقیه و برهان آن پاسخ مطلب لم است ــ اما مطلب لم، یعنی پرسش از علت یک چیز و همچنین مطلب ما، یعنی پرسش از حقیقت یک چیز بعد از مطلب هل، یعنی پس از حصول اطمینان به وجود آن در خارج صورت می‌گیرد و تا چیزی موجود نباشد،

سؤال از چیستی و چرایی آن بیهوده است. وقتی در قضایای برهانی از «لم» یا چرایی آنها سؤال می‌کنیم، علت ذاتی آن را جست‌وجو می‌کنیم که آن علت ذاتی در حد وسط بیان شده است. همان علت ذاتی مقوِم شیء، و داخل در حد تام آن شیء است؛ به عبارت دیگر پاسخ پرسش از علت در صورتی که آن پاسخ حقیقی باشد، با پاسخ پرسش از حقیقت شیء مشترک است؛ مثلاً اگر بپرسیم چرا ماه‌گرفتگی روی می‌دهد؟ پاسخ این است که زمین بین ماه و خورشید حایل می‌شود و نور آن را محو می‌کند. از سوی دیگر در پاسخ به این پرسش که کسوف ماه چیست؟ گفته می‌شود: کسوف محو شدن نور ماه است به سبب حایل شدن زمین میان ماه و خورشید (فارابی، «البرهان»، ۴۷؛ نصیرالدین، همان، ۴۳۵؛ بهمنیار، ۲۵۱).

اشتراک برهان و حد در ذاتیات بدین معناست که پرسش از چرایی سلسلهٔ امور و علل، هر اندازه ادامه یابد، سرانجام به ویژگی ذاتی چیزی ختم می‌شود، زیرا در آنجا پرسش از اینکه چرا این امر از ذاتیات آن چیز است، در مقام اثبات، وجهی ندارد. این نکته را در قالب قاعده‌ای فلسفی بیان کرده‌اند که «لا یکتسب الحد بالبرهان» (حد از راه برهان به دست نمی‌آید) و بر اثبات آن ادله‌ای آورده‌اند (ابن سهلان، ۲۶۱، ۲۶۸؛ ابن سینا، همان، ۲۷۰ ب؛ صدرالدین، ۳۶).

اما علم به وجود هر چیزی، یعنی «مطلب هل» نیاز به برهان دارد. تعریف هیچ چیزی مستلزم وجود آن نیست و وجود هر چیزی نیاز به اثبات دارد. ارسطو این مطلب را به دقیق‌ترین وجهی در «تحلیلات ثانیه» داشته است و مشاییان دیگر از او پیروی کرده‌اند. وی می‌گوید: «اگر تعریف بتواند اثبات کند که ماهیت ذاتی یک شیء چیست، آیا می‌تواند ثابت کند که آن شیء وجود دارد؟ و چگونه می‌تواند هر دو را با یک فرایند اثبات کند؟ زیرا تعریفْ چیزی را، و برهان چیز دیگری را آشکار می‌کند. این امر که طبیعت انسان چیست و اینکه انسان وجود دارد، یا نه، امر واحدی نیستند. اعتقاد ما بر این است که فقط با برهان می‌توان وجود هر چیزی را اثبات کرد، مگر اینکه وجود عین ماهیت آن چیز باشد و چون وجود جنس نیست، ماهیت هیچ‌چیز نیست. بنابراین، وجود هر چیزی به عنوان یک امر خارجی موضوع برهان است. روش عملی همهٔ علوم نیز همین است، زیرا مثلاً هندسه‌دان وجود مثلث را مسلم فرض می‌کند، اما اثبات می‌کند که چنین یا چنان صفتی دارد... به‌علاوه بدیهی است که اگر ما در روشهای مرسوم تعریف دقت کنیم، هیچ‌یک اثبات نمی‌کند که موضوع تعریف وجود دارد... زیرا تعریف چیزی ضامن وجود آن چیز، و حتیٰ مطابق با مدعای تعریف هم نیست و ما همیشه می‌توانیم از چرایی آن پرسش کنیم» (گ 92b، سطرهای 25-5؛ قس: فارابی، *الحروف*، ۲۰۴؛ ابن رشد، ۸۱).

مآخذ: ابن تیمیه، احمد، *الرد علی المنطقیین*، بمبئی، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن رشد، محمد، *تلخیص کتاب البرهان*، به کوشش محمود قاسم، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن سهلان، عمر، *البصائر النصیریة*، به کوشش رفیق العجم، بیروت، ۱۹۹۳م؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، *دانشنامهٔ علایی*، منطق، به کوشش احمد خراسانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، *الشفاء*، الهیات، به کوشش جرج قنواتی و سعید زاید، قاهره،

۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م، برهان، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م، قیاس، به کوشش سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ابوالبرکات، هبةالله، *المعتبر فی الحکمة*، به کوشش زین‌العابدین موسوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات*، به کوشش محمد سید کیلانی، تهران، مرتضوی؛ سهروردی، یحیی، منطق *التلویحات*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مکتبة الامین؛ صدرالدین شیرازی، محمد، «اللمعات المشرقیة»، منطق نوین، به کوشش عبدالمحسن مشکوةالدینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ علامۀ حلی، حسن، *الجوهر النضید*، قم، ۱۳۶۳ش؛ فارابی، محمد، «البرهان»، *المنطق عند الفارابی*، به کوشش ماجد فخری، بیروت، ۱۹۸۷م؛ همو، «الجدل»، همان، به کوشش رفیق العجم، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، *الحروف*، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مدکور، ابراهیم، مقدمه بر برهان *الشفاء* (نک: هم‍، ابن سینا)؛ نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ همو، «شرح الاشارات»، *الاشارات و التنبیهات* ابن سینا، تهران، ۱۳۷۷ق؛ نیز:

Aristotle, *Analytica posteriora;* id, *Analytica priora;* Ross, W. D., *Aristotle*, London, 1956.

غلامرضا اعرانی

بُرْهانِ اِمْکانْ وَ وُجوب، نک: براهین اثبات باری.

بُرْهانپور، شهری کهن در ایالت مادهیا پرادش و از جایگاههای گسترش فرهنگ اسلامی در مرکز و جنوب هند. این شهر در کرانۀ شمالی رودخانه تاپتی و در غرب ایالت مادهیا پرادش در بخش نیمار شرقی و در ۲۱° و ۱۸′عرض شمالی و ۷۶° و ۱۴′طول شرقی قرار گرفته است و شهر بمبئی در ۵۰۰کیلومتری شمال غربی آن واقع است. طبق آمار ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش جمعیت برهانپور ۱۰۵'۲۶۰ نفر بود. این شهر از مراکز صنایع نساجی هند به شمار می‌آید (اطلس...[۱]»، 78؛ بریتانیکا، میکرو، II/381؛ ندوی، ۱۰؛ «فرهنگ ...[۲]»، IX/104؛ مجومدار، 572).

پیشینۀ تاریخی شهر برهانپور به سدۀ ۹ق/۱۵م باز می‌گردد. شیخ‌زین‌الدین از صوفیان هند در دورۀ حکومت نصیرالدین فاروقی (۸۰۱-۸۴۱ق/۱۳۹۹-۱۴۳۷م) به خاندیش سفر کرد. شاه فاروقی به پاس احترام وارادت نسبت به شیخ، دو شهر در کنار رودخانۀ تاپتی پی‌افکند که یکی از آنها به نام شیخ برهان‌الدین غریب (ه‍ م)، از مشایخ چشتی، برهانپور، و دیگری به نام شیخ زین الدین، زین آباد خوانده شد. برهانپور در دورۀ حکومت فاروقیان توسعه و گسترش یافت و پایتخت این سلسله گردید و بناهای فراوانی در آن احداث شد، چنانکه به تدریج در شمار مهم‌ترین شهرهای مرکز و جنوب هند قرار گرفت. این شهر در دورۀ حکومت‌خاندان فاروقی‌چندبار مورد هجوم‌حکمرانان‌سرزمینهای هم‌جوار قرار گرفت («فرهنگ»، همانجا؛ فرشته، ۲۷۸/۲-۲۷۹؛ نهاوندی، ۴۴۰/۲-۴۴۲).

از فرمانروایان بابری نخست همایون (۹۳۷-۹۶۳ق/۱۵۳۱-۱۵۵۶م) به برهانپور هجوم برد، اما با تهدید محمدشاه فاروقی (۹۲۶-۹۴۲ق) و از ترس اتحاد پادشاهان سرزمین دکن برضد خود به دهلی بازگشت. در ۹۶۹ق/۱۵۶۲م پیر محمدشیروانی، برهانپور را تصرف و غارت کرد. در دورۀ اکبرشاه بابری (۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) برهانپور پس از چند درگیری، سرانجام در ۱۰۰۸ق به تصرف سپاهیان بابری تحت فرمان دانیال، فرزند اکبر درآمد و بهادرخان فاروقی (۱۰۰۵-۱۰۰۸ق/۱۵۹۷-۱۵۹۹م) به قلعۀ اسیرگره (ه‍ م) گریخت و سلسلۀ فاروقیان پس از ۲۰۰ سال منقرض شد و برهانپور مرکز حکومت دانیال گردید. در دورۀ اکبر پس از تقسیم هند به ۱۲صوبۀ جداگانه، برهانپور مرکز صوبۀ خاندیش شد و تا تغییر پایتخت از شبه جزیرۀ دکن به اورنگ‌آباد، مرکز حکومت نشین دکن بود. پس از دانیال، عبدالرحیم‌خان‌خانان (۱۰۱۳-۱۰۲۹ق/۱۶۰۴-۱۶۲۰م) به‌طور متناوب در دکن حکومت کرد و مرکز حکومتش شهر برهانپور و دربارش پناهگاه ادیبان و هنرمندان برجستۀ هند بود. برهانپور را در این دوره، شهری وسیع و پرجمعیت وصف کرده‌اند که دارای باغهای فراوان بود (ابوالفضل، *اکبر نامه*، ۷۶۶/۳، *آیین*...، ۴۷۳/۱-۴۷۴؛ مجومدار، 456؛ احمد، ۳۳۳/۲؛ فینچ، 100 ,16؛ بدائونی، ۵۰/۲، ۲۲۹، ۲۲۴، ۲۵۰؛ «فرهنگ»، همانجا؛ نهاوندی، ۴۶۹/۲-۴۷۱).

در دورۀ بابریان موقعیت مناسب سوق الجیشی برهانپور براهمیت این شهر به عنوان پایگاهی برای هجوم به جنوب هند افزود. شاهزاده خرم (شاه جهان) از برهانپور برای هجوم به دکن استفاده کرد. در دورۀ اورنگ زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۸ق/۱۶۵۸-۱۷۰۶م) مراتهه‌ها برهانپور را در ۱۱۱۸ق تصرف و غارت کردند، ولی دوباره به تصرف بابریان درآمد و اورنگ دستور داد دیواری دور تا دور شهر بکشند. در دورۀ حکومت آصف جاه (ه‍ م) دیوار دیگری برای جلوگیری از هجوم مراتهه‌ها احداث گردید که امروزه نیز آثار آن باقی است. اما سرانجام مراتهه‌ها برهانپور را تصرف‌کردند. در ۱۸۰۳م این‌شهر به‌کنترل نیروهای‌انگلیسی درآمد و در ۱۸۶۰م ضمیمۀ سرزمینهای استعماری گردید. در ۱۸۵۷م بخش بزرگی از برهانپور در آتش‌سوزی از بین رفت («فرهنگ»، IX/105؛ راس، IV/281-282, 381؛ کنبو، ۸۳/۱-۸۴، ۱۶۴/۲-۱۶۶).

برهانپور از جایگاههای گسترش فرهنگ و ادب اسلامی در دورۀ فاروقیان و دورۀ حکومت عبدالرحیم‌خان‌خانان، اورنگ زیب و آصف جاه بود و مجموعه‌ای با ارزش از آثار هنری اسلامی در این شهر بر جای مانده است. دلبستگی پادشاهان فاروقی به ادب و فرهنگ موجب آن شد که ادیبان، شاعران و هنرمندان از نقاط مختلف به ویژه از سرزمین سند و گجرات به برهانپور پناه آورند. گفتنی است که همزمان با حکومت فاروقیان در خاندیش، حکمرانان فرهنگ پروری مانند نظامشاهیان و عادلشاهیان در دکن حکومت می‌کردند که مذهب تشیع داشتند و دربار آنان پناهگاه فرهیختگان شیعه مذهب بود. در مقابل برهانپور مرکز حکومت فاروقیان اهل تسنن بود و بیشتر فقیهان و ادیبان

1. *An Atlas...* 2. *The Imperial ...*

پیرو مذهب تسنن به آنجا پناه می‌بردند. با توجه به شمار فراوان مقبره‌های عالمان و ادیبان پناه آورده از سند و گجرات به برهانپور، می‌توان از نقش فرهنگی این شهر در سده‌های میانهٔ هند آگاه شد. در میان نام‌آورانی که خاستگاهشان برهانپور است، قاضی خیرالدین برهانپوری، شیخ نظام‌الدین برهانپوری مشاور اورنگ زیب و یکی از گردآورندگان *فتاوی عالمگیری*، و نیز از شیخ علاءالدین علی متقی نویسندهٔ کتاب معروف *کنزالعمال* را می‌توان نام برد. برخی از پارسی‌گویان هند نیز در دربار عبدالرحیم‌خان‌خانان در برهانپور زندگی می‌کردند که غیاثای منصف اصفهانی، انیسی شاملو و حیاتی گیلانی از جملهٔ آنان هستند. برهانپور را می‌توان از مراکز تصوف در مرکز و جنوب هند به شمار آورد. برخی از سلسله‌های صوفیه از گجرات و سند به آنجا مهاجرت کردند که شطاریه و قادریه از نامدارترین آنهاست. برهانپور از مهم‌ترین مراکز سلسلهٔ شطاریه در هند بود و ۳ شیخ بزرگ این سلسله: شیخ عارف، شیخ محمدطاهر و شیخ عیسیٰ در برهانپور می‌زیستند و شاگردانی را پرورش دادند. عارفانی از جمله محمد برهانپوری نویسندهٔ *تحفة المرسله* و نیز برهان الدین بکری شطاری برهانپوری نویسندهٔ *ثمرات الحیاة* از این شهر بودند (رضوی، II/320-321؛ «دکن...[1]»، II/14, 95, 189, 192, 412-413؛ راشد، «ق، ث»).

آثار و بناهای فراوانی از دورهٔ حکومت مسلمانان در برهانپور به یادگار مانده است که بیشتر آنها جنبهٔ مذهبی و زیارتی دارد. مسجد جامع که راجه علی خان فاروقی (عادلشاه چهارم) در ۹۹۵ق/۱۵۸۷م بنا نهاد و مسجد بی‌بی که احتمالاً مدت کوتاهی پیش از آن ساخته شده بود، نیز مقبره‌های صوفیه از جمله شیخ‌شهاب‌الدین، شیخ‌برهان‌الدین چشتی، شیخ جلال قادری، لعل شاه مجدد و شاه باجن در این شهر قرار دارد. مقبره‌های پادشاهان فاروقی از جمله نصیرخان، مبارک شاه و راجه علی‌خان از مراکز دیدنی شهر است. خرابهٔ قصر و دژی به نام «پادشاهی قلعه» در برهانپور وجود دارد که تاریخ بنای آن را همزمان با بنای شهر نوشته‌اند. در دورهٔ عبدالرحیم‌خان‌خانان، حمام، کاروانسرا و باغی به نام لعل باغ احداث گردید و سیستم آبرسانی شهر بازسازی شد (حلیم، ۲۱۴؛ راس، IV/575؛ براون، 79؛ برای آگاهی بیشتر از آثار دورهٔ اسلامی در برهانپور، نک: راشد، نقشهٔ مساجد و مقابر اسلامی).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ همو، *اکبرنامه*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ احمد، نظام الدین، *طبقات اکبری*، کلکته، ۱۹۳۵م؛ بداونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش ویلیام ناسولیس و منشی احمد علی، کلکته، ۱۸۶۹م؛ حلیم، حسین جعفر، *شرح احوال و آثار عبدالرحیم خان‌خانان*، اسلام آباد، ۱۹۹۲م؛ راشد برهانپوری، محمد مطیع الله، برهانپور کی سند هی اولیاء، حیدرآباد، ۱۴۰۸ق؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م؛ کنبو، محمدصالح، *شاه جهان نامه*، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ ندوی، معین‌الدین، *معجم الامکنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۵م؛ نیز:

An Atlas of India, Delhi, 1990; *Britannica*, 1978; Brown, P., *Indian Architecture*, Bombay, 1981; Finch, R., *Early Travels in India*, New Delhi, 1985; *History of Medieval Deccan*, Andhra Pradesh, 1974; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; Majumdar, R.C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983; Ross, D., «Gujarāt and Khāndesh», *The Cambridge History of India*, New Delhli, 1987, vol. IV.

مجید سمیعی

بُرْهانْپوری، محمدبن‌فضل‌الله (۹۵۲-۱۰۲۹ق/۱۵۴۵-۱۶۲۰م)، از عارفان طریقهٔ چشتیهٔ برهانپور. نسب او به ابوبکر صدیق می‌رسید و چون اجدادش از جونپور بودند، با نسبت جونپوری نیز از او یاد شده است. وی در احمدآباد گجرات زاده شد و در کودکی پدرش را که از عارفان مشهور عصر خود بود، از دست داد (غلام‌سرور، ۴۵۶/۱؛ عبدالقدوس، ۲۸۴؛ اکرام، ۳۹۵-۳۹۶؛ نیز نک: عبدالحی، ۳۶۲/۵-۳۶۳؛ غوثی شطاری، ۵۲۳-۵۲۴).

محمد پس از درگذشت پدر، به خدمت شیخ صفی گجراتی درآمد و از دست او خرقه پوشید (عبدالحی، ۳۶۳/۵)؛ سپس راهی زیارت حرمین شریفین شد و ۱۲ سال در سرزمین حجاز به سر برد و در همین دوران با شیخ علی بن حسام‌الدین متقی آشنا شد و از مصاحبت او بهره‌های بسیار برد. وی پس از بازگشت به احمدآباد همسر گزید و نزد شیخ وجیه‌الدین ابن نصرالله علوی گجراتی که از علما و مدرسان مشهور بود، به شاگردی پرداخت. سپس به زمرهٔ مریدان شیخ محمدماه جونپوری که از مریدان پدرش بود، پیوست. چندی بعد برای گرفتن امانتی که از پدرش نزد شیخ محمد اسیری بود، به مالوه (اسیر) رفت و در آنجا یک‌چند در خدمت شیخ ابومحمد خضرتمیمی به کسب و تکمیل معارف صوفیانه مشغول شد و سرانجام به قصد اقامت در برهانپور، مالوه را ترک گفت. وی در آنجا مسجد و خانقاهی تأسیس کرد و به تدریس علوم و ارشاد مریدان پرداخت و شاگردان بسیار تربیت کرد و خود در شمار مشایخ بزرگ چشتیه درآمد (غوثی شطاری، ۵۲۳؛ غلام‌سرور، عبدالحی، همانجاها؛ اکرام، ۳۹۶).

برهانپوری اهل زهد و تقوا بود و خوف و محاسبهٔ نفس بر احوال او غلبه داشت. او به وجد و سماع راغب نبود و بر پیروی از سنت رسول‌الله (ص) تأکید می‌ورزید (محبی، ۱۱۰/۴؛ غوثی شطاری، همانجا). علاقه و عشق او به پیامبر (ص) زبانزد بود و همواره آرزوی زیارت مرقد آن حضرت را در دل داشت و نیز هر ساله ثلث فتوحی (نذر و مانند آن) را که به او می‌رسید، به مدینه می‌فرستاد (همانجا؛ غلام‌سرور، ۴۵۶/۱-۴۵۷).

برهانپوری از پیروان عقاید محیی‌الدین ابن عربی، و قائل به وحدت وجود بود و در این زمینه کتاب *التحفة المرسلة الی النبی* (ص) را نیز تألیف کرد (محبی، همانجا).

از مریدان شیخ فضل‌الله برهانپوری می‌توان شیخ احمد دیوبندی و سید محب‌الله مانکپوری را نام برد (کشمی، ۳۸۲؛ رضوی، II/237, 240). وی در ۷۷ سالگی در برهانپور درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (محبی، ۱۱۱/۴؛ نیز نک: غوثی شطاری، همانجا).

---

1. *History* ...

آثار: از برهانپوری این آثار برجای مانده است:

۱. *التحفة المرسلة الی النبی* (ص)، که مهم‌ترین اثر اوست. وی تألیف این کتاب را که به زبان عربی است، در ۹۹۹ق به پایان رسانده است. *التحفة المرسلة* را نورالدین رایزی (راندیری) که خود هندی تبار بود، به زبان مالایایی ترجمه کرده است. از این اثر ترجمه‌ای نیز به زبان فارسی موجود است (نک: اکرام، ۳۹۶ـ۳۹۷؛ بغدادی، ۲۵۷/۱؛ محبی، همانجا؛ آصفیه، ۴۸۱/۲؛ نوشاهی، ۱۴۹ـ۱۵۰؛ *بانکیپور*، XXVI/33-34؛ *آربری*، شم 1383؛ نیز نک: رضوی، 28/II؛ GAL, II/551; GAL, S, II/617). مؤلف خود شرحی با عنوان *الحقیقة الموافقة للشریعة* بر این اثر نوشته است (عبدالحی، ۳۶۳/۵؛ محبی، همانجا؛ ایوانف، 609-610).

بر *التحفة المرسلة* چند شرح دیگر نیز نوشته شده که از آن جمله است: *اتحاف الزکی* از ابراهیم کورانی (د ۱۱۰۱ق/۱۶۹۰م)، *نخبة المسألة* از عبدالغنی نابلسی (د ۱۱۴۳ق/۱۷۳۰م) و *کشف الحجب المسبلة علی خراید التحفة المرسلة* از ابوالخیر عبدالرحمان سویدی (د ۱۲۰۰ق/۱۷۸۶م). *کلمات المجملات* نیز شرحی است به ترکی که به کوشش شیخ محمد الیف افندی در ۱۳۴۱ق در استانبول به چاپ رسیده است (خدیویه، ۱۴۱/۲؛ *آلوارت*، شم 2040-2043؛ نیز نک: GAL, GAL,S، همانجاها)، و *شرح تحفة المرسلة* که شرحی است به فارسی از یکی از معاصران او (ایوانف، همانجا).

۲. *ارشاد السالکین*، که در آن به بیان عقاید اهل تصوف دربارهٔ وحدت وجود می‌پردازد و از آن با عنوان *رسالهٔ عقاید صوفیه* نیز نام برده شده است. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های مرکزی تهران و موزهٔ ملی کراچی نگهداری می‌شود (نوشاهی، ۱۴۸ـ۱۴۹؛ مرکزی، ۱۵۷۱/۱۰ـ۱۵۷۲).

۳. *حاشیة العجبیة اللامعة*، که شرحی است به فارسی بر *لوائح* جامی.

۴. *وسیلة الیٰ لقاء جمال النبی* (ص)، در بیان معراج حضرت رسول (ص) به عربی (نک: آصفیه، ۴۸۱/۲، ۷۵۲/۳).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ اکرام، محمد، *رود کوثر*، لاهور، ۱۹۸۶م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ خدیویه، *فهرست*؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ عبدالقدوس، «جهانگیر تا اورنگ‌زیب»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، به کوشش فیاض محمود و دیگران، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۲؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، کانپور، ۱۹۲۹م؛ غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد ذکی، پتنه، ۱۹۹۴م؛ کشمی، محمد هاشم، *زبدة المقامات*، کانپور، ۱۳۰۷ق؛ محبی دمشقی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، بیروت، دارصادر؛ مرکزی، خطی؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان کراچی*، اسلام آباد، ۱۳۶۲ش؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; Bankipore; GAL; GAL, S; Ivanow, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1985; Rizvi, A, A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983.

مرجان افشاریان

بُرْهانِ تَمانُع، نک: تمانع، برهان.

بُرْهانِ خُلْف، نک: برهان.

بُرْهانُ الدّین، ابونصر فتح‌الله، وزیر و قاضی مشهور فارس در عهد امیر مبارزالدین محمد مظفری (حک ۷۱۳ـ۷۵۹ق/۱۳۱۳ـ۱۳۵۸م). پدر وی کمال‌الدین ابوالمعالی (د ح ۷۳۸ق/۱۳۳۷م) که گفته‌اند نسب به عثمان بن عفان می‌برد، از فضلای نامدار روزگار خود، و نامزد وزارت بود و از برخی گزارشها برمی‌آید که چندی نیز سمت وزارت داشت. وی پس از آنکه حج گزارد، به یزد رفت و در بناهای خیریه‌ای که ساخته بود، به عبادت مشغول شد (معین‌الدین، ۱۴۰/۱؛ فصیح، ۵۸/۱، ۶۲؛ کتبی، ۴۶؛ نیز نک: غنی، ۷۹/۱ـ۸۰، نیز حاشیه). در ۷۴۱ق که امیر مبارزالدین پس از شکست از هزارهٔ جرمانی و اوغانی به کرمان می‌رفت، برهان‌الدین به استقبال آمد و هدایایی ارزشمند به امیر داد و او را سخت خشنود گردانید، چنانکه برهان‌الدین را در ۷۴۲ق وزارت داد (کتبی، همانجا). بنابر گزارشی دیگر، وی از ۷۴۰ق به نیابت از پدر خود وزارت را در دست داشت (فصیح، ۵۸/۱؛ نیز نک: معین‌الدین، ۱۳۸/۱ـ۱۴۰؛ عقیلی، ۳۲۵).

برهان‌الدین در ۷۵۲ق/۱۳۵۱م از وزارت کناره گرفت (کتبی، ۴۶ـ۴۷؛ قس: معین‌الدین، ۱۴۱/۱). اما پس از استیلای امیر مبارزالدین بر فارس، دوباره در ۷۵۶ق به وزارت، و اندکی بعد در همان سال به منصب قاضی‌القضاتی قلمرو امیر مبارزالدین تعیین شد (کتبی، عقیلی، فصیح، همانجاها).

در پی توطئهٔ شاه شجاع و شاه محمود، پسران امیر مبارزالدین برای خلع و دستگیری پدر ــ که در اواسط رمضان ۷۵۹ به وقوع پیوست ــ شاه سلطان، خواهرزادهٔ امیر مبارزالدین و حاکم اصفهان (غنی، ۱۵۳/۱) نیز که از متحدان شاه شجاع بود و روزگاری از سوی برهان‌الدین متهم به سوءاستفادهٔ مالی شده بود، وزیر را به قتل رساند (کتبی، ۷۹؛ میرخواند، ۵۰۲/۴). در برخی گزارشهای دیگر آمده است که برهان‌الدین در ۱۹ رمضان ۷۶۰ دستگیر شد و پس از دو ماه درگذشت (همو، ۵۰۷/۴ـ۵۰۸؛ خواندمیر، ۲۹۳/۳؛ زرین‌کوب، ۱۱۰). این تاریخ با قطعه‌ای منسوب به حافظ که در آن از تاریخ درگذشت برهان‌الدین یاد کرده، نیز مطابقت دارد (ص ۳۷۲). حافظ دو غزل در مدح برهان‌الدین سروده است که حکایت از توجه و علاقهٔ شاعر نسبت به او دارد (ص ۲۴۹، ۳۲۴ـ ۳۲۵). این غزلها باید میان سالهای ۷۵۶ـ۷۶۰ق (سالهای اقامت برهان‌الدین در شیراز) سروده شده باشد (نک: غنی، ۸۰/۱ـ۸۱). جز حافظ، خواجوی کرمانی نیز از ستایشگران برهان‌الدین بود. به روزگاری که امیر مبارزالدین، مشهور به محتسب به تعصب حکم می‌راند، برهان‌الدین حامی شاعران و دانشمندان به شمار می‌رفت (زرین‌کوب، ۵۱ ـ۵۲؛ ستوده، ۲۹۷/۲). وی نیز مانند پدرش اهل آبادانی بود و قناتی در یزد ایجاد کرد (همو، ۱۳۲/۱ـ۱۳۳).

مآخذ: حافظ، *دیوان*، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *از کوچهٔ رندان*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ستوده، حسینقلی، *تاریخ آل‌مظفر*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ غنی، قاسم، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*،

تهران، ۱۳۶۶ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کتبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ معین‌الدین یزدی، *مواهب الهی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش.

هدیٰ سیدحسین‌زاده

بُرهانُ الدّینْ اَحْمَد، دانشمند، شاعر، قاضی و از فرمانروایان نامدار آسیای صغیر در سدهٔ ۸ق/۱۴م. وی که به برهان الدین سیواسی یا ارزنجانی نیز شهرت دارد، در ۷۴۵ق/۱۳۴۴م در شهر قیصریه از شهرهای آناتولی متولد شد (استرابادی، ۴۷؛ EI², I/1327). پدرش شمس‌الدین محمد و نیز نیاکانش نسل اندر نسل در قیصریه مقام قضا داشتند (همانجا). به نوشتهٔ استرابادی در کتاب *بزم و رزم* (ص ۴۲) این خاندان ترک تبار و از قبیلهٔ سالور از قبایل اُغوز بوده، و همه از متنفذان دربار دولت ارتنا (هم) به شمار می‌رفته‌اند (یوجل، 39-38).

برهان الدین از همان سنین کودکی به تحصیل پرداخت و در مدت اندک زبانهای عربی، فارسی، علوم صرف و نحو، معانی بیان، منطق و حکمت را فرا گرفت (استرابادی، ۵۸-۶۰). در ۷۵۷ق/۱۳۵۶م پدر وی بر اثر وقوع ناآرامیها در قلمرو دولت ارتنا، ناگزیر از ترک قیصریه شد و همراه پسرش به شام رفت و پس از بازگشت به قیصریه، برهان الدین را برای ادامهٔ تحصیل به مصر فرستاد (همو، ۶۲-۶۷؛ یوجل، 42؛ IA, VI/46). برهان الدین نزد قطب‌الدین رازی و محمد نیلی آموزش دید (همانجاها). وی در ۱۹ سالگی همراه پدرش به حج رفت که در راه بازگشت، پدرش در شهر معره درگذشت و او پس از یک سال اقامت در حلب به قیصریه برگشت و سپس از طرف غیاث‌الدین محمد، دومین امیر بنی ارتنا، قاضی همانجا شد (استرابادی، ۷۴-۷۷؛ IA، همانجا).

برهان الدین که احتمالاً پس از انتصاب به قضا، با دختر غیاث الدین محمد نیز ازدواج کرده بود (ابن حجر، ۴۰۸/۱)، با استفاده از اوضاع نابسامان و ضعف دولت ارتنا، راه خود را برای رسیدن به امارت هموار ساخت. او ابتدا با استفاده از قتل غیاث الدین محمد (۷۶۷ق/۱۳۶۶م) به دست گروهی از امرا که احتمالاً خود وی نیز در آن توطئه شرکت داشت (نک: سلیمان، ۵۱۷/۲؛ ادهم، ۳۸۷)، به وزارت پسر و جانشین او علاء‌الدین علی دست یافت و پس از مرگ او در ۷۸۲ق/۱۳۸۰م، با کشتن قلیچ ارسلان، نایب السلطنهٔ محمد چلبی، پسر و جانشین علاءالدین، جای او را گرفت و با از میان برداشتن امرای صاحب نفوذ مانند حاج شادگلدی، زمینه را برای سلطنت خود فراهم ساخت. برهان‌الدین سرانجام در ۷۸۳ق/۱۳۸۱م، بر قلمرو دولت ارتنا حاکم شد و سلطنت خود را اعلان کرد (IA، نیز EI²، همانجاها؛ رفیق، ۲۰۱/۱) و بدین ترتیب، خطبه وسکه به نام او شد (استرابادی، ۲۵۴).

برهان الدین تا پایان حیاتش نزدیک به ۱۸ سال با امرای نافرمان ولایات و دولتهای قدرتمند هم‌جوار مانند بنی‌قرامان، عثمانی، ممالیک مصر و آق قویونلوها در ستیز بود (رفیق، همانجا؛ سلیمان، ۵۱۷/۲-۵۱۸؛ ادهم، ۳۸۷-۳۸۸؛ IA, VI/46-48). وی در برابر عثمانیها و تیمور اظهار اطاعت نکرد و حتیٰ فرستادگان تیمور را به قتل رساند (ابن‌عربشاه، ۹۳-۹۵). برهان‌الدین سرانجام در جریان درگیری با قره‌عثمان، امیر آق قویونلو کشته شد (ابوبکر طهرانی، ۴۵/۱؛ سعدالدین، ۱۳۴/۱-۱۳۵). منابع، تاریخ قتل او را به اختلاف در ۷۹۴، ۸۰۰ و ۸۰۱ق دانسته‌اند (سامی، ۱۳۰۱/۲؛ حاجی خلیفه، *تقویم...*، ۱۴۲؛ *کشف*، ۱۴۳/۱). با درگذشت برهان الدین، دولت او نیز فرو پاشید و قلمروش به تصرف ایلدرم بایزید، پادشاه عثمانی درآمد (منجم باشی، ۱۵۵/۳؛ لطفی پاشا، ۴۹؛ ادهم، ۳۸۷).

قاضی برهان‌الدین را به فضل و دانایی و صفات نیک ستوده (استرابادی، ۸۱-۸۵، جم؛ منجم باشی، ۳۶/۳؛ ابن حجر، همانجا)، و در ادارهٔ کشور و ریاست از برگزیدگان سدهٔ ۸ق/۱۴م دانسته‌اند (اوزون چارشیلی، 165). وی در فرصتهایی که به دست می‌آورد، به مطالعه، تحقیق و تألیف می‌پرداخت. آثاری همچون *اکسیر السعادات فی اسرار العبادات* (*یافی التصریف*)، مشتمل بر ۳ فصل در مباحث وجود، ایجاد و حکمت، و نیز *ترجیح التوضیح*، که نقدی است بر *تاریخ* تفتازانی، از آثار فقهی شناخته شدهٔ او و به زبان عربی هستند (حاجی خلیفه، همانجا؛ بغدادی، ۱۱۷/۱؛ اوزون چارشیلی، 167-166).

برهان الدین به زبانهای ترکی، فارسی و عربی شعر نیز می‌سرود (ادهم، ۳۸۸؛ بروسه‌لی، ۳۹۶/۱؛ EI², I/1328). *دیوان* وی مشتمل بر حدود ۱٬۵۰۰ غزل است (همانجا؛ IA, VI/48). او را از بنیان گذاران شعر ترکی آناتولی و نیز نخستین کسی دانسته‌اند که ترکی را در قالب و وزن عروضی آورده است. زبان شعری او آذری و نیزگویش شرق آناتولی است (کاراعلی اوغلو، I/181). متن کامل *دیوان* وی در ۱۹۴۴م و سپس در ۱۹۸۰م (با حروف لاتین در استانبول) و در ۱۹۸۸م (با حروف سیریلی) در باکو به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، *الدرر الکامنة*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن عربشاه، *زندگانی شگفت آور تیمور* (*عجایب المقدور*)، ترجمهٔ محمد علی نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ ادهم، خلیل، *دول اسلامیه*، استانبول، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۷م؛ استرابادی، عزیز، *بزم و رزم*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ بغدادی، *هدیة*؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ حاجی خلیفه، *تقویم التواریخ* (ترجمه)، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *کشف*؛ رفیق، احمد، *تورکیه تاریخی*، استانبول، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ سلیمان، احمد سعید، *تاریخ الدول الاسلامیة*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ منجم‌باشی، احمد دده، *صحائف الاخبار*، ترجمهٔ احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ نیز:

EI²; IA; Karaalioğlu, K., *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1980; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; Yücel,Y., *Anadolu beylikleri hakkında araştırmalar*, Ankara, 1988.

رحیم رئیس نیا

بُرهانُ الدّینْ جانَم (د ۹۹۰ق/۱۵۸۲م)، شاعر و عارف هندی وابسته به طریقهٔ چشتیه. وی فرزند شمس‌العشاق میران‌جی (د ۹۰۲ق/۱۴۹۷م) بود و در عرفان هم مرید او به شمار می‌رفت (برهان الدین، ۵).

برده است (۳۸۵/۱). گفته‌اند که کلام برهان‌الدین بسیار به کلام شمس العشاق شباهت دارد، با این تفاوت که اندکی نسبت به آن روان‌تر است؛ در آثار هر دو آنها سبک دکنی مشاهده می‌شود.

شاه امین الدین اعلیٰ (د ۱۰۸۶ق/۱۶۷۵م) فرزند برهان الدین، همچون وی از اولیا بود. از مریدان برهان الدین می‌توان از شاه داول (د۱۰۶۸ق/۱۶۵۸م) نام برد که ساکن بیجاپور و مؤلف *ناری نامه* و *کشف الانوار* است (منزوی، *فهرست* ۱۳۹۹/۲؛ نسیم، ۲۶۱، ۲۶۹؛ صدیقی، ۹۵/۴).

سراج العشق مثنویی است به فارسی که در مناقب برهان‌الدین، شمس العشاق و شاه امین الدین اعلیٰ سروده شده است و دو نسخه از آن در موزهٔ ملی کراچی و انجمن ترقی اردو نگهداری می‌شود که در نسخهٔ اخیر نام نگارنده، دستگیر علی بن شاه بابا آمده است (منزوی، *خطی مشترک*، ۱۱۵۵/۸-۱۱۵۶).

مآخذ: احمد، عزیز، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمهٔ محمد جعفر یاحقی و نقی لطفی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ برهان‌الدین جانم، *معرفت المحبوب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ صدیقی، افسر، *مخطوطات انجمن ترقی اردو*، کراچی، ۱۹۶۵م؛ قادری، حامد حسن، *داستان تاریخ اردو*، آگره، ۱۹۴۱م؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام آباد، ۱۳۵۷ش؛ نسیم، ا. د.، «مشایخ اردو سری مصنفین»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۶؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان*، کراچی، ۱۳۶۲ش؛ هاشمی، متین، *فهرست مخطوطات دیال سنگهه ترست لائبریری*، لاهور، ۱۹۷۹م.

مرجان افشاریان

بُرهانُ‌الدّینِ غَریب، محمد (۶۵۴ - ۷۳۸ق/۱۲۵۶-۱۳۳۷م)، فرزند ناصرالدین محمود هانْسَوی، از صوفیان و مروجان طریقت چشتیه در دکن.

تدوین مجموعه‌هایی چند از ملفوظات برهان‌الدین غریب و نیز انتساب القاب و عناوین مختلف به او، حکایت از محبوبیت و تأثیر شخصیت او در میان پیروان و تربیت یافتگانش دارد. با اینهمه، آگاهیهای ما دربارهٔ زندگانی و شرح احوال برهان‌الدین محدود به گزارشهایی دربارهٔ ارتباط او با شیخ نظام‌الدین اولیا (د۷۲۵ق/۱۳۲۵م) و نیز سلوک عرفانی اوست که گاه به صورتی تناقض آمیز نقل شده، و از اغراق و مبالغه نیز به دور نمانده است. نخستین کسی که از وی یاد کرده، امیر حسن دهلوی، از مصاحبان و دوستان نزدیک اوست که در *فوائد الفؤاد* در مواردی چند از برهان الدین به نیکی یاد کرده است. پس از آن، در *خیرالمجالس* خواجه حمید قلندر و *سیرالاولیای* میرخُرد و نیز در ملفوظات برهان‌الدین اطلاعاتی مختصر از زندگانی وی آمده است. دیگر تذکره‌ها و منابع موجود — از سدهٔ ۹ق به بعد — در شرح احوال برهان الدین غریب از این منابع سود جسته‌اند (نک: دنبالهٔ مقاله).

برهان‌الدین در خانواده‌ای اهل علم و معرفت در هانْسی در منطقهٔ هاریانا از توابع اوتارپرادش زاده شد. سلسله نسب او را به ابوحنیفه (ﻫ م) رسانده‌اند، و برخی نام پدرش را محمد محمود و نیای او را ناصرالدین گفته‌اند. همچنین وی را خواهر زادهٔ شیخ جمال‌الدین

پدر برهان الدین، در میان مشایخ چشتیهٔ دکن دارای شهرت بود (نسیم، ۲۶۰-۲۶۹؛ قادری، ۳۷؛ احمد، ۱۳۳). منابع موجود آگاهی چندانی از شرح حال برهان الدین نمی‌دهند و بیشتر به ذکر آثار و ویژگیهای آنها پرداخته‌اند. دربارهٔ او همین اندازه می‌دانیم که علوم ظاهری را نزد پدر فرا گرفت و همچون وی آثار بسیار برجای نهاد. او در بیجاپور ساکن بود و در همانجا نیز درگذشت و به خاک سپرده شد (نسیم، ۲۶۳، ۲۶۹).

آثـار: برهان الدین دارای آثار منظوم و منثور است:

الف ـ منثور:

۱. *کشف العوالم*، در ۷ باب و ۷ فصل، به فارسی. موضوع آن در بیان عوالم مختلف (جسمانی، نفسانی، ذاتی، سری، قلبی و روحانی) و مراحل سلوک است (منزوی، *خطی مشترک*، ۱۷۹۳/۳).

۲. *کلمة الحقایق*، رساله‌ای به اردو در موضوع شریعت و طریقت و پرسش و پاسخ در مسائل تصوف. شیوهٔ نثر این اثر، به نثر شمس العشاق شباهت بسیار دارد. نثر آن اردو گجراتی و سبک ادبی آن، دکنی است. این رساله به کوشش محمد اکبرالدین صدیقی در حیدرآباد منتشر شده است (قادری، همانجا؛ نسیم، ۲۶۳، ۳۹۷؛ صدیقی، ۳۸۵/۱).

۳. *کلید گنج*، در ۱۲ باب، در بیان انواع نفس، مراحل توحید و راههای رسیدن به حقیقت (منزوی، همان، ۱۸۱۱/۳-۱۸۱۲؛ هاشمی، ۸۷/۳-۸۹).

۴. *مخزن السالکین و مقصد العارفین*، به فارسی دربارهٔ مسائل بنیادی پیروان چشتیه، یعنی وحدت وجود و اقسام آن. از این کتاب دو نسخه یکی در موزهٔ ملی پاکستان و دیگری در کتابخانهٔ انجمن ترقی اردو نگهداری می‌شود (نوشاهی، ۲۶۶؛ هاشمی، ۹۲/۳-۹۵؛ منزوی، همان، ۱۸۸۷/۳).

۵. *معرفت المحبوب*، رساله‌ای به فارسی در بیان ۴ منزل عرفان، یعنی شریعت، طریقت، حقیقت و معرفت. نثر این رساله روان، و حاوی معانی عمیق است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ گنج بخش اسلام آباد نگهداری می‌شود (نک: مآخذ: منزوی، *فهرست ...*، ۸۰۷/۲، *خطی مشترک*، ۱۹۵۶/۳-۱۹۵۷، *خطی*، ۲(۱)/۱۳۹۹).

ب ـ منظوم: ۱. *ارشادنامه*. ۲. *بشارة الذکر*، در تصوف. این کتاب به پدر او، شمس العشاق نیز منسوب شده است. ۳. *حجة البقاء*، گفت و گوی میان مرید و مرشد است که گمان می‌رود با *خوش نامه* و *خوش نغز* میران‌جی شمس العشاق قرابتی دارد. ۴. *رموز الواصلین*. ۵. *سکهٔ سهیلا*، ترکیب‌بندی به زبان اردو که در میان هر ۳ بیت آن، یک بند با موضوع توحید گنجانده شده است. ۶. *منفعت الایمان*، دربارهٔ اعتقادات ماده پرستان و پرهیز مریدان از آن اعتقادات. ۷. *نسیم الکلام*، شرح آیات قرآنی. ۸. *نکتهٔ واحد*، در توحید. ۹. *وصیت الهادی*، مثنوی کوتاهی به زبان اردو در زمینهٔ تصوف (نسیم، ۲۶۱-۲۶۴؛ صدیقی، ۳۸۴/۱).

در میان نسخه‌های خطی انجمن ترقی اردو نام *رسالهٔ وجودیه* نیز از او به چشم می‌خورد که صدیقی در *فهرست اردو مخطوطات* از آن نام

هانسوی دانسته‌اند (آزاد، ۴؛ کلیم، ۱۰۳؛ صباح الدین، ۲۷۲؛ عبدالحی، ۴۳/۲-۱؛ نیز نک: EI², I/1328).

برهان الدین سالهای نخست زندگانی خود را در هانسی گذراند و مقدمات علوم را در همانجا فراگرفت؛ سپس به دهلی سفر کرد و در آنجا فقه، اصول، تفسیر و حدیث را نزد عالمان عصر خود آموخت. وی در دهۀ ۶۹۰ق (به احتمال در ۶۹۳ق/۱۲۹۴م) به جرگۀ مریدان شیخ نظام الدین اولیا، پرآوازه‌ترین عارف سلسلۀ چشتیه پیوست و نزد او به کسب معارف و سیر و سلوک عرفانی پرداخت (آزاد، ۵-۷؛ صباح الدین، ۲۷۶-۲۸۱؛ کلیم، عبدالحی، همانجاها).

برهان‌الدین در جمع مریدان استادش، با برخی از بزرگان عرفان و تصوف آن عصر، از جمله امیر خسرو دهلوی (د ۷۲۵ق/۱۳۲۵م)، امیرحسن دهلوی و شیخ نصیرالدین محمود چراغ دهلی (د ۷۵۷ق/۱۳۵۶م) نامدارترین خلیفۀ شیخ نظام‌الدین، آشنایی یافت و در میان آنان از احترام و منزلتی والا برخوردار گردید. شیخ نصیرالدین در مدت اقامت در دهلی در خانۀ برهان الدین مسکن گزید (دهلوی، حسن، ۵۵؛ قلندر، ۸ب، ۱۸۶-۱۸۷، ۲۶۰، ۲۸۴؛ میرخرد، ۴۳۷-۴۳۸؛ یمنی، ۳۵۷؛ جمالی، ۱۲۸؛ دهلوی، عبدالحق، ۹۳-۹۴؛ چشتی، ۸۸۲؛ غلام‌سرور، ۳۴۶/۱-۳۴۷؛ کلیم، همانجا؛ نیز نک: دهلوی، محمد اختر، ۱۲۱-۱۲۲؛ معشوق یارجنگ، ۴۴۲).

در منابع از ارادت و دلبستگی برهان‌الدین به نظام‌الدین اولیا سخن به میان آمده است، اما به گفتۀ مؤلف *سیرالاولیا*، بر اثر سعایت دو تن از مریدان شیخ نظام الدین، میان آن دو رنجشی پدید آمد و سبب شد که برهان الدین را از خانقاه طرد کنند؛ ولی رنجش شیخ دیری نپایید و به وساطت امیرخسرو دهلوی، شیخ نظام‌الدین از برهان الدین دلجویی کرد و بیعت او را پذیرفت (میرخرد، ۴۳۸-۴۴۰؛ نیز نک: یمنی، همانجا؛ فرشته، ۴۰۰/۲؛ دهلوی، عبدالحق، ۹۴؛ چشتی، ۸۸۳؛ آزاد، ۶). سرانجام، برهان‌الدین به دریافت خرقۀ خلافت از شیخ خود نایل آمد. برخی برآنند که وی دوبار خرقۀ خلافت یافت؛ بار نخست به درخواست و اصرار برخی از مریدان و خلفای شیخ از جمله خواجه مبشر، سیدحسین و سید خاموش، و بار دوم در آخرین سالهای حیات شیخ نظام‌الدین و پیش از سفر به دکن (میرخرد، ۴۴۰-۴۴۱؛ یمنی، نیز دهلوی، عبدالحق، همانجاها؛ چشتی، ۸۸۳-۸۸۴؛ غلام سرور، ۳۴۶/۱-۳۴۷).

برهان الدین در دهۀ سوم سدۀ ۸ق به دکن هجرت کرد و در دواگیری (دولت آباد کنونی) رحل اقامت افکند و به نشر تعالیم طریقت چشتیه همت گماشت. شاید این سفر با فرمان محمدبن تُغلُق (حک ۷۲۵-۷۵۲ق/۱۳۲۵-۱۳۵۱م) که همۀ عالمان و عارفان را در ۷۲۷ق/۱۳۲۷م به دواگیری فراخواند، بی‌ارتباط نباشد (میرخرد، ۴۴۱؛ یمنی، نیز دهلوی، عبدالحق، همانجاها؛ چشتی، ۸۸۴؛ آزاد، ۸-۹؛ نیز نک: EI², I/1329؛ رضوی، I/183). سخن داراشکوه (ص ۱۰۱) که این سفر را در زمان حیات شیخ نظام‌الدین و به همراه امیر حسن دهلوی و جمع کثیری از مریدان دانسته است، چندان درست نمی‌نماید (نیز نک: فرشته، همانجا؛ ابوالفضل، ۱۷۰/۳؛ عبدالحی، ۱۴۳/۲-۱۴۴).

به هر حال، برهان‌الدین در دواگیری خانقاهی بنا کرد و به تعلیم مریدان همت گماشت و در میان صوفیان و مردم آن دیار محبوبیت و مقبولیت بسیار یافت. هرچند پیش از او برادرش شیخ منتخب الدین، معروف به «زرزری زربخش» برای تبلیغ طریقت چشتیه به دکن رفته بود، اما با توجه به اهمیت چشمگیر و تأثیر فراوان برهان الدین در نشر این طریقت در آن سرزمین، می‌توان او را بنیان گذار و مروج اصلی سلسلۀ چشتیه در دکن به شمار آورد. وی در آنجا نه تنها در میان تودۀ مردم و جمع مریدان، بلکه نزد سلاطین و بزرگان نیز از احترام و منزلت خاصی برخوردار بود. گفته‌اند که سلطان محمدبن تغلق، او را گرامی می‌داشت و نیز علاءالدین حسن بهمنی (حک ۷۴۸-۷۵۹ق/۱۳۴۷-۱۳۵۸م)، از سلاطین دکن، مبلغ قابل توجهی را برای مخارج فقرا به خانقاه وی بخشید. افزون بر آن، نصیرخان (ناصر خان) فاروقی، مؤسس سلسلۀ فاروقی خاندیش، در حدود سال ۸۰۱ق/۱۳۹۹م شهری بنیاد نهاد و به احترام شیخ برهان‌الدین آن را «برهانپور» (هم) نامید و همچنین به نام شیخ زین‌الدین داوود شیرازی ـ یکی از خلفای برهان الدین غریب ـ «زین‌آباد» را بنا کرد (فرشته، ۲۷۷/۱، ۲۷۷/۲-۲۷۹، ۴۰۱؛ غوثی، ۷۹؛ چشتی، ۸۸۵؛ نظامی، ۲۰۶؛ صدیقی، ۱۵۷-۱۵۸؛ نیز نک: عصامی، ۴۶۲؛ صباح الدین، ۲۹۱).

برهان‌الدین شاگردان بسیاری پرورد که از آن میان زین‌الدین داوود شیرازی، رکن الدین کاشانی و حمّادبن عماد کاشانی از خلفای برجستۀ او بودند (فرشته، ۴۰۱/۲؛ صباح الدین، ۲۸۷-۲۹۰). خواجه‌حمیدقلندر، مؤلف *خیرالمجالس* و نیز میرخرد، گردآورندۀ *سیرالاولیا*، هر چند در شمار مریدان و خلفای او نبودند، امامدتی نزداو شاگردی‌کردند (قلندر، ۲۷۹؛ میرخرد، ۴۳۸؛ رحمان علی، ۱۷۱).

برهان‌الدین به وجد و سماع صوفیانه توجه خاص داشت و در این باب، راه و رسم ویژه‌ای ابداع کرد. پس از او، مریدانش را که در سماع صوفیانه به وی اقتدا کردند، «برهانی» نامیدند (میرخرد، همانجا؛ دهلوی، عبدالحق، ۹۳؛ چشتی، ۸۸۲؛ رضوی، همانجا). او سرانجام در دواگیری (دولت آباد) وفات یافت و در همانجا به خاک سپرده شد. تاریخ وفات او را به اختلاف ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۸ و ۷۴۱ق گفته‌اند (چشتی، ۸۸۵؛ آزاد، ۲۵-۲۶؛ غلام سرور، ۳۴۸/۱؛ فاروقی، ۹۵؛ بیل، 111) که از آن میان، تاریخ ۷۳۸ق چون از *نفائس الانفاس* ـ مجموعۀ ملفوظات او ـ نقل شده است، درست‌تر می‌نماید (نک: آزاد، همانجا؛ صباح الدین، ۲۹۴؛ هادی، 144). داراشکوه و غوثی شطاری در سدۀ ۱۱ق/۱۷م آرامگاه او را زیارت کردند و چنانکه غوثی شطاری (همانجا) گفته است، در روز عُرس او مردم از نواحی اطراف برمزار او گرد می‌آیند و مخارج روضۀ او، از چندین روستا که بر این کار وقف شده است، فراهم می‌آید (نیز نک: داراشکوه، همانجا). پس از وفات برهان‌الدین، شاگرد نامدار او، شیخ زین الدین به عنوان خلیفۀ وی برگزیده شد (نک: فرشته،

همانجا؛ صباح‌الدین، ۲۸۷-۲۸۹).

مجموعه‌های متعددی از ملفوظات برهان‌الدین به دست مریدانش در سدهٔ ۸ق/۱۴م تدوین شده که از آن جمله است:

۱. *احسن الاقوال*، مجموعهٔ ملفوظات و تقریرات برهان الدین است که شاگرد او حمادبن عماد کاشانی آن را گرد آورده، و بر حسب موضوع، عنوان بندی کرده است. در این اثر برخی از رویدادهای زندگی شیخ فریدالدین گنج شکر و شیخ نظام الدین اولیا نیز آمده است. از این مجموعه نسخه‌ای در کتابخانهٔ جامعهٔ عثمانیهٔ حیدرآباد دکن و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ شخصی خلیق احمد نظامی در علیگره نگهداری می‌شود. *احسن الاقوال* به کوشش نثار احمد فاروقی در مجلهٔ قند پارسی در دهلی نو به چاپ رسیده است. همچنین ترجمه‌ای از آن به زبان اردو در ۱۳۴۲ق در بمبئی چاپ شده است (نظامی، «حیات...[1]»، 203؛ قیصر، ۸۶).

۲. *نفائس الانفاس*، که مجموعهٔ دیگری از ملفوظات برهان‌الدین غریب است و توسط رکن‌الدین کاشانی گرد آمده، و به ترتیب تاریخی از ۷۳۲ق/۱۳۳۲م تا پایان عمر شیخ مرتب شده است. از این مجموعه نسخه‌ای در کتابخانهٔ ندوة العلماء نگهداری می‌شود (نظامی، «مطالعات...[2]»، I/70).

دیگر ملفوظات شیخ برهان الدین اینهاست: *غریب الکرامات و بقیة الغرائب* که هر دو را شاگرد دیگر او، مجدالدین بن عماد کاشانی تدوین کرده است (نک: آزاد، ۵). خواجه حمید قلندر نیز چنانکه خود در *خیرالمجالس* اشاره کرده است، مجموعهٔ ملفوظات برهان الدین غریب را با عنوان *اخبار الاخیار* جمع آورده بود (همانجا) که اکنون اثری از آن در دست نیست.

مآخذ: آزاد بلگرامی، غلامعلی، *روضة الاولیا*، اورنگ آباد، ۱۳۱۰ق؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۸۲م؛ جمالی، حامد، *سیرالعارفین*، ترجمهٔ محمد ایوب قادری، لاهور، ۱۹۸۹م؛ چشتی، عبدالرحمان، *مرآة الاسرار*، ترجمهٔ علی اصغر چشتی صابری، لاهور، ۱۴۱۱ق؛ داراشکوه، محمد، *سفینة الاولیا*، کانپور، ۱۸۸۳م؛ دهلوی، حسن، *فوائد الفؤاد*، ملفوظات نظام الدین اولیای بداؤنی، به کوشش محمد لطیف ملک و محسن کیانی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، خیرپور، فاروق اکیدمی؛ دهلوی، محمد اختر، *تذکرهٔ اولیائی پاک و هند* کلان، لاهور، ۱۹۸۹م؛ رحمان علی، محمد عبدالشکور، *تذکرهٔ علمای هند*، ترجمهٔ محمد ایوب قادری، کراچی، ۱۹۶۱م؛ صباح الدین عبدالرحمان، *بزم صوفیه*، اسلام آباد، ۱۹۹۰م؛ صدیقی، خالد مصطفی، *واقعات صوفیه*، لاهور، ۱۹۸۹م؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ عصامی، عبدالملک، *فتوح السلاطین*، مدرس، ۱۹۴۸م؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، کانپور، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد ذکی، پتنه، ۱۹۹۴م؛ فاروقی، نثار احمد، *نقد ملفوظات*، لاهور، ۱۹۸۹م؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ قلندر، حمید، *خیرالمجالس*، به کوشش خلیق احمدنظامی، علیگره، ۱۹۵۹م؛ قیصر امروهوی، محمود حسن، *مرآة التصوف*، به کوشش محمد حسین رضوی، علیگره، ۱۹۸۵م؛ کلیم، میان محمددین، چشتی خانقاهیں، لاهور، ۱۹۹۰م؛ معشوق یارجنگ، مشتاق حسین، *اخبار الصالحین*، لاهور، ۱۴۰۳ق؛ میرخرد، محمد، *سیرالاولیاء*، لاهور، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ خلیق احمد، *تاریخ مشایخ چشت*، کراچی، ۱۹۷۵م؛ یمنی، نظام الدین غریب، *لطائف اشرفی*، چ سنگی؛ نیز:

Beale, T.W., *An Oriental Biographical Dictionary*, Lahore, 1975; EI²;
Hadi, N., *Dictionary of Indo - Persian Literature*, Delhi, 1995; Nizami, Kh. A., *Historical Studies, Indian and Islamic*, 1995; id, *The Life and Times of Shaikh Nizam-u'd-din Auliya*, Delhi, 1991; Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986.

محمدجواد شمس

بُرهانُ‌الدّینِ فَزاری، ابواسحاق ابراهیم بن عبدالرحمان بن ابراهیم (ربیع الاول ۶۶۰-۷ جمادی‌الاول ۷۲۹/فوریهٔ ۱۲۶۲-۹ مارس ۱۳۲۹)، فقیه شافعی ساکنِ مصر. در برخی منابع متقدم او را «ابن فِرکاح» نیز نامیده‌اند (مثلاً نک: وادی‌آشی، ۸۴-۸۵؛ ابن حجر، *انباء...*، ۱۶۹/۱).

برهان‌الدین در دمشق در خانواده‌ای مصری تبار ــ که اهل علم و برخوردار از جایگاه والای اجتماعی بودند ــ متولد شد (اسنوی، ۲۹۰/۲). جد وی ابراهیم بن سباع از فقیهان نامدار و مدرسان مدرسهٔ رواحیه، و پدر و عمویش نیز از فقها و مدرسان و خطبای دمشق بودند (نک: همو، ۲۸۸/۲-۲۸۹؛ ابن شاکر، ۳۲/۱؛ ابن حجر، *الدرر ...*، ۳۶/۱-۳۷). برهان‌الدین در زمینه‌های حدیث و فقه شافعی نزد پدر ــ که در آن زمان در مدرسهٔ بادرائیه تدریس می‌کرد ــ دانش آموخت (ذهبی، معجم...، ۱۰۹؛ ابن کثیر، ۱۵۲/۱۴). وی نزد عمویش شرف‌الدین به فراگیری ادبیات عرب، اصول و منطق پرداخت (ابن شاکر، همانجا). از دیگر استادان او ابن ابی الیسر و ابن عبدالدائم، همچنین ابراهیم بن احمد تمیمی، ابراهیم بن اسماعیل مقدسی، ابراهیم بن عبدالعزیز سُلَمی، ابوالعباس ابن ابی عَصرون، محمد بَکری شَریشی و محمد بن حسن ابن عساکر را می‌توان نام برد. برهان‌الدین از بسیاری کسان چون احمد بن عبدالله ابن نحاس، احمد بن علی دمشقی و عبداللطیف حرانی نیز اجازه دریافت کرد (وادی‌آشی، ۸۵؛ ابن حجر، همان، ۳۶/۱؛ ابن قاضی، ۱۸۸/۱؛ نیز ظاهریه، تاریخ، ۲۲۸/۱)، بدین‌ترتیب، او به ویژه در زمینهٔ فقه به درجه‌ای رسید که در شمار مشایخ عصر قرار گرفت و هنوز جوان بود که توان آن را یافت تا در مقام فقیه، به افتا پردازد (ابن وردی، ۴۱۴/۲). بسیاری کسان از جمله ابن وردی، علم او را ستوده‌اند (همانجا) و حتیٰ ابن کثیر او را در میان استادان شافعی خود بی‌بدیل خوانده (همانجا)، و ابن شاکر وی را شیخ شافعیان و علامه لقب داده است (همانجا).

آگاهیهای فقهی برهان‌الدین نه‌تنها سبب آن‌شد که شاگرد نامدارش، ذهبی از وی با عنوان «ابواسحاق فقیه» یاد کند (همانجا)، بلکه ظاهراً در میان فقیهان شافعی اواخر سدهٔ ۷ و اوایل سدهٔ ۸ق، ریاست مذهب به او رسید (نک: همو، نیز ابن حجر، همانجاها) و وی در ربع آخر سدهٔ ۷ق به جای پدر به تدریس، افتا و تحدیث در مدرسهٔ بادرائیه همت گماشت (اسنوی، ۲۹۰/۲). برهان‌الدین مدتی نیز نیابت مشیخهٔ دارالحدیث را بر عهده گرفت (ذهبی، همانجا) و نیز پس از عمویش شرف‌الدین، خطیب جامع اموی دمشق به خطابت در آنجا پرداخت (ابن کثیر، همانجا). اما

1. *The Life...* 2. *Historical...*

پس از یک ماه، به بادرائیه بازگشت (ذهبی، ابن کثیر، همانجاها).

در میان شاگردان برهان‌الدین نام بزرگانی چون شمس‌الدین ذهبی و عمادالدین ابن کثیر جلب‌نظر می‌کند (همانجاها). صدرالدین ابن خابوری، علاءالدین مقدسی، بدرالدین ابن صائغ، بهاءالدین ابن امام المشهد، شهاب‌الدین ظاهری، فخرالدین مصری، جمال‌الدین ابن قاضی زیدانی و ابن خلیل عثمانی نیز در شمار شاگردان وی، به ویژه در علم فقه بوده‌اند (ابن ملقن، ۵۵۷؛ نعیمی، ۱۷۳/۱، ۱۹۹، ۲۱۴، ۲۳۸، ۳۱۱، ۳۴۵؛ *آلوارت*، IX/352).

بسیاری مشاغل و مناصب رسمی به برهان‌الدین پیشنهاد می‌شد که یا اساساً آنها را نمی‌پذیرفت، یا پس از پذیرش در اندک زمانی، آن را ترک می‌گفت (مثلاً نک: ذهبی، *ذیول*...، ۶۹؛ ابن کثیر، همانجا؛ ابن حجر، *الدرر*، ۳۷/۱؛ ابن وردی، همانجا). حضور در مجامع رسمی، چنانکه وی را می‌آزرد که از سلطان اجازه‌نامه‌ای دریافت کرد تا در مجالس رسمی و دولتی حضور نداشته باشد (نک: صفدی، ۴۳/۶).

برهان‌الدین پس از سپری کردن عمری ۶۹ ساله در مدرسهٔ بادرائیه درگذشت و جمع کثیری از بزرگان و مردم به تشییع پیکر او پرداختند و او را در کنار پدرش در باب الصغیر به خاک سپردند (نک: ابن کثیر، نیز ذهبی، معجم، همانجاها؛ یافعی، ۲۷۹/۴؛ عامری، ۵۹۶).

آثار: برهان‌الدین آثار بسیاری تألیف کرده بوده که بیشتر آنها در زمینهٔ فقه بوده است، اما شاید یکی از ارزشمندترین و مشهورترین آثار وی *باعث النفوس الی زیارة القدس المحروس* باشد. این اثر در شمار مصنفاتی دربارهٔ فضایل بیت‌المقدس قرار می‌گیرد که تقریباً از سدهٔ ۶ق/ ۱۲م رویکردی ویژه به آنها شده بود (نک: احمد، ۲۸ بب). *باعث النفوس* با ذکر ابتدای ساخت مسجد الاقصیٰ آغاز می‌شود و در فصل سیزدهم که مربوط به فضایل قبر ابراهیم خلیل(ع) است، پایان می‌پذیرد (نک: برهان‌الدین، ۵۲، برای منابع تألیف، نک: ۵۱). چارلز متیوز در ۱۹۳۵م با تحقیق بر روی متن کتاب، آن را در شمارهٔ ۱۵ «مجلهٔ انجمن شرقی فلسطین» منتشر کرد (نک: مآخذ). مقدمه و اصل متن در همان سال به چاپ رسید (نک: فولتن، 352). این کتاب تأثیر بسزایی بر برخی آثار بعدی دربارهٔ فضایل بیت‌المقدس نهاد (نک: سیوطی، ۸۶؛ متیوز، 288-287).

بسیاری از دیگر تألیفهای برهان‌الدین به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های مختلف جهان وجود دارند که از میان آنها چند عنوان در موضوع فقه هستند: ۱. *التکبیر للجمع*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملک سعود وجود دارد (نک: *فهرس*...، ۱۹۳/۶). ۲. *رسالة فی الشطرنج*، نسخه‌ای از آن در مجموعه‌ای در دارالکتب مصر یافت می‌شود (سید، ۳۹۸/۱-۳۹۹). ۳. *صحة اجارة الاقطاع*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی موجود است (مرعشی، ۱۴۹/۴). صدرالدین ابن خابوری در کتاب خود *فوائد*، بسیار از این اثر بهره برده است (نک: *آلوارت*، شم 4988). ۴. *مسائل فی الفقه الشافعی*، که نسخه‌ای از آن ــ استنساخ شده اندکی پس از مرگ برهان‌الدین، یعنی در ۷۴۲ق ــ در دو برگ در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، مجامیع، ۶۷/۲-۶۸). ۵. *المنائح لطالب الصید و الذبائح*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های آیت‌الله مرعشی و نیز گوتا نگهداری می‌شود (مرعشی، ۱۴۸/۴-۱۴۹؛ پرچ، شم 2095).

برخی از آثار غیرفقهی او اینهاست: ۱. *اعدام الاشکال بالکلیة فی ایجاد الاشکال الحملیة*، در منطق. نسخه‌هایی از این اثر ــ که در ۷۲۵ق در دمشق در مدرسهٔ بادرائیه پایان یافته ــ در کتابخانه‌های نجیب پاشا و گرت موجود است (نک: ششن، ۲۹۵/۲؛ حتی، شم 819)؛ ۲. *الاعلام بفضائل الشام*. این اثر که ظاهراً از رواج بیشتری برخوردار بوده، اختصار گونه‌ای از اثر ابوالحسن ربعی با حذف اسانید آن است و نسخ متعدد آن در کتابخانه‌های آیت‌الله مرعشی، دارالکتب ظاهریه، اوقاف بغداد و نیز در آلمان نگهداری می‌شود (نک: مرعشی، ۳۵۵/۴-۳۵۶؛ سید، ۶۲/۱؛ طلس، ۲۸۱؛ *آلوارت*، شم 6074؛ پرچ، شم 54). این کتاب مورد استفادهٔ سیوطی در *اتحاف الاخصا* و تاج‌الدین عبدالوهاب دمشقی در *روض المغرس* قرار گرفته است (نک: سیوطی، ۸۷؛ متیوز، 285,287)؛ ۳. اختصار کتاب *الترخیص فی الاکرام* نووی، که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ لاله‌لی موجود است (ششن، ۳۵۷/۱؛ برای آثار یافت نشده، نک: ابن کثیر، ۱۵۲/۱۴؛ سبکی، ۲۸۱/۷؛ حاجی خلیفه، ۶۸۷/۱، ۸۳۷؛ کحاله، ۴۳/۱-۴۴).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *انباء الغمر*، به کوشش محمد عبدالمعید، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *درة الحجال فی اسماء الرجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن کثیر، *البدایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن وردی، زین‌الدین، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ احمد، احمد رمضان، مقدمه بر *اتحاف الاخصا* (نک: هم‍ ، سیوطی)؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ برهان‌الدین فزاری، ابراهیم، «کتاب باعث النفوس الی زیارة القدس المحروس» (نک: مل‍ ابن فرکاح)؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد، «الذیل الاول»، ج ۴ *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *معجم الشیوخ*، به کوشش روحیه عبدالرحمان سیوفی، بیروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سید، خطی؛ سیوطی، *اتحاف الاخصا بفضائل المسجد الاقصی*، به کوشش احمد رمضان احمد، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، ویسبادن، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ظاهریه، خطی؛ عامری، یحیی، *غربال الزمان*، به کوشش محمد ناجی زعبی عمر، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود*، ریاض، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مرعشی، خطی؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ وادی‌آشی، محمد، *برنامج*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۰ق/ ۱۹۷۰م؛ نیز:

Ahlwardt; Ebn-e Ferkāh, «The Kitāb Bā'itu-n-Nufūs», ed. Ch.D.

Matthews, *The Journal of the Palestine Oriental Society*, 1935, vol. XV; Fulton, A., *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London, 1959; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection*, Princeton, 1938; Matthews, Ch. D., «Bā'iṯu-n-Nufūs of Ibnu-l-Firkāḥ», *The Journal of the Palestine Oriental Society*, 1933, vol. XIII; *Pertsch*.
فرامرز حاج منوچهری

بُرهانُ الدّینِ قُطْبِ عالَم، ابو محمد عبدالله (۷۹۰-۸۵۷ق/ ۱۳۸۸-۱۴۵۴م)، از عارفان بزرگ سلسلهٔ سهروردیه در شبه قارهٔ هند. وی فرزند ناصرالدین محمود (قس: ابوالفضل، ۱۷۸/۳: محمد)، نوادهٔ جلال الدین مخدوم جهانیان بخاری (گجراتی، ۱۶/۲؛ غوثی شطاری، ۱۳۳؛ دهلوی، ۱۶۷) بود و در برخی منابع با عنوان «ثانی مخدوم جهانیان» از او یاد شده است. خاندان برهان الدین از سادات بخارا بودند و نسب ایشان به جعفر مثنیٰ، برادر امام حسن عسکری (ع) می‌رسید (گجراتی، همانجا). شاید به همین سبب است که برخی، مذهب این خانواده را امامیه دانسته‌اند (شاهنوازخان، ۴۴۸/۳).

برهان الدین در شهر «اُچه»، که اینک از توابع بهاولپور پاکستان است، متولد شد (لعلی، ۸۳۳؛ عبدالحی، ۹۶/۳-۹۷؛ غوثی شطاری، همانجا). وی ده ساله بود که پدر را از دست داد و عموی پدرش «شاه راجو قتال» (د ۸۲۷ق/۱۴۲۴م) سرپرستی او را بر عهده گرفت. پس از چندی به اشارهٔ وی زادگاه خود را ترک کرد و در ۸۰۲ق/۱۳۹۹م عازم شهر پتن شد. در آنجا سلطان مظفر شاه اول ــ که خود از مریدان جد وی بود ــ به استقبال او آمد (گجراتی، ۱۶/۲-۱۷). در همین شهر مدتی نزد علیشیر گجراتی علوم ظاهری و باطنی را فراگرفت و در زمرهٔ مریدان شیخ احمد کهتو درآمد و استاد بر او خرقه پوشاند و لقب قطب عالم به او داد (لعلی، ۸۳۴؛ عبدالحی، ۹۷/۳؛ گجراتی، ۱۷/۲؛ ابوالفضل، نیز غوثی شطاری، همانجاها). وی گذشته از شیخ احمد کهتو، از بزرگان دیگری چون حامد بن محمود حسینی بخاری، صدرالدین ابن احمد اچی و شیخ نورالدین ابوالفتوح شیرازی نیز خرقه دریافت کرد (عبدالحی، همانجا).

در ۸۱۳ق/۱۴۱۱م که سلطان احمد، شهر احمدآباد را بنا کرد، برهان الدین قطب عالم به درخواست وی از پتن به آنجا آمد. سلطان‌احمد هنگام ورود او قصیده‌ای را که در مدح وی سروده بود، قرائت کرد (گجراتی، همانجا). پس از حضور برهان‌الدین در احمدآباد، مسجدی نیز در محلهٔ اساول برای او بنا شد. وی سپس به روستای «بَتوه» در نزدیکی احمد آباد ــ که سلطان احمد آن را به وی واگذار کرده بود ــ رفت و بقیهٔ عمر را در آنجا گذرانید (عبدالحی، گجراتی، همانجاها).

سال درگذشت برهان الدین را ۸۵۰ ق (نک: گجراتی، ۱۷/۲) و ۸۵۶ق (داراشکوه، ۱۱۷) نیز ذکر کرده‌اند. پیکر برهان الدین ابتدا در اساول به خاک سپرده شد، اما پس از ۳ روز بعضی از خلفای وی مصلحت دیدند که آن را به بتوه منتقل کنند (لعلی، ۸۳۳-۸۳۴). پادشاهان تیموری هند بارها مزار وی را زیارت کردند (EI^2) و اینک نیز آرامگاه وی زیارتگاه مردم آن دیار است. همچنین موقوفاتی برای تهیهٔ هزینهٔ عُرس و مخارج معاش سجاده نشینان و فرزندان قطب عالم (سادات قطبیه) اختصاص داده شده بود (گجراتی، همانجا).

برای برهان الدین کراماتی نیز ذکر کرده‌اند (داراشکوه، همانجا؛ غلام سرور، ۷۰/۲). پس از وی، فرزند اولش معروف به شاه عالم، خلیفه و جانشین وی گردید (نک: ابوالفضل، همانجا).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ داراشکوه، محمد، *سفینة الاولیا*، کانپور، ۱۸۸۴م؛ دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، دهلی، ۱۳۳۲ق؛ شاهنوازخان، *مآثر الامراء*، به کوشش میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۳۰۹ق/۱۸۹۱م؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۱م؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، کانپور، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به‌کوشش محمد ذکی، پتنه، ۱۹۹۴م؛ گجراتی، علی محمد، *مرآة احمدی*، بمبئی، ۱۳۰۷ق/۱۸۸۸م؛ لعلی بدخشی، لعل بیگ، *ثمرات القدس*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز: EI^2.
غلامعلی آریا

بُرهانُ‌الدّینِ کَبیر، نک: شطاریه.

بُرهانْ شاه (اول و دوم)، نک: نظام‌شاهیه.

بُرهانِ صِدّیقین، نک: براهین اثبات باری.

بُرهانِ عِمادْشاه، نک: عمادشاهیان.

بُرهانِ قاطِع، از مهم‌ترین فرهنگهای فارسی، تألیف محمدحسین ابن خلف تبریزی، متخلص به برهان در ۱۰۶۲ق/۱۶۵۲م. دربارهٔ مؤلف دانسته‌های ما بسیار اندک است. همین قدر می‌دانیم که او اصلاً تبریزی بوده، و چون دیگر ارباب فضل و ادب در آن عصر، به هند رفته است. او در حیدرآباد دکن اقامت گزید و همنشین کسانی مانند شیخ شمس‌الدین محمدعاملی، مشهور به ابن خاتون (د ۱۰۵۹ق) بود و حواشی *جامع عباسی* را به خواهش همو استخراج و مدون ساخت. برهان تبریزی همچنین مدتی را در خدمت سلطان عبدالله قطب‌شاه بن قطب شاه (حک ۱۰۳۶-۱۰۸۳ق/۱۶۲۷-۱۶۷۲م) از پادشاهان سلسلهٔ قطب شاهی هند گذراند و فرهنگ خود را به او هدیه کرد (*برهان*...، ۱/د-هـ؛ حکمت، ۷۸/۱-۸۱؛ دولت‌آبادی، ۲۳۶/۱؛ گلچین، ۱۶۴/۱).

از برهان تبریزی، علاوه بر این کتاب، دو ماده تاریخ هم باقی مانده است، یکی دربارهٔ تجدید بنای قصر «ندی محل» در ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م، و دیگری در فتح «اودگیر» در ۱۰۵۳ق/۱۶۴۳م (صاعدی، ۲۸۵، ۳۱۴، ۳۱۷).

سالها پیش از تألیف *برهان قاطع*، گسترش زبان فارسی در منطقه و انتشار دیوان شاعران بزرگ در دربار سلاطین هند (مانند اکبر، جهانگیر و شاه‌جهان)، سبب شده بود که تمایلی عمومی نسبت به درک ظرایف و دقایق آثار این شاعران پدید آید. بدین‌سبب، ادیبان و لغت‌شناسان به نگارش و تدوین فرهنگهای فارسی روی آوردند (حکمت، ۸۷/۱) و بدین‌ترتیب، دو دورهٔ فرهنگ‌نویسی شکل گرفت: دورهٔ نخست که تا سدهٔ ۱۱ق ادامه یافت، دورهٔ جمع‌آوری لغات است، و

دوره سوم که از سدهٔ ۱۱ق آغاز می‌شود، دوره‌ای است که در آن لغات مورد نقد و تحقیق نیز قرار گرفت. *برهان قاطع* متعلق به دورهٔ نخست است (انور، ۵۱۲؛ نقوی، ۵۰).

برهان قاطع در حدود ۲۰٬۲۱۱ واژه و ترکیب دارد (حکمت، ۸۸/۱) که واژه‌هایی از برخی از زبانها و لهجه‌های ایرانی و غیرایرانی (معین، ۹۷/۱) نیز در میان آنها به چشم می‌خورد:

الف- زبانهای ایرانی: اوستایی، فارسی باستان، پهلوی، خوارزمی و سغدی (همو، ۱۰۳/۱-۱۰۶)؛ ب- لهجه‌های ایرانی: مروزی، بخاری، سیستانی، کرمانی، عراقی، آذری، گیلکی و... (همو، ۱۰۶/۱-۱۱۰)؛ ج- زبانها و لهجه‌های غیرایرانی: عربی (با لهجه‌های یمانی، دمشقی، اندلسی و...)، بربری، عبری، سریانی، ترکی، هندی، یونانی، رومی، ارمنی و... (همو، ۹۸/۱-۱۰۱).

برهان قاطع برخلاف فرهنگهای رایج در زمان مؤلف، دارای ترتیبی الفبایی و برپایهٔ حروف اول، دوم، سوم و... هر واحد واژگانی تنظیم شده است. این فرهنگ شامل یک دیباچه، مشتمل بر ۹ «فایده»، و متن شامل ۲۹ «گفتار» است. دیباچه در باب موضوعاتی مانند زبانهای ایرانی، حروف، دستورزبان و املای فارسی است و گفتارها که بخش اصلی فرهنگ را شامل می‌شود، بر مبنای حروف فارسی و عربی ترتیب یافته و هر کدام خود به چندین «بیان» تقسیم گردیده است (برهان، ۱/هـ-ط؛ حکمت، ۸۴/۱).

این فرهنگ با وجود آنکه می‌بایست از منابع گوناگونی فراهم آمده باشد، مؤلف آن تنها از ۴ فرهنگ، یعنی *فرهنگ جهانگیریِ* انجوی شیرازی، *مجمع الفرسِ* سروری کاشانی، *سرمهٔ سلیمانیِ* تقی‌الدین اوحدی و *صحاح الادویهٔ* حسین انصاری نام می‌برد (نک: ۱/د). از میان این ۴ فرهنگ، بیشترین استفادهٔ برهان از *فرهنگ جهانگیری* بوده است (حکمت، ۸۱/۱-۸۴).

جامعیت *برهان قاطع* به لحاظ شمار واژگان و ترکیباتش موجب رواج کامل آن در میان مردم ایران و هند شد (همو، ۸۸/۱). شهرت این فرهنگ سبب گردید که گروهی به تقلید، تکمیل، ترجمه و نقد آن روی آورند. *برهان جامع*، از محمدکریم بن مهدیقلی تبریزی، به تقلید از *برهان قاطع* تألیف شده، و نخستین‌بار در ۱۲۶۰ق در تبریز به طبع رسیده است. عبدالمجید قائم‌مقام قاضی القضات به همراه جمعی دیگر به تکمیل و حاشیه‌نویسی *برهان* پرداختند و حاصل کار آنها به عنوان «تتمه» در ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م ضمیمهٔ *برهان قاطع* در کلکته به چاپ رسید. در ترجمهٔ *برهان قاطع* هم باید به سیداحمد عاصم عنتابی، ادیب فاضل عثمانی اشاره داشت که این فرهنگ را در اوایل سدهٔ ۱۳ق به ترکی برگرداند و آن را به نام *تبیان نافع* منتشر کرد. این کتاب در ۱۲۱۴، ۱۲۱۵ و ۱۲۵۱ق به ترتیب در شهرهای قسطنطنیه، بولاق و قاهره به طبع رسید (معین، ۱۱۰/۱-۱۱۶).

در نقد *برهان قاطع*، نخستین تلاش از سوی سراج‌الدین آرزو، در *سراج اللغه* (تألیف: ۱۱۴۷ق/۱۷۳۴م) صورت گرفت و پس از آن غالب دهلوی به تفصیل، این فرهنگ را در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م موردنقد و بررسی قرار داد و حاصل کار خود را با عنوان *قاطع برهان* تدوین و منتشر ساخت. نقد غالب دهلوی، واکنشهایی را در میان لغت‌نویسان هندی برانگیخت و سبب تألیف آثاری مستقل در نقد و رد انتقادات غالب گردید. از جمله: سیدسعادت علی با چاپ کتاب *محرق قاطع برهان* در ۱۲۸۰ق/۱۸۶۴م، آغا احمدعلی شیرازی با تألیف کتاب *مؤید برهان* در همان سال، و امین‌الدین دهلوی با تألیف کتاب *قاطع القاطع* در ۱۲۸۱ق (معین، ۱۱۰/۱-۱۱۴؛ انور، ۵۱۳-۵۱۴؛ ملک، ۳۵-۳۷).

در دورهٔ معاصر نیز *برهان قاطع* موردنقد قرار گرفت. به عنوان مثال، محمدتقی بهار (۱۷۲/۱-۱۷۳) بر واژه‌های دساتیریِ این فرهنگ و بی‌بنیاد بودن آنها انگشت نهاد و پورداود (۵۵/۱، ۵۸) هم از این بابت و هم از آن جهت که *برهان* خالی از شواهد شعری است، آن را موردنقد قرار داد. در این میان نقد و بررسی حکمت (۸۹/۱-۹۶) از دو نقد پیشین مفصل‌تر است. حکمت روشن می‌سازد که *برهان قاطع* دارای کاستیهایی اساسی است، مثل حذف شواهد شعری، اشتباه در ریشه شناسی برخی از واژه‌های فارسی و عربی، خطا در ضبط برخی از لغات، ورود تصحیفات و تحریفات در پاره‌ای لغات، اشتباهات تاریخی و جغرافیایی و سرانجام طرح باورهای بی‌بنیاد و خرافی در شرح و تفسیر برخی از لغات.

مراجعهٔ مکرر به *برهان قاطع* و نیاز گسترده به آن سبب شده است که از زمان تألیف تاکنون، دست‌نویسهای بسیاری از آن فراهم آید که شماری از آنها در کتابخانه‌های ایران و جهان موجود است. همین عوامل نیز سبب گردیده است که این فرهنگ از سالها پیش بارها به چاپ برسد (نک: معین، ۱۱۶/۱، ۱۲۴، ۱۲۶).

مهم‌ترین و علمی‌ترین چاپ *برهان قاطع* با تصحیح و تحشیهٔ محمدمعین، در ۵ مجلد (۴ مجلد لغت و یک مجلد تعلیقات) در فاصلهٔ سالهای ۱۳۳۱-۱۳۳۵ش، در تهران منتشر شده است. معین *برهان قاطع* را با مقدمه‌ای جامع، حواشی مفصل در شرح ریشهٔ واژه‌ها، تصحیح خطاهای نویسنده، افزودن لغات بسیار در حواشی و ذکر معادل آنها در سایر زبانها و لهجه‌های ایرانی به چاپ رساند. دقت معین در تحقیق و تصحیح *برهان قاطع* و کمیت و کیفیت تعلیقات وی بر این فرهنگ به میزانی است که حاصل زحمات او را باید تألیفی جدید به شمار آورد (صفا، ۵(۱)/۳۸۵-۳۸۶).

مآخذ: انور، م. س.، «هند و فرهنگهای فارسی»، سخن، تهران، ۱۳۳۸ش، س ۱۰، شم ۱؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ پورداود، ابراهیم، «دساتیر»، در مقدمهٔ *برهان قاطع* (هم)؛ حکمت، علی‌اصغر، «برهان قاطع»، در مقدمهٔ *برهان قاطع* (هم)؛ دولت‌آبادی، عزیز، *سخنوران آذربایجان*، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ صاعدی شیرازی، احمد، *حدیقة السلاطین قطب‌شاهی*، به کوشش علی‌اصغر بلگرامی، دکن، ۱۹۶۱م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گلچین معانی، احمد، *کاروان هند*، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ معین، محمد، «زبانها و لهجه‌ها در *برهان قاطع*»، در مقدمهٔ *برهان قاطع* (هم)؛ ملک، علی‌حیدر، «آثار غالب»، هلال، کراچی، اسفند ۱۳۲۷ش؛ نقوی، شهریار، «فرهنگ‌نویسی در هند و پاکستان»، هلال، کراچی، مهر ۱۳۳۹ش.

علی میرانصاری

بُرهانِ مَآثِر، کتابی دربارهٔ تاریخ سلاطین دکن به زبان فارسی، نوشتهٔ سید علی بن عزیزالله طباطبا، مورخ شیعی سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/ ۱۶ و ۱۷م. نویسنده پس از آنکه به دستگاه نظام شاهیان راه یافت، در ۱۰۰۰ق/ ۱۵۹۲م به امر برهان نظام شاه دوم (حک ۹۹۹-۱۰۰۳ق/ ۱۵۹۱- ۱۵۹۵م)، تألیف کتاب *برهان مآثر* را آغاز کرد (نک: ص ۸، ۱۰، ۱۱۹؛ استوری، 740/(I)I؛ یزدانی، ۵۵۲/۴؛ طبری، ۹۹) و در ۱۰۰۳ق آن را به اتمام رسانید (ص ۵۹۲؛ یزدانی، همانجا).

مؤلف پس از یک مقدمهٔ چند صفحه‌ای، سلاطین دکن را بر اساس مقر حکومتشان به ۳ طبقه تقسیم کرده است: طبقهٔ اول به پادشاهان بهمنی گلبرگه اختصاص دارد که حکمرانی آنان با جلوس سلطان علاءالدین حسن شاه بهمنی (حک ۷۴۸-۷۵۹ق/۱۳۴۷- ۱۳۵۸م) آغاز شده (ص ۱۱)، و با وفات سلطان فیروزشاه بهمنی (۸۰۰ - ۸۲۵ق/ ۱۳۹۸-۱۴۲۲م) خاتمه یافته است؛ طبقهٔ دوم دربارهٔ سلاطین بهمنی بیدر است که یک قرن بر این سرزمین حکم راندند و سلطنت آنان با پادشاهی احمد شاه (حک ۸۲۵-۸۳۸ق/۱۴۲۲-۱۴۳۵م) آغاز شده (ص ۴۱، ۵۳)، و با سلطان محمود شاه بهمنی (د ۹۲۴ق/۱۵۱۸م) به انجام رسیده است (ص ۱۳۴، ۱۶۶)؛ طبقهٔ سوم به شاخهٔ نظام شاهیان در احمدنگر اختصاص یافته، و شامل احوال و اوضاع روزگار احمد شاه بحری (حک ۸۹۶-۹۱۴ق/۱۴۹۱-۱۵۰۸م) و سایر امرای نظام شاهیه تا عصر برهان نظام شاه دوم است.

طباطبا قسمتی از مطالب اثر خود را از تواریخ معتبر سلاطین هند و نیز از کتاب *عیون التواریخ* و *تاریخ محمود شاهی* اقتباس کرده است (نک: ص ۱۱، ۹۳)؛ لیکن بخش مهمی از مندرجات آن مبتنی بر دیده‌ها و شنیده‌های خود اوست و به همین سبب، از اهمیت و اعتبار خاصی برخوردار شده است.

برهان مآثر گذشته از آنکه در تاریخ بهمنیان و نظام شاهیان هند از جملهٔ مآخذ معتبر و مهم تاریخی محسوب می‌شود، به طور غیر مستقیم از احوال قطب شاهیان، عادل‌شاهیان و پادشاهان گجرات نیز سخن رانده است. این کتاب همچنین حاوی مطالب مفیدی دربارهٔ جغرافیای تاریخی شهر احمدنگر و اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی نظام‌شاهیان و نیز چگونگی گرایش مذهبی امرای نظام شاهیه از حنفیه به امامیه است.

پس از وفات علی بن طباطبا، فرزندش ابوطالب طباطبا در ۱۰۳۸ق/ ۱۶۲۸م به تکمیل این کتاب پرداخت (نک: ص ۶۳۲؛ استوری، همانجا) و نکات مهمی دربارهٔ اواخر عصر نظام شاهیان و حملهٔ اکبر شاه مغول به احمدنگر و سرانجام، انقراض حکومت نظام شاهی به آن افزود.

اسلوب نگارش *برهان مآثر*، منشیانه، زیبا و شیواست و مؤلف مطالب تاریخی را با اشعار نغز فارسی آراسته است. این کتاب در ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م با دیباچه‌ای از سیدهاشمی فریدآبادی در دهلی به چاپ رسید. همچنین دو خلاصه از آن به زبان انگلیسی ترجمه شده که یکی در لندن (۱۹۰۰م) و دیگری در بمبئی (۱۹۲۳م) انتشار یافته است (استوری، طبری، همانجاها).

مآخذ: طباطبا، ابوطالب، تکمله بر *برهان مآثر* (نک: هم ، طباطبا، علی)؛ طباطبا، علی، *برهان مآثر*، دهلی، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ طبری، محمدعلی، *زبدة الآثار*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ یزدانی، عبدالحمید، «تاریخ»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م؛ نیز:

Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1970.

مریم حسن دوست

بُرهانِ مُحَقِّق، سیدبرهان‌الدین‌محقق‌حسینی‌ترمذی (د ح ۶۴۲ق/ ۱۲۴۴م)، از صوفیان مشهور و از جملهٔ پیران مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. او در میان مردم خراسان به «سید سِرّدان» شهرت داشته است. این شهرت به اعتبار فراست و اشراف برهان محقق بر ضمایر و خواطر مردم بوده است (افلاکی، ۵۶/۱؛ سپهسالار، ۱۶۵؛ جامی، ۴۵۸). بنابراین، گفتهٔ آنان که سبب این شهرت را پیشگویی برهان محقق از آشنایی شمس تبریزی با مولانا دانسته‌اند (نک: گولپینارلی، *مولانا...*، ۹۰)، درست نمی‌نماید. مولانا و سلطان ولد از او به صورتهای سید برهان‌الدین‌محقق، برهان‌محقق، و گاه به‌مناسبت ضرورتهای شاعرانه، برهان و برهانِ دین هم یاد کرده‌اند (مولوی، *مکتوبات*، ۹۸، *فیه ما فیه*، ۱۶، ۱۱۱، *مثنوی*...، دفتر ۲، بیت ۱۳۲۰؛ سلطان ولد، *رباب نامه*، ۲۳۹، *ولدنامه*، ۱۷۹، ۱۹۴). برهان محقق از سادات حسینی ترمذ بوده است و از او با القاب «فخر آل یاسین» و «سید اقطاب» نام برده‌اند (جامی، همانجا؛ ابن کربلایی، ۷۰/۲؛ خوارزمی، ۱۲۶/۱)؛ اما اینکه بعضی نام او را «سید حسین» ثبت کرده‌اند (نک: EI[1], VIII/797)، البته نادرست، و ناشی از بی‌دقتی مصحح *مناقب العارفین* است (نک: افلاکی، همانجا).

سال ولادت برهان محقق در سنگ مزار او در قیصریه ــ که متأخر و نوساخت است ــ با حروف واژهٔ «ثانی» (برابر ۵۶۱ ق) ثبت شده است (گولپینارلی، همان، ۹۳). وی در عنفوان جوانی به بلخ آمد و بر اثر آشنایی با بهاءالدین ولد، پدر مولانا، شاگرد و مرید وی شد (سلطان ولد، همان، ۱۸۷). قابلیت و استعداد برهان محقق در عرصهٔ سلوک به حدی بود که در پی ۴۰ روز ملازمت و مصاحبت با بهاءالدین ولد بسیاری از دقایق معارف صوفیانه را دریافت (سپهسالار، ۱۷۲؛ افلاکی، ۷۱/۱، نیز نک: ۱۰-۱۳/۲). برخی از نویسندگان مانند محمود مثنوی خوان در ترجمهٔ ترکی *ثواقب المناقب* این مدت را ۱۲ سال دانسته‌اند (نک: فروزانفر، *زندگانی...*، ۳۵، حاشیه؛ قس: گولپینارلی، *مولویه...*، ۲۴) که البته این روزگار طولانی ناظر بر ریاضتهایی است که برهان محقق ظاهراً در ایام خدمت و ارادت نزد بهاء ولد، یا پس از جدا شدن از او داشته است؛ چنانکه به گفتهٔ افلاکی نزدیک به ۱۲ سال در بیشه‌ها و کوهستانهای اطراف بخارا با سر و پای برهنه و با تحمل گرسنگی به سر برده است (۶۱/۱). به هر حال، قابلیت برهان محقق و کشش و تعلق شدید او به شیخش بهاء ولد، (نک: برهان محقق، ۲۱؛ افلاکی، ۶۹/۱) موجب آن شد که شیخ او را برکشید و مورد «عطای بی‌حد» قرار داد و وظیفهٔ لالایی و اتابکی، یعنی تربیت و سرپرستی فرزندش جلال‌الدین محمد را به عهدهٔ او گذاشت (سلطان ولد، همان، ۱۸۹؛ سپهسالار،

۱۶۸ = خوارزمی، ۱۲۱/۱). مولانا خود نیز بعدها ضمن اشارت به این معنی، از برهان محقق ستایش کرده است (نک: افلاکی، ۸۰/۱).

از آنجا که جلال‌الدین محمد در ۶۰۴ق/۱۲۰۷م زاده شد (همو، ۷۳/۱) و نیز وظیفهٔ اتابکی مقتضی آن بود که جلال‌الدین به ۴ یا ۵ سالگی رسیده باشد، چنین به نظر می‌رسد که برهان محقق در حوالی سالهای ۶۰۸-۶۰۹ق در بلخ، و در ملازمت بهاءالدین ولد بوده است.

اینکه برهان محقق در چه زمانی از بهاءالدین ولد جدا شده، و از بلخ به کجا رفته است، معلوم نیست، اما می‌توان گفت که جدایی سید از پیر و مرادش می‌بایست به سبب تصمیم بهاء ولد به مهاجرت از بلخ، یعنی در حدود سال ۶۱۷ق/۱۲۲۰م، بوده باشد (نک: همو، ۵۶/۱)، زیرا وابستگی و علاقهٔ سید به بهاءالدین ولد و فرزندش جلال‌الدین محمد به حدی شگرف و عمیق می‌نماید که جدا شدن از آنان در وضع عادی برای وی چندان آسان نبوده است. به هر حال، برهان محقق پس از جدایی از بهاء ولد ظاهراً به زادگاهش ــ ترمذ ــ بازگشته است (نک: حمدالله، ۷۹۱؛ افلاکی، همانجا؛ فروزانفر، همان، ۱۹؛ زرین‌کوب، ۷۹/۱-۸۰). گویا وی پس از آن، در ترمذ مجالس وعظ و تذکیر داشت و در میان اهالی شهر شخصیتی شناخته شده بود (افلاکی، ۵۶/۱-۵۷). اما با گذشت بیش از ۱۰ سال که وحشت از هجوم و حیرت از ویرانی مغولان در ماوراءالنهر و خراسان فرو نشست، برهان محقق بار دیگر هوای پیوستن به بهاءالدین ولد کرد. مناقب نویسان گفته‌اند که سید در ۶۲۸ق/۱۲۳۱م در «واقعه»ای دید که پیرش فوت شده است؛ از این‌رو، ۴۰ روز در ترمذ عزاداری کرد. باز در واقعه‌ای دیگر دریافت که پیرش از او می‌خواهد که به نزد فرزندش جلال‌الدین محمد رود و وی را تنها نگذارد؛ پس، سید نیز به وجود اصرار بزرگان ترمذ بر ماندن، روی به‌سوی روم نهاد (همو، ۵۶/۱-۵۷، ۷۱؛ سپهسالار، ۱۲۰؛ جامی، ۴۵۹؛ خواندمیر، ۱۱۵/۳). اما نظر استوار و درست در این زمینه، اشارهٔ سلطان ولد است که می‌گوید: برهان‌الدین ترمذی پس از مدتی (ظاهراً پس از فرونشستن فتنهٔ مغول) جویای پیرش شد، تا آنکه یکی از بزرگان به او اطلاع داد که بهاءالدین ولد در روم است (*ولدنامه*، ۱۹۴). پس رخت سفر بر بست و به سوی روم حرکت کرد و در ۶۲۹ق، یعنی یک‌سال پس از درگذشت بهاء ولد به قونیه رسید (همانجا؛ افلاکی، ۵۷/۱؛ رازی، ۴۶/۲).

مقارن ورود برهان محقق به قونیه، مولانا به شهر لارنده رفته بود. سید در مسجد سنجاری معتکف شد و پس از چند ماه مکتوبی به مولانا نوشت و او را به قونیه فراخواند. با آمدن جلال‌الدین محمد به قونیه آن دو به هم پیوستند (نک: سلطان ولد، همان، ۱۹۵؛ افلاکی، ۵۷/۱-۵۸).

با آمدن برهان محقق به قونیه بسیاری از خاطرات مربوط به زندگی سلطان العلماء بهاء ولد در بلخ در جمع خاندان او در قونیه زنده شد (نک: برهان محقق، ۶۷-۶۹؛ سپهسالار، ۱۱-۱۲؛ سلطان ولد، همان، ۱۸۷). همچنان که مولانا برهان محقق را چون شیخ خود می‌دانست و سخنان او را به گوش جان می‌شنید (سلطان‌ولد، *رباب نامه*، ۲۳۹، *ولدنامه*، ۱۹۵-۱۹۶؛ افلاکی، ۶۴/۱؛ ابن کربلایی، ۷۰/۲)، او نیز آرزو می‌کرد که مولانا به درجهٔ پدرش بهاء ولد برسد (برهان محقق، ۲۴). برهان معارف بهاءولد را مکرر بر مولانا فرو می‌خواند و او را به فراگیری علم حال سفارش می‌کرد (سلطان ولد، همان، ۱۹۳، ۱۹۵؛ سپهسالار، ۲۳، ۱۱۹).

بیشتر اسناد بر این نکته تأکید دارند که برهان محقق ۹ سال در مقام پیر مولانا، و در مدرسهٔ او بوده است (سلطان ولد، همان، ۱۹۵-۱۹۶؛ افلاکی، ۵۸/۱؛ جامی، خواندمیر، رازی، همانجاها؛ معصوم علیشاه، ۲۳۷/۲)، اما این تأکید به معنی صحبت مستمر و مداوم آن دو در طول این مدت نیست، زیرا از اشارات افلاکی (۷۷/۱، ۸۱) چنین استنباط می‌شود که مولانا در ۶۳۰ق/۱۲۳۳م برای تکمیل تحصیلات خود در علوم ظاهر به سوی شام سفر کرد و در این سفر برهان محقق نیز او را تا قیصریه همراهی نمود. پس از آن، برهان محقق از ۶۳۰ ق در قیصریه اقامت داشت و در آنجا صومعه‌ای کوچک و ساده برای خود فراهم نمود (نک: همو، ۶۲/۱)، و گاهی نیز به کوهی در حوالی قیصریه به نام کوه علی می‌رفت و به مناجات می‌پرداخت (همو، ۶۰/۱). زندگی ساده و عارفانهٔ برهان محقق در قیصریه توجه مردم این شهر را به او معطوف کرد و آنان او را به امامت مسجدی از مساجد شهر برگزیدند؛ اما چون برهان غالباً در نماز به راز و نیاز می‌پرداخت و از خود بی‌خود می‌شد، خود از ادامهٔ این کار عذر خواست و از امامت مسجد کناره گرفت (همو، ۶۱/۱).

زندگی برهان تنها در قیصریه نمی‌گذشت. وی در مدت سفر تقریباً ۶سالهٔ مولانا به شام، غالباً میان قونیه و قیصریه در تردد بود و علاوه بر نظارت و تربیت مریدان قونیه، در قیصریه نیز مریدانی یافت. مشهورترین مرید او در قیصریه شمس‌الدین اصفهانی (مق ۶۴۶ق/۱۲۴۸م)، وزیر عزالدین کیکاووس بود که مدتی برهان محقق را خدمت، و از او حمایت کرد، تا آنکه سرانجام موردتوجه او قرار گرفت و مریدش شد (همو، ۶۲/۱، ۶۳، ۶۸، ۸۱؛ سپهسالار، ۱۲۰؛ نیز نک: برهان محقق، ۳۸).

مدت اقامت برهان محقق در قیصریه به یقین معلوم نیست، اما روشن است که هنگام بازگشت مولانا از سفر شام، مولانا را در قیصریه ۳ چلّه به خلوت نشاند و سپس همراه او به قونیه بازگشت (افلاکی، ۸۱/۱-۸۳).

مولانا و مریدان دیگر وجود برهان محقق را در قونیه مغتنم می‌شمردند، زیرا که وی در معارف صوفیانه و تعلیم و نشر آن صاحب اطلاع و تجربه بود (نک: مولوی، *فیه‌مافیه*، ۲۱۹-۲۲۰). از مریدان مشهور او و علاوه بر مولانا، از صلاح‌الدین زرکوب قونوی می‌توان نام برد. برهان محقق به صلاح‌الدین توجه و دلبستگی خاص داشت و مولانا از او با عنوان «فرزند جان و دل» برهان محقق و «خلیفهٔ به استقلال» وی یاد کرده است (افلاکی، ۶۷/۱، ۷۰۵/۲؛ مولوی، *مکتوبات*، ۹۸؛ معصوم علیشاه، همانجا). ظاهراً برهان محقق در قونیه در مدرسهٔ مولانا می‌زیست (نک: افلاکی، ۶۳/۱) و با خانوادهٔ او ارتباط نزدیک داشت، چنانکه اشارات فرزند مولانا، سلطان ولد حکایت از آن دارد که او در خردسالی موردتوجه برهان محقق بوده، و از او در

مقدمات سلوک و معرفت صوفیانه تعلیم می‌گرفته است (نک: همو، ۱۰۱۴،۷۸۶/۲؛ سلطان ولد، *ولدنامه*، ۱۷۹ـ۱۸۰).

در حدود سالهای ۶۳۷ـ۶۳۸ق/۱۲۳۹ـ۱۲۴۰م، برهان محقق مردی سالخورده، اما خوش‌منظر بود (نک: برهان محقق، ۲۹)، و قوای بدنی وی چندان کاهش یافته بود که گاه نمی‌توانست فریضه‌های دینی را ادا کند (افلاکی، ۶۵/۱)؛ از همین‌روی، فضای پرنشاط قونیه را نمی‌پسندید و به زندگی در خلوت قیصریه میل داشت، اما مولانا به دورشدن او از قونیه راضی نبود (افلاکی، ۶۰/۱؛ سپهسالار، ۱۲۲). با وجود این، یک‌بار که اصحاب برهان محقق را به قصد تفرج به باغهای قونیه برده بودند، او بر آن شد که بی‌خبر قونیه را به قصد قیصریه ترک کند، ولی در همین احوال از استر فرو افتاد و پایش آسیب دید. از آن پس، چون مولانا علاقهٔ او را به قیصریه دریافت، خود اسباب عزیمت او را به آنجا فراهم آورد (افلاکی، همانجا).

سپهسالار (همانجا) علت رفتن برهان محقق را به قیصریه با خبر آمدن شمس تبریزی به قونیه مربوط دانسته، و تصریح کرده است که اندکی پس از رفتن او به قیصریه شمس به قونیه رسید. این اشارهٔ سپهسالار با توجه به تاریخ درگذشت برهان محقق سزاوار تأمل است، زیرا گرچه در هیچ یک از منابع موجود تاریخ فوت او ضبط نشده است، اما سلطان ولد درگذشت او را پس از ۹ سال مریدی مولانا نزد او دانسته است (همان، ۱۹۶). این گفتهٔ سلطان ولد را همهٔ محققان معاصر پذیرفته‌اند، و چون ورود برهان محقق به قونیه در ۶۲۹ق بوده است، پس فوت او را در ۶۳۸ق گفته‌اند (نک: فروزانفر، *زندگانی*، ۴۴؛ گولپینارلی، *مولانا*، ۹۳؛ EI[1]، VIII/797). بر سنگ قبر او نیز ــ که ظاهراً مربوط به سالها پس از درگذشت اوست ــ سال درگذشتش را با حروف «قدّس‌الله سرّه السامی» (۶۳۷ق) نوشته‌اند (گولپینارلی، همانجا).

اما روایتها و اشاره‌هایی دربارهٔ احوال برهان محقق وجود دارد که می‌توان با استناد به آنها نسبت به درگذشت او در ۶۳۸ق تردید کرد. نخست آنکه افلاکی در روایتی اشاره دارد که وقتی مغولان در ۶۴۰ق بر قیصریه مسلط شدند، برهان محقق را احترام کردند و حتیٰ مبلغی نقدینه در پای او ریختند (۶۶/۱ـ۶۷؛ نیز نک: بایرام، ۱۵۵)؛ دیگر آنکه، چنانکه پیش‌تر اشاره شد، سپهسالار (همانجا) ورود شمس به قونیه را اندک زمانی پس از رفتن برهان محقق به قیصریه دانسته است و محقق است که شمس در ۶۴۲ق به قونیه آمد (نک: افلاکی، ۶۱۸/۲). پس برهان محقق می‌باید در حوالی همان سال قونیه را ترک گفته باشد. سه دیگر آنکه در وقف‌نامه‌ای که در ۶۴۴ق تنظیم شده است و در مجموعهٔ اوقاف استان قونیه موجود است، نام مولانا و نیز برهان محقق به عنوان دو تن از گواهان آمده است (هاشم‌پور، ۴۹ـ۹۳). پیداست که برهان‌الدین تنها در صورت زنده بودن در آن تاریخ می‌توانست یکی از گواهان وقف‌نامه باشد. این اشارات دربارهٔ برهان محقق نشان می‌دهد که ۶۳۸ق به عنوان سال فوت او، اگر مردود نباشد، درخور تردید است. این نکته که بعضی از مولویان، مانند ولد چلبی در مقالات خود متذکر شده‌اند که مولانا در ۶۴۴ق برای برگذاری مجلس عزای برهان محقق به قیصریه رفت (فروزانفر، همان، ۴۵، حاشیه)، دست کم اختلاف اصحاب طریقت مولویه را دربارهٔ سال وفات برهان محقق تأیید می‌کند.

به هر حال، پس از درگذشت برهان محقق، شمس‌الدین اصفهانی و بزرگان قیصریه به عزاداری پرداختند و او را در حظیره‌اش به خاک سپردند (سپهسالار، ۱۷۰؛ جامی، ۴۵۹). پس از چهلم برهان محقق، شمس‌الدین اصفهانی با نامه‌ای خبر درگذشت او را به مولانا رساند. مولانا با اطلاع از درگذشت وی با جمعی از اصحاب به قیصریه آمد و عُرس و عزاداری برگذار شد؛ سپس آنچه از کتابها و وسایل شخصی وی برجای مانده بود، با خود برداشت و بخشی از آن را هم به یادگار به مریدش شمس‌الدین اصفهانی داد (افلاکی، ۶۸/۱ـ۶۹).

با درگذشت برهان محقق، جایگاه او نزد مولانا و مریدان قونیه محفوظ ماند. مولانا پیوسته در بزرگداشت او سخن می‌گفت و از وی درمورد برخی سخنانی که دربارهٔ او گفته می‌شد، نزد مریدان قونیه دفاع می‌کرد (نک: مولوی، *فیه ما فیه*، ۱۱۱، ۲۰۷). مولانا در مثنوی (دفتر ۲، بیتهای ۱۳۱۹، ۱۳۲۰) برهان محقق را «پُخته»ای به دور از «تغیر» و همچون «نور» معرفی کرده که از خود رسته و به «نیستی» رسیده، و موقف حق را یافته است. در غزلیات هم وی را «قیصر» خویش معرفی کرده که در «قیصریه» افتاده است (نک: *کلیات*...، ۱۷۹/۴).

البته اینهمه، از تأثّر مولوی از برهان محقق ناشی شده است و از پیوند عمیق عاطفی او با لالای ایام کودکی و پیر دوران جوانی وی حکایت دارد که عموماً نزد متأخران و معاصران کم رنگ شده، و تحت‌الشعاع تحول مولانا بر اثر پیوندش با شمس تبریزی قرار گرفته است، در حالی که تأثیر برهان محقق بر مولانا را می‌توان به پلی تشبیه کرد که مولوی دانشمند را به مولانای مقبول شمس رسانید. مولانا همواره در مجالس وعظ و تذکیر معارف و معانی برهان محقق را نقل می‌کرد (افلاکی، ۷۰۶/۲؛ نیز نک: مولوی، *فیه ما فیه*، ۲۱۹ـ۲۲۰). در مثنوی نیز تعبیرات و مفاهیمی که نخستین‌بار برهان محقق در مجالس خود آنها را طرح کرده است، کم نیست (نک: برهان محقق، ۲ـ۳، ۲۶، ۳۱، ۳۵؛ قس: مولوی، مثنوی، دفتر ۱، بیت ۳۱۰، نیز بیت ۳۷۲۳ بب، دفتر ۵، بیت ۲۰۳۵). علاوه بر مولانا، شمس تبریزی نیز که ظاهراً قبل از مولانا و در شام با او ملاقات داشته، به احوال بلند و آراء و اقوال او اشاراتی کرده است (نک: ۱۰۲/۲، ۱۳۰ـ۱۳۱). سلطان ولد هم او را یکی از «اولیاء» و «سلطان الواصلین» بر شمرده (*ولدنامه*، ۲، ۱۷۹؛ نیز نک: سپهسالار، ۱۱، ۲۳)، و پاره‌ای از معارف او را به صورت منظوم در آثار خود روایت کرده است (نک: همان، ۱۷۹، ۲۳۷، *رباب نامه*، ۲۳۹). پیروان طریقهٔ مولویه نیز از وی با القابی چون «فخر الاولیاء و الکاملین» و «فخر المجذوبین» یاد کرده، و او را یکی از «اقطاب تسعه» در طریقت مولویه دانسته‌اند (سپهسالار، ۲۳، ۱۱۹؛ فروزانفر، همان، ۱۷۴، حاشیه).

آثار: برهان محقق عارفی بود آشنا به علوم ظاهر و باطن که به قول

سلطان ولد (*ولد نامه*، ۱۷۹ـ۱۸۰) در روم نظیری نداشت. او آثار و نگارشهای صوفیانه را به جدّ و از روی تأمل مطالعه می‌کرد و به قولی از «علوم طبی و حکمت الٰهی» نیز آگاهی داشت (مولوی، *فیه ما فیه*، ۱۱۱؛ افلاکی، ۶۳/۱). با وجود این، جز مجموعه‌ای از گفته‌هایش که به عنوان *معارف* گردآوری شده، اثر مکتوب دیگری از وی باقی نمانده است. اینکه بعضی از معاصران *تفسیر سورهٔ فتح* را هم از آثار مسلم او می‌دانند (نک: صفا، ۳(۲)/۱۱۷۲)، مبتنی بر حدسی است که فروزانفر (مقدمه...، «کج»ـ«که») دربارهٔ تفسیر مزبور مطرح کرده است، و البته تعلق آن به برهان‌الدین محقق ترمذی به هیچ روی مسلم نیست، زیرا بر پایهٔ موازین کتاب‌شناسی تاریخی این انتساب را نمی‌توان تأیید کرد و براساس قواعد ساختاری زبان و تفکر عرفانی خاص برهان محقق نیز این نظر قابل قبول و اثبات نیست. اما *معارف* برهان محقق مجموعه‌ای است پراکنده از سخنان و مواعظ او که در مجالس صوفیانهٔ قونیه و قیصریه مطرح کرده، و مانند *معارف* بهاءالدین ولد بیشتر جنبهٔ خطابی دارد و متضمن اخلاق عرفانی است. پاره‌ای از مطالب خطابی *معارف* حاکی از آن است که برهان محقق این سخنان را در مقام تربیت و نصیحت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی طرح کرده است، خاصه که در مواردی لحن خطاب به مولانا در آنها آشکار است (نک: ص ۲۴ـ۲۵).

معارف نه تنها از جهت شناخت بهتر مولوی و مثنوی او حائز اهمیت است، بلکه از لحاظ شناختِ پسندها، تأملات و تجربه‌های عرفانی برهان محقق نیز سزاوار توجه و تأمل است، خاصه که او بر این باور بوده است که آدمی می‌باید بر اثر تفکر خویش و با تکیه بر تجربه‌های خود سخن گوید، وگرنه ناقل اقوال دیگران خواهد بود، چنانکه نقل شعر دیگران آدمی را «راوی» می‌سازد، نه «شاعر» (برهان محقق، ۴۹). با اینهمه، خود او شعر حکیم سنایی غزنوی را همواره می‌خواند و نقل می‌کرد، تا جایی که در استناد و استشهاد به شعر سنایی، گاه افراط می‌نمود و مورد نقد و تعریض مریدان قونیه قرار می‌گرفت که «شعر سنایی در سخن بسیار می‌آرد» (مولوی، همان، ۲۰۷). اما باید دانست که نقل و روایت شعر سنایی ناشی از ارادت و پیوند قلبی برهان محقق با مواجید و احوال شعر سنایی بود، تا جایی که او سخن حکیم غزنه را به «نور»ی تشبیه کرد که «چیز»ها را در پرتو آن می‌توان دید (همانجا) و به همین سبب است که شمس تبریزی (۶۷/۲) برهان محقق را «مرید خاص» سنایی می‌دانست. تعلق خاطر برهان محقق به شعر سنایی چنان بود که حتیٰ تعبیرات سنایی‌وار را در زبان روزمرهٔ او جاری کرده بود (نک: صص ۴۰، ۵۰، ۶۹؛ قس: سنایی، ۸۶۱، ۵۱، ۵۲). این علاقهٔ برهان محقق به سنایی، مولانا و دیگر اصحاب او را متوجه حکیم غزنه ساخته بود، تا آنجا که شاید بتوان گفت که توجه مولانا به برخی ابیات سنایی و تفسیر آنها در مثنوی (از جمله، نک: ۱۰۸/۱) هم بر اثر توجه برهان محقق و توجه دادن او به شعر سنایی بوده است.

با همهٔ اهمیتی که *معارف* برهان محقق دارد، نسخه‌های موجود آن کاستی و فزونی فراوان دارند و با یکدیگر همگون و همسان نیستند. نسخهٔ مقابله شده‌ای که به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر عرضه شده است (تهران، ۱۳۳۹ش)، علاوه بر آنکه در بسیاری از مواضع مخدوش، گنگ و نامفهوم و گسیخته می‌نماید، در مقایسه با نسخهٔ خطی احمد رمزی از روایت مفصل‌تر آن ــ که در ۱۳۲۱ق کتابت شده است (نک: گولپینارلی، *مولانا*، ۵۷ـ۵۹؛ نیز هاشم‌پور، ۵۷) ــ افتادگیها و کاستیهای فراوان دارد، هر چند که در نسخهٔ مذکور نیز که عبدالباقی گولپینارلی آن را به نام *معارف* ترمذی معرفی کرده است، همچنان که خود او متذکر شده، مطالبی وارد شده است که از گفتارهای برهان محقق نیست (نک: همانجا).

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ بایرام، میکائیل، «سید برهان‌الدین محقق ترمذی در تلاطم حوادث سیاسی»، *مولانا از دیدگاه ترکان و ایرانیان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ برهان محقق، *معارف*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۹ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۱۰م؛ خوارزمی، حسین، *جواهرالاسرار*، به کوشش جواد شریعت، اصفهان، ۱۳۶۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *سرّنی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ سپهسالار، فریدون، *رساله در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ سلطان ولد، بهاءالدین، *رباب‌نامه*، به کوشش علی سلطانی گرد فرامرزی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ همو، *ولدنامه* (*مثنوی ولدی*)، به کوشش جلال همایی، تهران، ۱۳۱۵ش؛ سنایی، *دیوان*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شمس تبریزی، *مقالات*، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ همو، مقدمه بر *معارف* (نک: هم، برهان محقق)؛ گولپینارلی، عبدالباقی، *مولانا جلال‌الدین*، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ معصوم علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مولوی، *فیه ما فیه*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، *کلیات شمس*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۹۳۳م؛ همو، *مکتوبات*، به کوشش توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ هاشم‌پور سبحانی، توفیق، *تعلیقات بر مولانا جلال‌الدین* (نک: هم، گولپینارلی)؛ نیز: EI[1].

نجیب مایل هروی

بُرهانُ‌المُلک، سعادت‌خان محمدامین نیشابوری (د ۱۰ ذیحجهٔ ۱۱۵۱ق/۱۰ مارس ۱۷۳۹م)، پایه‌گذار سلسلهٔ نوابان اوده و از دولتمردان قدرتمند ایرانی‌نژاد هند.

وی اصلاً از سادات شیعی مذهب نیشابور بود که نسب خود را به امام موسیٰ کاظم(ع) می‌رسانیدند. پدرش محمد نصیر از دولتمردان دورهٔ صفویه به شمار می‌رفت که در ۱۱۱۸ق/۱۷۰۶م همراه یکی از پسرانش به نام محمد باقر به هند مهاجرت کرد و در دیوان بهادرشاه مغول (حک ۱۱۱۹ـ۱۱۲۴ق/۱۷۰۷ـ۱۷۱۲م) منصبی یافت. محمد امین هم در ۱۱۲۰ق به پدر و برادر پیوست و به خدمت سربلندخان، صوبه‌دار گجرات درآمد (رامپوری، ۱۲/۱ـ۱۷؛ عبدالحی، ۲۸۵/۶).

برهان‌الملک در ایام فرمانروایی فرخ سیر (۱۱۲۴ـ۱۱۳۱ق/۱۷۱۲ـ

۱۷۱۸م)، در زمرهٔ امرای هزاره و سواران سلطنتی (والاشاهی) درآمد و سپس به نیابت «کرورگری» منصوب شد. چون از خود لیاقت و کفایتی نشان داد، در ۱۱۲۸ق/۱۷۱۶م به فوجداری هندون‌بیانه در صوبهٔ اکبرآباد مأمور گردید (شاهنوازخان، ۴۶۳/۱؛ خافی‌خان، ۹۰۲/۲؛ رامپوری، ۱۷/۱). پس از عزل فرخ سیر، وی به دستگاه نیکوسیر محمد و سپس ناصرالدین روشن اختر، معروف به محمدشاه پیوست و از جانب همو به سعادت خان ملقب شد و منصب پنج هزاری گرفت (خافی خان، ۹۰۲/۲ـ۹۰۳، ۹۱۱؛ شاهنوازخان، ۴۶۴/۱؛ اروین، 57-56). وی در ایام نیکوسیرمحمد، مأمور سرکوب شورش سلطان ابراهیم‌میرزا از مدعیان سلطنت گردید و پس از موفقیت در این مأموریت به صوبه‌داری اکبرآباد (آگره) گمارده شد و منصب هفت‌هزاری دریافت کرد. قدرت یافتن برهان‌الملک در دربار محمدشاه موجب تقویت جبههٔ ایرانیان دربار گردید که گروههای مختلف در آن برای کسب قدرت مبارزه می‌کردند (شاهنوازخان، همانجا؛ مالک، 73,77).

برهان‌الملک سرانجام گویا به سبب اختلاف با یکی از دولتمردان دربار و برای اینکه از پایتخت دور گردد، در ۱۱۳۰ق/۱۷۱۸م به حکومت اوده منصوب شد («تاریخ ...[1]»، IV/348؛ رامپوری، ۳۱/۱ـ۳۲؛ طباطبایی، ۴۵۶/۲ـ۴۵۷؛ اروین، 135-134). وی نخست نفوذ و قدرت بزرگ زمین‌داران این منطقه را محدود کرد. از آن سوی گروهی از مسلمانان به او پیوستند و به مذهب شیعه گرویدند و هستهٔ اصلی سپاه برهان‌الملک را تشکیل دادند. او با تکیه بر این نیروی نظامی به گسترش نفوذ و قلمرو خویش در بنارس، غازیپور و جونپور پرداخت. در این دوره جمعیت شیعیان اوده روی به افزایش نهاد (آزاد، ۷۴؛ رضوی، II/45, 52-53). هندوان بسیاری نیز توسط وی به اسلام گرویدند (واله، ۸۱، هالیستر، 152-151).

برهان‌الملک در ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م شورش بهاگُوانْت‌ری را درهم شکست و سال بعد مراتهه‌هایی را که به دوآب هجوم آورده بودند، فراری داد («تاریخ»، IV/355-356؛ طباطبایی، ۴۷۵/۲ـ ۴۷۶؛ رامپوری، ۵۳/۱ـ۵۶). در ۱۱۵۱ق/ ۱۷۳۸م نادرشاه افشار به هند هجوم آورد و برهان‌الملک با قوای خود به کمک محمدشاه شتافت، اما همراه برادرزاده‌اش به اسارت لشکریان نادر درآمد. نادر با او به خوبی رفتار کرد و وی را مأمور کرد تا پیامش را به محمدشاه، برای پذیرش شکست و پرداخت غرامت، ابلاغ کند (استرابادی، ۳۲۶؛ آزاد، ۷۴ـ ۷۵؛ رامپوری، ۶۹/۱ـ۷۰؛ مالک، 177-175؛ واله، ۸۵).

برهان‌الملک یک روز پس از ملاقات نادرشاه با محمدشاه به مرض قانقرایا درگذشت (آزاد، ۷۵ـ۷۶؛ قس: شاهنوازخان، ۴۶۵/۱ـ۴۶۶). به گفتهٔ بعضی از نویسندگان، وی بدان سبب که نادر غرامات هنگفتی از او مطالبه کرده بود، دست به خودکشی زد (نک: اروین، 364-363). پس از مرگ برهان‌الملک، نادرشاه نماینده‌ای به اوده فرستاد و بخش بزرگی از ثروت او را به خزانهٔ خویش منتقل کرد (استرابادی، ۳۳۳). گفته‌اند که وی هنگام مرگ ۶۰ سال داشت (بدخشی، ۱۰۷؛ واله، ۸۱).

واله داغستانی وی را فردی خوش‌سیما با محاسنی سفید، اما خشن و تندخو وصف کرده است (همانجا). اوده به روزگار او از مراکز شعر و ادب فارسی بود. شاعران و نویسندگانی چون محمدعلی برهانپوری نویسندهٔ کتاب *برهان‌الفتوح*، و عبدالرضای اصفهانی، متخلص به متین از شاعران پارسی‌گوی اوده، از حمایت او برخوردار بودند. او خود نیز شعر می‌سرود و پاره‌ای از سروده‌هایش در دست است (واله، همانجا؛ صبا، ۷۱۰؛ استوری، I(1)/137).

برهان‌الملک در دوران حکومت خود در اوده بناها و عمارات چندی بنیاد نهاد که از مهم‌ترین آنها شهر فیض‌آباد در نزدیکی شهر باستانی آیودهیاست که از روستایی کوچک به یک شهر بزرگ تبدیل شد و پایتخت اوده گردید (رضوی، II/52؛ رامپوری، ۳۶/۱ـ۳۸).

مآخذ: آزاد بلگرامی، غلامعلی، *خزانهٔ عامره*، کانپور، ۱۹۰۰م؛ استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بدخشی، محمد، *تاریخ محمدی*، به کوشش امتیاز علی عرشی، رامپور، ۱۹۶۰م؛ خافی خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب‌اللباب*، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۷۴م؛ رامپوری، محمد، *تاریخ اوده*، لکهنو، ۱۹۱۹م؛ شاهنوازخان، *مآثرالامرا*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۸م؛ صبا، محمد مظفر حسین، *تذکرهٔ روز روشن*، به کوشش محمد حسین رکن‌زادهٔ آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ طباطبایی، غلامحسین، *سیرالمتأخرین*، لکهنو، چ سنگی؛ عبدالحی، *نزهة‌الخواطر*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض‌الشعرا*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نیز:

The Cambridge History of India, ed. R.Burn, New Delhi, 1987; Hollister, J.N., *The Shi'a of India*, New Delhi, 1979; Irvine, W., *Later Mughals*, New Delhi, 1971; Malik, Z., *The Reign of Muhammad Shah*, Bombay, 1975; Rizvi, A. A., *A Socio-Intellectual History of Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1970.

مجید سمیعی

بُرهانِ نَظْم، نک: براهین اثبات باری.

بُرهانیِ نیشابوری، عبدالملک، از شاعران پارسی گوی سدهٔ ۵ق/۱۱م که در دربار سلجوقیان به ویژه نزد الب ارسلان و ملکشاه مقرّب و معزّز بود. اصل برهانی را از شهر نسا، و محل اقامتش را نیشابور دانسته‌اند (نفیسی، ۵۱/۱). او پدر معزی (د ح ۵۲۰ ق/ ۱۱۲۶م)، امیرالشعرای دربار سلجوقی بود (هدایت، ۱۲۹۲/۳). نظامی عروضی به نقل از فرزند وی (معزی)، او را «مردی جلد و شهم» معرفی کرده است (ص ۶۷). معزی نسب خانوادهٔ خود را به سامانیان می‌رساند (نک: معین، «بحث ...»، ۴۰۲). اوحدی بلیانی (ص ۶۶) برهانی را شاگرد ادیب مختار زوزنی دانسته است. برهانی با شاعرانی چون لامعی، سوزنی، جمالی مهریجردی و عمعق بخارایی هم دوره بود و با لامعی مناظره و مشاعره داشت (نک: هدایت، ۱۱۵۴/۳).

بسیاری از سلاطین و وزیران هم عصر، ممدوح برهانی بودند (نک: معین، «برهانی ...»، ۸ـ۹؛ اقبال، «ب ـ ج») که برجسته‌ترین آنان

---

1. *The Cambridge ...*

البارسلان و ملکشاه سلجوقی است. نظامی عروضی (همانجا) به نقل از معزی آورده است که «الب ارسلان را در حق او اعتقادی بود». معزی نیز خود از حرمت بسیار پدر نزد سلطان سخن گفته است (ص ۱۸، ۶۳۶)؛ همین امر، بسیاری را بدین نتیجه رسانده که برهانی، تخلص خود را از لقب البارسلان، یعنی «برهان امیرالمؤمنین» برگرفته است (معین، همان، ۸؛ صفا، ۴۳۰/۲؛ اقبال، «ج»). برهانی نزد ملکشاه نیز تقرب داشت (معزی، ۱۸۴) و در سفرهای بسیار همراه او بود (نفیسی، همانجا). وی با سرودن قطعه‌ای ــ که بعدها شهرت ویژه‌ای یافت ــ فرزند خود را به ملکشاه سپرد و سلطان نیز مستمری وی را برای فرزندش برقرار ساخت (نظامی عروضی، ۶۶؛ معزی، ۷۰۰).

مرگ برهانی نیشابوری به تصریح معزی (ص ۷۵، ۱۸۴، ۶۵۲) در ۵۶سالگی، در سفری که با ملکشاه به قزوین داشت، در این شهر اتفاق افتاد و در همانجا به خاک سپرده شد. نظامی عروضی (همانجا) به نقل از معزی، می‌گوید که این حادثه در اوایل حکومت ملکشاه رخ داده است. با توجه بدین امر که ملکشاه در سال اول حکومتش (۴۶۵ق/۱۰۷۳م)، سفری به قزوین داشته است، بعید نیست که مرگ برهانی در همین سال اتفاق افتاده باشد. با در نظر گرفتن عمر شاعر، تولد او می‌بایست در ۴۰۹ق/۱۰۱۸م بوده باشد (معین، اقبال، همانجاها).

برهانی از شاعران معروف دورهٔ خود بود (نفیسی، همانجا)، اما از مجموع سروده‌های وی، ابیاتی پراکنده و محدود باقی مانده است که در مجموعه‌ای خطی (نک: اقبال، «د») و نیز توسط برخی مانند معزی (ص ۶۱)، جاجرمی (۴۸۱/۲-۴۸۲) و رادویانی (ص ۱۱۰-۱۱۱) نقل شده است (نیز نک: معین، همان، ۱۴-۱۶). سبک سروده‌های برهانی همان سبک اشعاری است که فرزندش معزی و امثال او دنبال‌رو آن بودند (معین، همانجا). نظامی عروضی (ص ۶۷) آورده است که معزی پایگاه شاعری پدرش را بسیار بالاتر از خود می‌دانسته است و این سخن از معزی است که: «آنچه از او آمد، از من همی نیاید».

مآخذ: اقبال آشتیانی، عباس، مقدمه بر *دیوان معزی* (هم)؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ جاجرمی، محمد، *مونس الاحرار*، به کوشش صالح طیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ رادویانی، محمد، *ترجمان البلاغة*، به کوشش احمد آتش و محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ معزی، محمد، *دیوان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ معین، محمد، «بحث دربارهٔ یک قصیده و گویندهٔ آن»، *مهر*، تهران، ۱۳۲۲ش، شم ۷ و ۸؛ همو، «برهانی و قصیدهٔ او»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تبریز*، ۱۳۳۷ش، س۱، شم ۱؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش.

علی میرانصاری

برهوت، یا بَلَهوت، نام وادی و چاهی در حضرموت عربستان در شرق عدن، نزدیک شهر تریم. برهوت یکی از وادیهای هفتگانهٔ حضرموت است (مسعودی، *التنبیه*...، ۶۰، *مروج* ...، ۶۸/۳؛ کحاله، ۳۵۲) که به سبب کتیبه‌ها و نقاشیها و بقایای مساکن انسانی در آن، به نظر می‌رسد که روزگاری مسکون بوده است (علی، ۳۱۲/۱).

در این وادی چاهی مشهور و موسوم به چاه برهوت وجود دارد که به سبب آب متعفن و سیاهش، از پیش از اسلام نزد عربها به بدترین چاهها معروف بود (همانجا؛ سامی، ۱۳۰۳/۲). در عصر اسلامی هم روایات چندی از پیامبراکرم (ص) و امام علی(ع) در این باره که چاه برهوت موطن ارواح کفار و منافقین و شیاطین است، نقل شده (یاقوت، ۵۹۸/۱؛ مقدسی، ۱۰۵/۱؛ قزوینی، ۳۸)، و نویسندگان دیگر هم به سبب صداهای رعدآسایی که از آن بیرون می‌آمده است، گزارشهای دیگری در تأیید این معنی آورده‌اند (مثلاً نک: یاقوت، همانجا؛ عبدالمؤمن، ۱۹۰/۱؛ قزوینی، همانجا؛ ابن عبدالمنعم، ۸۶؛ علی، ۳۱۲/۱).

گفته‌اند: قبر هود پیامبر(ع) نیز در این وادی واقع شده («دائرة المعارف...»[1]، 7/486؛ مولن، 389؛ علی، همانجا) و به‌همین‌سبب، از پیش از اسلام جزو اماکن مقدس به شمار می‌رفته است و تاکنون نیز همه ساله در ۱۱ شعبان مردم به زیارت آنجا می‌شتابند. بنابر برخی شواهد، گویا این چاه دهانهٔ آتشفشانی بوده که بعداً خاموش شده است. اینکه گفته‌اند قبر هود در اینجاست و قوم عاد در همین محل به عذاب الٰهی دچار شدند، از این احتمال نشأت گرفته است (علی، همانجا). در ۱۹۳۱م دو تن از جهانگردان اروپایی وارد این چاه شده، به بررسی آن پرداختند و نتایج این بررسی را منتشر کردند. اینان در چاه نشانه‌هایی از وجود انسان یافتند، ولی احتمال آتشفشانی بودن آن را رد کردند (کحاله، ۳۵۲-۳۵۳).

از شخصیتهای مهم این منطقه، کُلَیب بن اسد برهوتی، از صحابه و شاعران حضرموت قابل یاد کرد است (ابن سعد، ۳۵۰/۱).

مآخذ: ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالمنعم، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، دارصادر؛ کحاله، عمررضا، *جغرافیة شبه جزیرة العرب*، به کوشش احمدعلی، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس، ۱۹۱۷م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Meulen, D. van der, «A Journey in Hadramaut», *The Moslem World*, New York, 1966, vol. XXII; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

بهزاد لاهوتی

بَرید، به معنای اسب یا هرگونه مرکب پُست، پیک سواره، ایستگاههای پست، سپس به معنای فاصلهٔ میان دو ایستگاه و از آنجا، در معنای نوعی واحد طول به کار رفته است.

ریشه‌شناسی: بیشتر لغت‌شناسان اسلامی در اینکه کلمهٔ برید از فارسی به وام گرفته شده است، تردید نکرده‌اند و سپس چنانکه سنت

1. *Türkiye* ...

دیرینهٔ ایشان است، ریشه‌ای ـ هر چند غریب ـ در زبان فارسی برای آن یافته‌اند. آنگاه از سدهٔ ۴ق/۱۰م تاکنون، همگان بر آن ریشه‌یابی اعتماد کرده‌اند. جوهری (ذیل برد) ریشهٔ «بُریده دُم» را پیشنهاد کرد و همین نظر، تقریباً در همهٔ کتابهای پس از آن تکرار شد (مثلاً خوارزمی، ۶۳؛ ابن منظور، نیز صفی‌پور، ذیل برد؛ و در بسیاری از مقالات معاصر نیز همین نظر تأیید شده است). اشتقاق کلمه‌ای کوتاه از یک ترکیب، از نوع بسمله و حمدله هیچ‌گاه در معربات رخ نداده، مگر در ذهن فارسی گرای دانشمندان صدر اسلام. از سوی‌دیگر، این تعریب براساس زبان فارسی سدهٔ ۴ق صورت پذیرفته است، نه زبان پهلوی سدهٔ نخست هجری یا حتیٰ پیش از اسلام. وانگهی چگونه می‌توان پنداشت که ایرانیان، تنها ابزاری (دُم) را که اسب باید به یاری آن حشرات گوناگون را از خود براند، از وی بستانند.

با اینهمه، ابن درید (نک: ذیل برد) ـ که خود در ریشه‌پردازی دست توانایی دارد ـ کلمه را «عربی معروف» خوانده است، اما با شگفتی ملاحظه می‌شود که او، مانند جوهری، به بیتی از امرؤالقیس، شاعر جاهلی استشهاد می‌کند که در آن برید و «بُریده دُمان» (مقصوص الذُنابیٰ) آمده است (نیز نک: ابن منظور، همانجا). حال اگر بیت به راستی اصالت داشته باشد، باید پنداشت که مفهوم «بریده دم» از آن الهام گرفته شده است؛ اما شاید صحیح‌تر آن باشد که بگوییم شاهد پردازان سده‌های ۳ و ۴ق آن را در تأیید اشتقاق خود جعل کرده‌اند.

عربی بودن ریشهٔ کلمه، مورد تأیید چند تن دیگر نیز هست (نک: خلیل، ۲۹/۸؛ نیز قلقشندی، ۳۶۷/۱۴). این گروه، ریشهٔ کلمه را فعل بَرَدَ، به معنی فرستادن پنداشته‌اند که در حدیث نیز آمده است (نک: ابن منظور، همانجا). گویا نخستین کسی که کوشیده است ریشهٔ فارسی معقول‌تری برای آن تدارک بیند، ادّی شیر باشد که کوشیده است آن را از «بردن» مشتق بداند (ص ۱۸). این نظر مدافع معاصری نیز دارد (نک: دنبالهٔ مقاله).

شگفتی تعریب گذشتگان (بریده دم) و عدم شاهد بر وجود کلمه در منابع پهلوی، و به خصوص وجود سازمان پست در سرزمین روم و شام در آغاز فتوحات اسلامی، خاورشناسان را بر آن داشت که در جست‌وجوی خاستگاه دیگری برای کلمه برآیند. از نیمهٔ اول سدهٔ ۱۹م، کلمهٔ لاتینی veredus به معنی پست که محققان اروپایی پیشنهاد کرده بودند (نک: آذرنوش، ۱۲۹، ۱۶۳)، مورد تأیید سوور (ص 485-483) قرار گرفت. سوور معتقد است که عربها، چون در مصر و سوریه با سازمان پست رومیان آشنا شدند، لفظ و سازمان را از آنان تقلید کردند و از زمان معاویه به کار گرفتند. پس از آن، گویی همگان این نظر را به عنوان امری مسلم پذیرفتند (نک: EI[1]; EI[2]، که اصل یونانی beredos نیز افزوده شده است؛ *ایرانیکا*، ذیل برید و چاپار).

این فرضیه با دو مشکل عمده مواجه است: نخست آنکه آیا این کلمه خود در زبان رومیان آن قدر شهرت داشته است که شایستگی وام‌گیری بیابد؟ کلمه به معنای خود پست نیست و تنها در معنی اسب چاپار بوده است و معلوم نیست چرا مسلمانان کلمهٔ اصلی را رها کرده، یکی از ابزارهای آن را گرفته، و بر سازمان خود اطلاق کرده‌اند. از سوی دیگر معلوم نیست که خود کلمهٔ veredus تا چه اندازه به کار می‌رفته، و موارد و چگونگی استعمال آن چه بوده است. دوم آنکه این کلمه چندین بار در شعر جاهلی (بیش از دو سده پیش از اسلام) به کار رفته است (نک: آذرنوش، ۱۲۹، اشاره به ابیات امرؤالقیس (دوبار)، حارث بن عباد و مثقب؛ نیز نک: ابن منظور، همانجا، شعر مُزَرِّد) و این ۵ مورد که یافته شده، همه نمی‌توانند جعلی باشند و حتیٰ اگر جعلی باشند، باز این درجه تکرار بر وجود و رواج آن در عصر جاهلی دلالت روشن دارد. بنابراین، وام‌گیری مجدد آن در سدهٔ ۸م، دیگر وجهی نمی‌تواند داشت.

برای این کلمه، ریشه‌های کهن دیگر نیز پیشنهاد شده است: هُرن (ص 29، حاشیه) تنها ریشهٔ بابلی را معقول می‌پندارد. گزنیوس (د ۱۸۴۲م) ریشهٔ عبری fered (استر) را، و دیگری کلمهٔ آلمانی Pferd (اسب) را اصل آن پنداشته‌اند (نک: مرمرجی، ۲۹). اما مرمرجی خود (ص ۲۸-۳۴) پس از بحثی بسیار مفصل، کلمه را از ریشهٔ عربی «برد» یا «ابرد» مشتق دانسته است. با اینهمه، وی به احتمال اشتقاق کلمه از «بَریدن» فارسی اشاره کرده، و سپس آن را رد نموده است (ص ۳۲-۳۳). این نظریه، با آنچه بهمن سرکاراتی در مقالهٔ تحقیقی خود (نک: ص ۳۱۹-۳۲۰) عرضه کرده است، بی شباهت نیست. سرکاراتی برای کلمه دو ریشهٔ فارسی پیشنهاد می‌کند: یکی bara-vaida* (برندهٔ آگاهی...) است و دیگری bar+īda (<فارسی میانه barītak*، قس: آوریده به جای آورده، دوشیده به جای دوخته...). وجود کلمهٔ «بریدگان» در کتاب ابن‌بلخی (ص ۹۳) شاید تأییدی بر این نظر باشد.

آنچه ذهن تقریباً همهٔ خاورشناسان را به سوی جنبهٔ ایرانی برید می‌کشاند، آن است که اصطلاحات مربوط به این سازمان، اساساً فارسی است و از همه مشهورتر، دو کلمهٔ فَیْج (از پیک) و «فُرانق» (از پروانک = پروانه به معنی حامل کیسه‌های پست، نک: خوارزمی، ۶۴). نکتهٔ بسیار جالب توجه آنکه این دو کلمه هم در شعر جاهلی آمده‌اند (فرانق ۳ بار در شعر امرؤالقیس، فیج یک بار در شعر عدی بن زید) و هم در دیگر زبانهای سامی (نک: آذرنوش، ۹۹، ۱۳۸، ۱۳۹). دیگر کلمهٔ «اَسکُدار» (تقریباً معادل بارنامه) است که خوارزمی (همانجا) از اصل «از کوداری» (از کجا آورده‌ای) پنداشته است که اشتقاقی عامیانه به نظر می‌آید.

در دورانهای کهن، هیچ منبعی نیست که موضوع برید را به نحو جامعی شرح داده باشد. منابع موجود، خواه تاریخی (از نوع طبری، مسعودی و...)، خواه جغرافیایی و راه شناختی (از نوع *مسالک*)، خواه ادبی (از نوع آثار جاحظ یا خواجه نظام‌الملک) و خواه فرهنگهای عمومی و یا مصطلح‌شناسی (از نوع خوارزمی)، همه به اشاراتی کوتاه بسنده می‌کنند و چگونگی کارکرد آن را غالباً باید از لابه‌لای حکایتها و روایتها (از نوع روایات بیهقی) استنباط کرد. ابن فضل‌الله عمری را شاید بتوان نخستین کسی دانست که علاوه بر توضیح اصطلاحات برید،

به دید تاریخی نیز به آن نگریسته است و بیشتر کسانی که به تاریخچهٔ برید می‌پردازند، بر همان اثر استناد می‌کنند (نک: EI2). روایات ابن فضل‌الله، در *صبح الاعشیٰ* تکرار شده، و اندکی گسترش یافته است، چندان که آن را می‌توان بهترین و جامع‌ترین منابع به شمار آورد؛ به‌خصوص که در حوزهٔ کار او، یعنی مصر و شام در عصر ممالیک، منابع به نحو شگفت‌آوری فراوان و گویاست. گستردگی این منابع به سواژه امکان داد که «چاپار در امپراتوری ممالیک» را تدوین کند. اما او امکان دیگری نیز داشت که شاید دیگر در سرزمینهای خاوری اسلام وجود نداشته باشد؛ و آن بازشناسی و پژوهش دربارهٔ راههای پست و منزلگاهها و رباطها و کاروانسراهای مربوط به برید است که هنوز به صورت نیم ویرانه در آن مناطق می‌توان بازیافت (نک: ص 18).

تردید نیست که سازمان «برید» گاه با نامهای گوناگون در سراسر تاریخ ایرانیان و اعراب در چارچوبهایی متفاوت وجود داشته است. از عصر هخامنشی و اشکانی آگاهیهای اندکی به دست رسیده است. اطلاعات ما از عصر ساسانی نیز چندان فراوان نیست، اما آن قدر هست که بر توان و گستردگی شگفت‌آورش دلالت کند (نک: دنبالهٔ مقاله). این سازمان، گویی با همان چارچوب ساسانی، به امویان منتقل شد، هر چند که تأثیر بیزانس را نباید فراموش کرد؛ سپس در عصر عباسی به اوج قدرت رسید و کتابهای راه شناخت برای کار برید در همان زمان تألیف شد. در دوران سلجوقی برید اندکی راکد شد، اما از میان نرفت. تقریباً در همین زمانها، در سرزمینهای باختر اسلام نیز چندی از رونق افتاد تا دوباره در عصر ممالیک سازمانی سخت نیرومند گردید و دیرزمانی ادامه یافت. در شرق، پس از حملهٔ مغولان شیوه‌های خبررسانی مغولی و اصطلاحات خاص آنان رایج شد و بسیاری از این مصطلحات هنوز در زبان فارسی به کار می‌رود.

تصویر عمومی برید: در آثار معاصران، خواه خاورشناس و خواه ایرانی و عرب تصویری که معمولاً از برید داده می‌شود، دارای دو جنبهٔ جغرافیایی و اداری است: از جنبهٔ نخست، برید شبکهٔ راههایی است که باید سراسر کشور را پوشش دهد. این راهها، گاه همان راههای عمومی کشورند، گاه جاده‌هایی خاص برید. در هر راه، منزلگاههایی به فاصلهٔ دو فرسنگ (نواحی شرقی) یا ۴ فرسنگ (نواحی غربی) به نام «سکه» (یا گاه رباط) تأسیس شده بود که برای استراحت یا به خصوص برای تعویض مرکب (اسب، قاطر و شتر) به کار می‌آمد. شرح نسبتاً دقیقی از این راهها و سکه‌ها را در کتابهای راه شناخت (از نوع *مسالک و ممالک* و حتیٰ گاه *الخراج*) می‌توان یافت.

این سازمان اداری که صاحب دیوان البرید بر آن ریاست داشت، مخصوص دولت بود. اصحاب البرید در شهرستانها از صاحب البرید در مرکز اطاعت می‌کردند. مأموران برید (المرتّبون) هم کارگزار بودند و هم نامه‌بر. نامه‌بران گاه سواره (که گاه اسکدار خوانده می‌شدند) و گاه پیاده (فیج، فرانق، مساعی یا دونده) راه می‌سپاردند تا مجموعه‌های پستی (خرائط) را به مقصد برسانند. صاحب برید پیوسته با شخص خلیفه یا شاه و یا سلطان رابطه داشت، زیرا کار او به نامه‌رسانی منحصر نبود، بلکه در مقام جاسوس مخصوص دربار نیز عهده‌دار وظایف حساسی بود، و اینجا نقش نامه‌رسانی او با نقش گزارشگر (مُنهی) یا مراقب و ناظر (مُشرف) درهم می‌آمیخت. از طریق هم ایشان بود که آگاهیهای بسیار گوناگونی به مرکز حکومت می‌رسید: دربارهٔ امیران و کارگزاران و سرکشیها و توطئه‌های آنان، دربارهٔ مأموران خراج، وضعیت کارمندان دولتی یا چگونگی زندگی عامه، قاضیان و مستغلات دولتی.

دو سازمان موازی دیگر در کنار برید وجود داشته است: یکی دستگاهی که به یاری کبوتران نامه‌ها را می‌فرستاد و دیگر سازمانی که برای اطلاع رسانی از آتش و نور و آینه استفاده می‌کرد (نک: سوور، 483-485؛ EI1؛ سمج، 140-141؛ بارتولد، 230-231؛ لوی، 299-302؛ EI2؛ ناظم، 145-146؛ *ایرانیکا*، ذیل چاپار).

بررسی دو روایت، نقش، شخصیت و اهمیت «صاحب برید» و دستیاران او را به نیکی باز می‌نمایند. راست است که این روایتها در دو زمان معین تدوین شده‌اند، اما مفهوم عمومی آنها می‌تواند در همهٔ دورانها معتبر باشد. روایت نخست، دو بخش از *الخراج* قدامة بن جعفر است (د ۳۳۷ق) که در آن امر برید را چنین شرح می‌دهد و گاه توصیه می‌کند: برید باید دیوانی مستقل باشد. نامه‌ها همه در آنجا گرد آید. صاحب برید باید به همه چیز آگاه باشد و خود نامه‌های «اصحاب برید و خبر» را به خلیفه برساند و می‌باید بر کار «فرانق»ها (پروانه‌ها یا پیشتازان برید)، «موقّع»ها (دبیرانی که باید نامه‌ها را امضا کنند) و «مرتّب»ها (کارگزاران رسمی) نظارت داشته باشد، حقوقشان را بپردازد و مأموران نامه‌بر (اصحاب الخرائط) را در شهرهای دیگر منصوب کند. موضوع بسیار مهم آنکه این صاحب برید، باید کاملاً مورد اعتماد باشد (ص ۷۷).

همو در جای دیگر، باز وظایف رئیس برید را در فرمانی که گویا در ۳۱۵ق/۹۲۷م نگاشته شده، شرح می‌دهد که فهرست‌وار، شامل این نکات است: اطلاع کامل از احوال عاملان خراج و املاک، دادن گزارشهای دقیق، اطلاع از اوضاع شهرها، احوال مردم و به خصوص مأموران دولتی، توجه خاص به وضع حاکمان و اوضاع مالی در ضرابخانه‌ها، کسب آگاهیهای لازم از وضع بازرگانی و مالیاتها، مراقبت در ارسال پیام، اطمینان از صحت پیام، توجه به پیکها و مأموران «سکه»ها و ثبت و ضبط کار و محل آنان، ایجاد سرعت عمل در کار مأموران و ثبت زمان ورود و خروج آنان و ثبت هر گزارش به طور مستقل در نامه‌ای جداگانه (مثلاً امر قاضیان در یک جا و امر خراج و مالیات و حقوقها در نامه‌ای دیگر) (ص ۵۰-۵۲).

روایت دوم، از سدهٔ ۵ق/۱۱م است که در *سیاست‌نامهٔ* نظام‌الملک طوسی (ص ۷۵-۷۶، ۹۰) آمده است. ژرف ساخت موضوع، همان است که قدامه نقل کرده، اما بیان خواجه صریح‌تر و آمرانه‌تر است: هدف سازمان برید، حفظ اطاعت مردم است، چنانکه کسی جسارت

سرکشی نیابد. جاسوسان باید در لباس بازرگان، جهانگرد، صوفی، داروفروش و درویش از احوال همه، به خصوص احوال حاکمان و کارگزاران دولت به مرکز خبر دهند. مشرف و صاحب برید (یا خبر) حافظ ارکان دولتند. ایشان باید حقوقی آن قدر کافی داشته باشند که به فساد کشیده نشوند. مستمری ایشان باید نه از وجوه ایالتی و مالیاتی، که از خزانهٔ مرکزی پرداخت شود تا وابستگی آنان به شخص پادشاه محفوظ بماند. «چشم و گوش» شاهان هخامنشی (که از موضوع این مقاله خارج است) نیز ضرورتاً باید همین خصایص را می‌داشتند. از نظر نویسندگان مسلمان، همین شاهان باستانی بودند که برید را پی‌ریزی کردند. مثلاً ابن بلخی می‌پندارد که «دیوان برید را به ابتدا، دارای بزرگ نهاد» (ص ۵۵؛ نیز نک: حمزه، ۲۸، که به اسبهای بریده دم اشاره می‌کند؛ ثعالبی، ۳۹۸؛ دربارهٔ پست هخامنشی و روایتهای یونانی، مثلاً نک: فرای، 106-107؛ نیز بریان، 384-382).

در عصر ساسانی سازمان برید با اندکی تعدیل در جزئیات، به کار خود ادامه داد. اما اطلاعات دربارهٔ این سازمان که بی‌گمان بسیار نیرومند بوده، سخت اندک است (نک: کریستن‌سن، ۱۱۲-۱۱۳؛ فرای، 19-18).

با اینهمه، روایتی که کمتر موردتوجه بوده است و اطلاعات جالب و منحصر به فردی به دست می‌دهد، روایت جاحظ در کتاب *القول فی البغال* است که می‌گوید: بریدان، نامه‌های شاهان را از فرغانهٔ اقصیٰ تا سوس اقصیٰ حمل می‌کردند. ایشان در عصر وهرز، و زمانی که مسروق حاکم حبشه کشته شد، از دورترین نقاط یمن، به سوی کسریٰ روانه می‌شدند؛ نیز بریدان کسریٰ به حیره نزد نعمان و [پیش از آن] نزد پدرانش، همچنین به‌بحرین‌نزد جُلَندی‌بن‌مُستکبِر می‌رفتند. علاوه‌براین، همهٔ عربستان، چه بادیه‌ها و چه آبادیها را بریدان پادشاه ساسانی در می‌نوردیدند. مگر به ناحیت شام که آن ناحیه در دست خَثعَم و غسان و وابسته به روم بود؛ غیر از هنگامی که فارس به روم چیره شد [و در دست کسریٰ بود] (ص ۷۱-۷۲).

جاحظ در همین روایت، به وجود برید در روم نیز اشاره می‌کند و به عنوان شاهد دو بیت از امرؤالقیس (نک: آغاز مقاله) می‌آورد که در آن شاعر «سوار بر برید» به سوی قیصر می‌رود، به «سکه»ای می‌رسد و از «فرانق» پیشی می‌گیرد (ص ۷۱؛ نیز نک: آذرنوش، ۱۶۳).

در عصر اموی، بی‌گمان سازمانی به نام برید، وجود داشته است و در این باره باید به قول نویسندگان کهن اعتماد کرد. اینان (مثلاً نک: مسعودی، ۴/۳؛ ابوهلال، ۱۹۱؛ ابن فضل‌الله، ۲۳۹-۲۴۰؛ قلقشندی، ۱۴/۳۶۷-۳۶۸) بیشتر بر این عقیده‌اند که معاویه برید را پی‌ریزی کرد و این، زمانی رخ داد که امام علی(ع) به شهادت رسید و معاویه سر آن داشت که اخبار را از اطراف کشور، هرچه زودتر به دستش برسانند؛ اما برای تأسیس این سازمان، ناچار شد از «دهقانان فارسی» و برخی کارگزاران روم یاری جوید (ابن فضل‌الله، همانجا). برخی عبدالملک را پایه‌گذار برید دانسته‌اند (نک: همانجا) و بر این باورند که وی سازمانی کوچک را که تنها به کار خبررسانی اشتغال داشت، سخت گسترش داد و بیشتر وظایفی را که در دورانهای بعد بدانها برمی‌خوریم، به عهدهٔ آن نهاد (ابوهلال، همانجا).

اما از چگونگی سازمان برید در روزگار امویان اطلاعی به‌دست نیامده است. از اصطلاحات مربوط به آن (فیج، اسکدار، فرانق و...) چیزی در شعر این دوره دیده نمی‌شود (هر چند که در شعر جاهلی آمده است). در اواخر همین دوره بود که عمر بن عبدالعزیز (د ۱۰۱ق/۷۱۹م) میان خراسان و دمشق، بریدی ایجاد کرد (EI[1]؛ لوی، 300 ff.) و ظاهراً همین برید، نخستین سازمانی بود که پس از ساسانیان در ایران پدید آمد.

ابن فضل‌الله عمری گویی میان نابودی برید و سقوط امویان رابطه‌ای مستقیم برقرار کرده است؛ وی می‌نویسد: چون نابودی این دولت نزدیک شد، رابطهٔ بریدی میان عراق و خراسان قطع گردید (همانجا)، اما عباسیان نیز گویی در تأسیس آن، چندان شتاب نکردند. با اینهمه، روایاتی چند گواه بر وجود برید در همین دورهٔ آغازین عباسی است؛ چنانکه منصور با تأکید بسیار توصیه می‌کند که صاحب برید اخبار مأموران عالی مرتبه (قاضی، رئیس شرطه، مأمور خراج) را به اطلاع خلیفه برساند (نک: ابن اثیر، ۶/۲۶). این توصیه، پیش از آنکه بر نقش پستی برید دلالت کند، نقش جاسوسی آن را باز می‌نماید.

مهدی نیز در ۱۶۶ق/۷۸۳م دستور داد یک راه بریدی، میان بغداد تا مکه، مدینه و یمن برقرار شود که در آن استر و شتر به کار گرفته شد (همو، ۶/۷۳؛ نیز نک: لوی، همانجا). همو یک سال پیش از آن نیز میان بغداد و سرزمین بیزانس سازمان برید برقرار کرد تا اخبار فرزندش هارون که به جنگ بیزانس رفته بود، به طور منظم به او برسد (ابن فضل‌الله، همانجا؛ قلقشندی، ۱۴/۳۶۸-۳۶۹).

شگفت آنکه اطلاعاتی که از دوران خلافت هارون‌الرشید، دربارهٔ برید به دست رسیده، سخت اندک است. همهٔ نویسندگان معاصر، بر گستردگی این سازمان در آن دوره تأکید ورزیده‌اند؛ اما هر چه گفته‌اند، برپایهٔ اطلاعاتی استوار است که حدود یک سده بعد پدید آمد. از دوران مأمون نیز یکی دو روایت بیشتر در دست نیست که آنهم اندکی رنگ افسانه دارد (نک: ابن فضل‌الله، ۲۴۱؛ قلقشندی، ۱۴/۳۶۹). نیز گفته‌اند هنگامی که طاهر حدود سال ۲۰۷ق/۸۲۲م در خراسان نام مأمون را از خطبه انداخت، کلثوم بن ثابت که صاحب برید خلیفه در خراسان بود، با آنکه سخت از انتقام طاهر بیم داشت، ناچار خبر را به مأمون رسانید (طبری، ۸/۵۹۴-۵۹۵). باز در اینجا هم جنبهٔ جاسوسی برید بر دیگر جنبه‌های آن غلبه دارد.

از سدهٔ ۳ق کار برید چندان اهمیت یافت که ابن خردادبه (د ح ۳۰۰ق) ادیب و دولتمردی که به ندیمی خلیفه معتمد نیز برگزیده شده بود، ریاست برید ناحیهٔ جبال را عهده‌دار گردید. ابن خردادبه در کتاب خود *المسالک و الممالک* (راهها و مملکتها) از آمیختگی مسائل مالیاتی با شناسایی شهرها (ص ۵-۱۵، جم)، رابطهٔ مستقیم میان برید و خراج را در دستگاه دولت نشان می‌دهد. جالب توجه آنکه حدود ۲۰ سال بعد،

قدامة بن جعفر که کتابی در همین زمینه تألیف کرد، آن را *الخراج* نامید و نه «مسالک». وی که صاحب برید خلیفه مکتفی (حک ۲۸۹- ۲۹۵ق/ ۹۰۲- ۹۰۸م) بود، مهم‌ترین اطلاعات را در این زمینه به دست داده است. مقدمهٔ او کهن‌ترین منبعی است که مصطلحات خاص برید را یکجا گرد آورده است. نکتهٔ مهم آنکه وی به شرح «سکه»های مأموران برید و نگهداری «خرائط» (کیسهٔ نامه یا بارنامه) پرداخته، و نیز در بخش گسترده‌ای از سرزمینهای اسلامی، شمار منزلگاههای برید را نزدیک به هزار سکه دانسته است (نک: ص ۱۲۴-۱۲۹).

ابن حوقل (د پس از ۳۶۷ق/۹۷۸م) وجود سازمان استوار برید، و به خصوص «صاحب خبر و برید» را در نواحی سیستان تأیید می‌کند (ص ۴۲۴).

طی سده‌های ۲ و ۳ق، اطلاعات ما دربارهٔ برید در ایران، از آنچه گذشت فراتر نمی‌رود؛ تنها روایتی که می‌توان از آن بهره گرفت و اتفاقاً نظر محققان را جلب نکرده، آن است که عمرو لیث «هزار رباط کرد» (*تاریخ...*، ۲۶۸). از آنجا که در ایران لفظ رباط به معنی «سکه» نیز به کار می‌رفته، بعید نیست که از آن رباطها برای کار برید هم استفاده می‌شده است.

از دورهٔ سامانیان تقریباً هیچ خبری بر جای نمانده است. تنها مستند بازورث (ص 29) نیز روایت نرشخی (ص ۳۶) است که می‌گوید امیرنصر سامانی چند دیوان از جمله دیوان برید بنا کرد. اما این لفظ در چاپ مدرس رضوی «دیوان مؤید» است. چون این کلمه بی‌معنا می‌نماید، فرای در ترجمهٔ انگلیسی کتاب، آن را «برید» خوانده، و بازورث نیز بر آن قرائت اعتماد کرده است.

ابن فضل‌الله عمری (ص ۲۴۱؛ نیز نک: قلقشندی، ۳۶۹/۱۴) قاطعانه معتقد است که دیلمیان کار برید را به کلی برچیدند تا آزادانه هر چه می‌خواهند بکنند و خبری به دستگاه خلافت نرسد. اما براساس اطلاعاتی که می‌توان از منابع جمع کرد، باید باور داشت که دیلمیان سازمان برید را توان تازه‌ای بخشیدند. معزالدوله ظاهراً نخستین کسی بود که نظام «ساعیان» (دوندگان، یا فیج) را پدید آورد (EI^2؛ زیدان، ۳۰۳؛ نیز نک: فقیهی، ۳۵۸؛ آبادی، ۲۳۰). تردید نیست که عضدالدوله در کار برید بیش از همه مؤثر بوده است. از صبحگاه در انتظار اخبار تازه بود و بر کسانی که سستی می‌کردند، بسیار سخت می‌گرفت (ابن جوزی، ۲۹۲/۱۴-۲۹۳؛ نیز نک: متز، ۳۹/۱). وی مقرر کرده بود که اخبار ۷ روزه از شیراز به بغداد برسد (همانجاها؛ قس: اشپولر، ۱۱۵/۲). در درگاه معزالدوله، دو پیک (فیج) دونده پیدا شده بودند که می‌توانستند روزی چهل و چند فرسخ بدوند (!). صابی تأکید می‌کند که در قدیم «خریطه‌ها» (کیسه‌های چرمی پست) ۴ روزه می‌رسید و خریطه‌های مصر ۱۱ روزه؛ اما در عصر عضدالدوله، خریطه‌های فارس ۸ روزه می‌رسید (ص ۱۷-۱۸). به گفتهٔ ابن جوزی (۲۹۳/۱۴) میوه‌های تازه از شیراز به بغداد ۷ روزه می‌رسید. زیدان به چند دسته مأمور اشاره می‌کند: شعوذیها که مأمور انتقال کارگزاران و امیران از راه برید بودند، کوهبانیان که خبرگزاران بودند، و دسته‌ای که مأمور باز کردن خرائط نزد خلیفه بودند.

به هر حال، می‌دانیم که در این دوره، ارتباطی منظم میان بغداد و ری، سپس میان بغداد و شیراز برقرار شده بود (قس: *ایرانیکا*، ذیل چاپار).

سرانجام، در دوران غزنوی است که به یمن *تاریخ بیهقی*، انبوهی آگاهی از اوضاع برید فراهم می‌آید و آنچه برای دوران پیش یا پس از این عصر به حدس و گمان دریافته می‌شد، تأیید می‌کند. در اینجا از صاحب برید (مثلاً ۶۶/۱، ۴۶۰/۲)، نایب برید (مثلاً ۴۶۱/۲)، قاصد (۴۴۶/۲)، خریطه (۶۹۳/۲)، اسکدار (۴۴۶/۲؛ نیز نک: خطیب رهبر، ۵۵۶/۲-۵۵۷، به معنی پیک سواره، منزلگاه برید، خریطه یا کیسهٔ چرمین نامه‌ها، و یا به معنی بریدی که در هر منزل اسب عوض می‌کند)، رجالان (پیکهای پیاده)، قودکشان (یدک کشان اسب)، منهی (خبرگزار)، انهاء اخبار (گزارش) (۶۶/۱، ۴۴۶/۲؛ نیز نک: خطیب رهبر، ۵۵۶/۲) و معمانامه (۴۵۶/۲-۴۵۸) سخن رفته است.

از این روایات چنین برمی‌آید که صاحب برید از بزرگان و وابستگان دربار بوده، و به ناچار با دبیران رسالت و دیوان إشراف پیوند مداوم داشته است؛ چنانکه نامه‌های مهم و محرمانه را بیشتر رئیس دیوان رسالت، ابونصر مشکان می‌گشود. مأموران برید، یا قاصد بودند و یا منهی که گاه پیاده (رجال) و گاه سواره (اسکدار) سفر می‌کردند. سواران در صورت نیاز، شبانه‌روز در سفر بودند و در هر منزل، اسب تازه نفس (اسب آسوده) برمی‌گرفتند و به تاخت (مناقله) ادامهٔ سفر می‌دادند (بیهقی، ۶۹۲/۲)، تا سرانجام «خریطه» را به دست طرف مقابل می‌رساندند (همو، ۶۹۳/۲)؛ نیز ممکن بود که چندین اسب بی‌سوار به دنبال برند (کاری که به عهدهٔ قودکشان بود) تا در صورت نبودن منزلگاه بر سر راه، از آنها استفاده شود (همو، ۴۴۶/۲). گاه ممکن بود که چندین قاصد را با برید همراه سازند تا از هر مرحله، یکی باز گردد و خبر باز آورد. اما چون احتمال کژ رفتاری و خیانت نیز می‌رفت، مردی «منهی» را پنهانی همراه گروه می‌کردند تا همه چیز را از احوال قاصدان، به مرکز خبر دهد. گویا سلطان مسعود در تدارک جاسوسان منهی چیره دست بود (همانجا).

اما کار مأموران برید همیشه آسان نبود، زیرا گاه معارضان راه را بر آنان می‌بستند و نامه‌هایشان را به زور می‌ستاندند؛ همچنان که ابوسهل راه خوارزم را بست و نامه‌هایی را به چنگ آورد (نک: همو، ۴۵۶/۲). برای این کار نیز چند چاره اندیشیده بودند. جالب‌ترین آنها شیوهٔ رمزنگاری بود که بیهقی «معمانامه» یا «نامهٔ معما» خوانده است (۴۵۷/۲، ۴۵۸). رمزگشایی این نامه‌ها، البته آسان نبود، چنانکه گاه ناچار می‌شدند برای حل «معمایی» که به چنگ می‌افتاد، نویسنده را یافته، به زور و نیرنگ، وادار به کشف رمز کنند (همو، ۴۵۷/۲).

راه دیگر آن بود که جاسوسان یا مأمورانی با لباس مبدل گسیل کنند، همچون بازرگان، سیاح، درویش و داروفروش (نظام‌الملک، ۹۰؛ نیز

نک: بازورث، 93) و ایشان غالباً نامه‌های حساس را در جاهایی که به آسانی قابل کشف نبود، پنهان می‌کردند. مثلاً بیهقی می‌نویسد که سیاحی نزد بزرگی آمد و در خلوت، عصای خود را بشکافت و نامهٔ «نایب برید» را از آن به در آورد. وی علاوه بر نامه، پیغام شفاهی نیز عرضه کرد (۴۶۱/۲ـ۴۶۲). در جای دیگر (۴۶۳/۲) کسی که به نوشتن نامهٔ دروغین وادار شده بود، چنین اطلاع داد که «هرچه پس از این نویسم، به مراد و املای ایشان باشد... که کار من با سیاحان و قاصدان پوشیده افتاد...» (نیز نک: ۴۶۰/۲). سیاحی دیگر از جانب صاحب برید خوارزم، اخباری از توطئه‌ها و شورشهای محلی برای سلطان مسعود آورد. نویسنده (صاحب برید) همچنان گفته بود که هرچه به طور رسمی می‌نویسد، «به مراد ایشان» می‌نویسد (همو، ۶۴۷/۲). این سیاح، نامه (مُلَطّفه) را در جلد چرمین یا پارچهٔ پیرامون کوزهٔ آب پنهان کرده بود. در جای دیگر (۷۵۰/۲ـ۷۵۱) کفشگری که جاسوس بغراخان بود، نامه‌ها را به شکل ماهرانه‌ای داخل چوبهای میان تهی (به ظاهر ابزار کفشگری) پنهان کرده بود.

امر برید برای مسعود غزنوی چندان مهم بود که در پیمان‌نامه‌ای با قدرخان (از شاهان آل افراسیاب در ترکستان) شرط کرد که انتخاب قاضیان و صاحب بریدان باید با خود او باشد (همو، ۶۶/۱؛ نیز نک: ناظم، 145 ff.؛ *ایرانیکا*؛ بازورث، 91 ff.؛ آبادی، ۲۲۷ بب).

با توجه به سخن ابن فضل‌الله عمری (ص ۲۴۱)، باید بپذیریم که سلجوقیان به سبب کشاکشهایی که میان خود داشتند، بنیاد سازمان برید را برچیدند و به «رسولان اسب سوار یا شتر سوار» بسنده کردند (نیز نک: قلقشندی، ۳۶۹/۱۴). این نظر را مؤلفانی که بر احوال ایران و عراق آگاهی تمام داشتند، تأیید می‌کنند. در *تاریخ دولة آل سلجوق*، مؤلف نخست به گسترش اسماعیلیان در ایران اشاره کرده است، گویی علت آن را نبودن «اصحاب الخبر» در کشور می‌داند؛ سپس می‌افزاید که تا آن زمان کسی به نام صاحب خبر وجود داشت. اما الب ارسلان، پس از مذاکره با نظام‌الملک، اظهار داشت که دیگر به چنین شخصی نیاز نیست؛ زیرا گزارشهای آنان ممکن است دستگاه مرکزی را به بیراهه کشاند. بدین‌سان، در ۴۵۵ق/۱۰۶۳م «آن رسم به کلی ساقط شد» (بنداری، ۶۸؛ سواژه، 11). جالب توجه آنکه نظامی عروضی نیز تأکید می‌کند سلجوقیان که «مردمان بیابان‌نشین بودند»، دیوان برید را نابود کردند (ص ۲۴). با اینهمه، آنچه نظام‌الملک طوسی در این باره نقل می‌کند، نباید نادیده گرفته شود. وی داشتن «صاحب خبر و منهی» را برای پادشاه واجب می‌داند، زیرا این سازمان از دوران باستان وجود داشته است (ص ۷۵). سپس آنچه او دربارهٔ چگونگی مأموران نقل می کند، گویی چنان است که باید بر احوال موجود منطبق شود: این کار باید «به دست و زبان و قلم» افراد کاملاً مطمئن باشد و ایشان باید از دست شاه مزد بگیرند تا به هیچ کس دیگر وابسته نگردند. این مأموران موجب می‌شوند که بیم شاه در دل همگان افتد و کسی زهرهٔ کج‌رفتاری نداشته باشد (ص ۷۵ـ۷۶).

در هر حال، ملاحظه می‌شود که به رغم پیشنهادهای خواجه نظام‌الملک، چیزی به نام دیوان برید در آغاز دورهٔ سلجوقی وجود نداشت و گویا دو دیوان برید و اِشراف در زمان ملکشاه پدید آمد (نک: کلاوسنر، ۲۷) و بی‌گمان دیوان اشراف امور جاسوسی را به عهده می‌گرفت.

دربارهٔ سرزمینهای شرقی‌تر، یعنی هندوستان بهترین گزارش از آن ابن بطوطه (۴۰۶/۲) از سدهٔ ۸ق/۱۴م است. در آنجا دو نوع برید داشتند: «اُوْلاق» که برید سواره و مخصوص سلطان بود که راهشان دارای منزلگاههایی در هر ۴ میل (= کُرُوه نزد هندیان) بود؛ دیگر «داوه» یا پیادگان که در هر مرحله، یک میل راه می‌رفتند. مأموران برید، ورود و خروج خود را به وسیلهٔ زنگهایی اعلام می‌داشتند.

سرزمینهای باختری اسلام، طی چندین سده از مرکز خلافت (نخست دمشق و سپس به بغداد) پیروی می‌کردند. اطلاعاتی که از آن دوره به جای مانده است، بر وجود سازمان برید دلالت دارد؛ چنانکه در ۲۹۲ق شفیع لؤلؤی، صاحب برید مصر بود (ابن تغری بردی، ۱۴۸/۳)، یا اینکه معتضد، حدود سال ۳۰۰ق، ابن بسام شاعر (د ۳۰۲ یا ۳۰۳ق) را بر برید جند قِنَّسرین و عواصم گمارد (مسعودی، ۲۱۳/۴).

از سدهٔ ۷ق/۱۳م به بعد اطلاعات در این باره سخت فراوان می‌گردد. بیبرس (حک ۶۵۸ ـ۶۷۶ق/۱۲۶۰ـ۱۲۷۷م) دوباره برید را به گونه‌ای برقرار کرد که نامه‌ها ۴ روزه از قاهره به دمشق می‌رسید. اخبار دوبار در هفته به‌دستش می‌آمد و وی براساس آنها همه گونه تصمیم می‌گرفت. وی با هزینهٔ بسیار سنگین، کار برید را در ۶۵۹ق به کمال رسانید (EI², I/1124-1125). ابن فضل‌الله عمری نیز که گویی هیچ اطلاعی از دورهٔ غزنوی نداشته، پس از اشاره به برچیده شدن برید به دست دیلمیان، اکتفا کردن سلجوقیان به «رسول» و ادامهٔ همین شیوه نزد زنگیان (هر چند که از شترهای اصیل استفاده می‌کردند) و ایوبیان و نخستین سلاطین مملوک، تأکید می‌کند که بیبرس (پس از ۳ سده) دوباره برید را به کار انداخت. وی سپس توضیح می‌دهد که عموی او، براساس آنچه از تاریخ گذشتگان می‌دانست، سازمان برید را برپا داشت (ص ۲۴۱ـ۲۴۲).

سواژه که بر امر بازسازی برید در زمان بیبرس تأکید می‌کند، معتقد است که دبیران بیبرس نمی‌توانستند به یاری آگاهیهای نظری خویش، سازمانی را با اینهمه دقت بازسازی کنند و ناچار باید از کسی تقلید کرده باشند. به گمان او، از شیوهٔ مغولان (الاغ، یام) که دیگر برای مسلمانان ناآشنا نبود، تقلید شده است (ص 14-10).

برید مملوکی نیز مانند همهٔ بریدهای اسلامی، هیچ‌گاه پُست عمومی نشد. از منزلگاههایی که آثارشان باقی مانده است، برمی‌آید که آنها هرگز برای پذیرایی از کاروان و مسافر بنا نشده بودند؛ به عبارت دیگر بهره‌برداری اقتصادی در نظر نبوده است، بلکه برید یکی از سازمانهای مهم حکومتی گردید که با مرکز حکومتی پیوند دائمی داشت. حتیٰ راه آن، با راه عموم مردم متفاوت بود و «درب السلطان» یا «الدرب

السلطانی» خوانده می‌شد و برای «المهمات الشریفه» به کار می‌آمد (قلقشندی، ۱۴/۳۷۰؛ سواژه، 15-14).

عمده‌ترین وظایف برید بیبرس شامل حمل فرمانها و اطلاعات نظامی، نامه‌های سلطان و دیگر نامه‌های حکومتی، اطلاع‌رسانی از احوال ولایات به خصوص شورشها و توطئه‌ها، انتقال امیران و بزرگان مغضوب به تبعیدگاه، انتقال کسانی که سلطان احضار می‌کرد و انتقال مأموران رسمی دولت بود (ابن کثیر، ۱۳/۱۲۹، ۲۶۸-۲۶۹، ۳۰۸، ۳۳۴-۳۳۵، ۱۴/۲۰، ۳۰، ۳۹-۴۰). هیچ کس بدون «مرسوم» سلطان نمی‌توانست بر اسبهای برید سوار شود (نیز نک: سواژه، 16-15).

بیبرس به راستی برید را اعتبار بخشید. وی از سپیده دم منتظر پیکهای برید بود و چند ساعت بعد جواب آن را خود تدارک می‌دید. حتیٰ یک بار در حال استحمام بود که مأمور برید را به حضور پذیرفت (همو، 17-16).

در این روزگار، تقریباً همهٔ اصطلاحات دیوان برید تغییر یافته بود، مثلاً کیسهٔ چرمی را نه خریطه، که «جراب» می‌خواندند. «مرکز» به جای «سکه»، «والی البرید» به جای «صاحب البرید» (به خصوص در دمشق)، «ساعی» برای مهتر اسبان (و نه پیک پیاده)، «بریدی» برای مأمور پست (جمع: بریدیه) و «مقدم البریدیه» برای مأمور اجرایی امور به کار می‌رفت و نیز پیادگانی که اسبان را می‌راندند، «سوّاقون» می‌خواندند. علامت مخصوص بریدهای سلطان، دستمالی ابریشمین به رنگ زرد (فوطه) بود که مأموران بر گردن خود می‌بستند (همو، 21-19). وجود انبوهی کلمهٔ فارسی (میرآخور، دواتدار، جوکاندار...) چندان غریب نیست؛ اما گاه کلماتی به راستی شگفت به چشم می‌خورد. مثلاً بر اسبهایی که برای برید یا سپاه سلطان می‌خریدند، «الداغ السلطانی» می‌نهادند. سپس از همین کلمهٔ داغ، فعلی نیز ساختند و گفتند: «یدوّغها بالداغ السلطانی» (ابن فضل‌الله، ۲۴۶).

از راههای برید در این دوران به نیکی آگاهیم. تاریخ تأسیس ۵ راه را سواژه (ص 23) داده است. در «مراکزی» که میان راهها قرار داشت، بریدیها اسب تازه برمی‌گرفتند و خود نیز در مرکز بعدی تعویض می‌شدند. مسافتها از یک مرکز تا مرکز دیگر ــ اگرچه از نظر تئوری همان ۴ فرسنگ است ــ بر حسب شرایط جغرافیایی بسیار متغیر بوده است (ابن فضل‌الله، ۲۳۹؛ سواژه، 28-27).

معمولاً دو سازمان دیگر نیز در کنار برید فعالیت داشت: یکی مخصوص کبوتران نامه‌بر بود که پیوسته در سراسر تاریخ اسلام رواج داشت؛ حتیٰ در جایها و زمانهایی که برید ضعیف یا نابود می‌شد، کبوتران به کار نامه‌رسانی ادامه می‌دادند و در همهٔ منابع به آن اشاره رفته است (برای این دوره، نک: ابن فضل‌الله، ۲۵۴-۲۵۵؛ قلقشندی، ۱۸۷/۱-۱۱۹؛ اسامه، ۳۱ پ)؛ دیگر، شیوهٔ استفاده از آتش، نور و آینه بود که بیشتر جنبهٔ نظامی داشت (سواژه، 36).

پس از بیبرس کار برید هم گسترش بیشتر یافت و هم دچار تشریفات فراوان شد. الناصر محمد بن قلاوون (د ۷۴۱ق/۱۳۴۱م) کوشید تا دولت مرکزی را که پس از بیبرس دچار ضعف شده بود، دوباره اعتبار بخشد و از جمله آداب خاصی برای برید ایجاد کرد. مراسم نامه‌گشایی بسیار منظم و مفصل بود: «بریدی» را بزرگان دربار، یعنی امیر جندار و دوادار و رئیس دیوان رسالت وارد می‌کردند. او زمین را پیش‌پای سلطان می‌بوسید و نامه‌ها را به چهره می‌مالید و به سلطان می‌داد. او مهر از نامه برمی‌گرفت و به رئیس رسالت می‌داد تا بخواند (مقریزی، ۲/۲۱۱؛ سواژه، 46-45).

در همان زمان، حمل نشان مخصوص برید که نشانی مسین یا زرین بود و بر یک رویهٔ آن برخی آیات و ادعیه، و بر رویهٔ دیگر نام سلطان و تاریخ و محل ضرب حک شده بود، معمول گردید و نیز گستردگی کار مسئولیتهای تازه‌ای به وجود آورد: نائب البرید (در دمشق) اینک «شادّ مراکز البرید»، در شهرهای کوچک‌تر، کسانی در مقام ناظر البرید تعیین شدند؛ برای اسبهای برید، «امیر آخور البرید» تعیین شد... . و همهٔ این امور، خواه در قاهره و خواه در دمشق، به همت خاندان بنی فضل‌الله انجام می‌یافت (همو، 46,49).

با مرگ محمد بن قلاوون و به خصوص در ۷۴۸ق اوضاع دگرگون شد و برید به دست منشیان دربار، به ویژه دوادار افتاد که با تشریفات و عناوینی‌خاص، جواز سفر صادر می‌کرد. ۳۰ سال‌بعد برقوق (از ۷۸۴ق/ ۱۳۸۲م) کوشید تا وضع را سامان دهد، اما نتیجهٔ کار آن شد که هزینهٔ برید به عهدهٔ حاکمان ولایات، و از آنجا، بر دوش تودهٔ مردم افتاد. با اینهمه، سازمان برید هنوز با تغییراتی (مثلاً راههای برید با راههای کاروان‌رو یکی شد) پابرجا بود (دربارهٔ راههای این دوره، نک: همو، 56,80).

با حملهٔ تیمور (۸۰۳ق/۱۴۰۱م) ضربهٔ نهایی بر پیکر برید وارد آمد. منزلگاههای سوریه از اسب و مأمور تهی شد و کوششهای امیران دیگر به جایی نرسید تا در زمان سیف‌الدین شیخ محمودی، از ممالیک برجی (حک ۸۱۵-۸۲۴ق) به کلی رها شد (همو، 83-80؛ برای برید در دورانهای بعد و نیز دولت عثمانی، نک: هد، چاپار، یام).

مآخذ: آبادی، محمد، «بحثی در پیرامون برید»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذرآبادگان*، تبریز، ۱۳۵۶ش، س ۲۹، شم ۱۲۲؛ آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن‌بطوطه، *رحلة*، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن‌بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، کیمبریج، ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن‌خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارصادر؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *التعریف‌بالمصطلح‌الشریف*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الاوائل*، به کوشش محمد سیدوکیل، مدینه، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ادی‌شیر، *الالفاظ الفارسیة المعربة*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ اسامة بن منقذ، *الاعتبار*، به کوشش فیلیپ حتی، پرینستن، ۱۹۳۰م؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمهٔ مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *تاریخ دولة آل سلجوق* (زبدة

النصرة)، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس وسیرهم*، به کوشش زتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جاحظ، عمرو، *القول فی البغال*، به کوشش شارل پلا، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق؛ خطیب رهبر، خلیل، حاشیه بر *تاریخ* (نک: هم‍ بیهقی)؛ خلیل بن احمد فراهیدی، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ زیدان، جرجی، «تاریخ التمدن الاسلامی»، *المؤلفات الکاملة*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م، ج ۱۱؛ سرکاراتی، بهمن، «برید»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۳؛ صابی، هلال، *رسوم دارالخلافة*، به کوشش میخائیل عوّاد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صفی‌پور، عبدالرحیم، *منتهی الارب*، تهران، سنایی؛ طبری، *تاریخ*؛ فقیهی، علی‌اصغر، *آل بویه و اوضاع زمان ایشان*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کریستن سن، آرتور، *وضع ملت و دولت و دربار در دورهٔ شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمهٔ مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ کلاوسنر، کارلا، *دیوان‌سالاری در عهد سلجوقی*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ متز، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مرمرجی، اس.، *معجمیات، عربیة ـ سامیة*، بیروت، ۱۹۵۰م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، قاهره، ۱۲۷۰ق؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیاست‌نامه*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ نیز:

Barthold, W.W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1958; Bosworth, C.E., *The Ghaznavids*, Beirut, 1973; Briant, P., *Histoire de l'empire Perse*, Paris, 1996; EI[1]; EI[2]; Frye, R.N., *The Golden Age of Persia*, London, 1975; Horn, P., *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg, 1893; *Iranica*; Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1965; Nāẓim, M., *The Life and Times of Sultān Maḥmūd of Ghazna*, New Delhi, 1971; Samadj, S.B., «Some Aspects of the Theory of the State and Administration Under the Abbasids», *Islamic Culture*, Hyderabad Deccan, 1955, vol. XXIX; Sauvaget, J., *La Poste aux chevaux dans l'empire des Mamelouks*, Paris, 1941; Sauvaire, M.H., «Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes», JA, Paris, 1886, vol. VIII.

آذرتاش آذرنوش

بُرَیدِبن مُعاویه، ابوالقاسم عجلی (د پیش از ۱۴۸ق/۷۶۵م)، از اصحاب برجستهٔ امام باقر و امام صادق(ع). پدرش معاویة بن ابی حکیم حاتم از خاندانی از اعراب عجلی مهاجر به کوفه بود (نک: خطیب، ۵۰۹/۱؛ نجاشی، ۱۱۲؛ ابن حجر، ۱۰/۲). وی در موطن خود به تحصیل دانش آغاز کرد؛ چنین می‌نماید که در آغاز از شیوخ عامه حدیث آموخت و از آن جمله از ابواسحاق اسماعیل بن رجاء زبیدی استماع کرد (نک: دارقطنی، ۱۷۲/۱؛ خطیب، ۵۰۹/۱ـ۵۱۰؛ ابن ماکولا، ۴۱۵/۲؛ نیز نک: علامهٔ حلی، ۱۲۱).

برید در اوایل سدهٔ ۲ق، ظاهراً سفر یا سفرهایی به مدینه داشت و در آنجا چندی به بهره‌گیری از محفل درس امام باقر(ع) پرداخت و از اصحاب خاص آن حضرت به شمار آمد («الرجال»، ۱۴؛ شیخ طوسی، ۱۰۹). وی پس از درگذشت آن حضرت چندی از محضر امام صادق(ع) در مدینه بهره برد و در شمار اصحاب خاص آن حضرت نیز درآمد (همو، ۱۵۸؛ نیز نک: *الاختصاص*، ۸). دربارهٔ دانش‌اندوزی او از شیوخ امامی کوفه، تنها می‌توان بر استفادات گستردهٔ او از محمد بن مسلم (د ۱۵۰ق/۷۶۷م) تأکید کرد، با اینکه او در طبقهٔ روایی، همپایهٔ برید بوده است (مثلاً نک: صفار، ۱۳۸، جم‍ ؛ کلینی، ۲۲۱/۱). در اسانید امامیه، روایت او از اصبغ بن نباته، یار معمر امام علی(ع) و مالک بن اعین جُهَنی نیز دیده می‌شود (نک: همو، ۴۴۷/۶؛ ابن بابویه، *علل...*، ۳۹).

برید در شمار فقیهان برجستهٔ امامیه از اصحاب صادقین(ع) محسوب می‌شد و از همین‌رو، نام او در شمار «اصحاب اجماع» (هم) نیز قرار گرفته است (نک: کشی، ۴۲۳/۲، ۵۰۷ـ۵۰۹؛ نجاشی، همانجا؛ نیز ابن بابویه، *معانی...*، ۳۲۷). در متون رجالی از جایگاه والای وی نزد ائمه و وجاهت او نزد متقدمان امامیه سخن به میان آمده است (نک: کشی، ۳۹۸/۱؛ ابن بابویه، *کمال‌الدین...*، ۷۶؛ نجاشی، همانجا). البته گفتنی است در برخی روایات از مذمت برید در کنار زراره سخن رفته، و به «بدعتی» مشترک میان آنان اشاره شده است (نک: کشی، ۳۶۴/۱، ۵۰۹/۲)؛ بر پایهٔ نقل ابن حجر (نک: همانجا)، وجه مشترک برید و زراره، در قول به «استطاعت» دانسته شده است. در گرایش فقهی، بر پایهٔ قراین چنین می‌نماید که برید را می‌توان در کنار فقیهانی چون ابوبصیر و محمد بن مسلم جای داد (نیز دربارهٔ روابط او با زراره و فضیل، نک: عیاشی، ۲۶۰/۲؛ کشی، ۵۰۹/۲؛ *دلائل...*، ۴۶۵).

راویان بسیاری از برید دانش آموخته‌اند که در میان آنان نام مشاهیری چون حَریز بن عبدالله سجستانی، ابان بن عثمان، حماد بن عثمان، یحییٰ حلبی، درست بن ابی منصور، ثعلبة بن میمون، جمیل بن صالح، هشام بن سالم، یونس بن عبدالرحمان، صفوان بن یحییٰ و ابن ابی عمیر دیده می‌شود (برای فهرستی از راویان وی، نک: خویی، ۲۹۰/۳ـ۲۹۱، ۵۰۳ بب). گفتنی است که از عامه نیز احمد بن حماد همدانی از وی روایت کرده است (نک: دارقطنی، همانجا؛ خطیب، ۵۰۹/۱ ـ ۵۱۰؛ نیز نک: ابن ماکولا، ۲۲۸/۱). از فرزندان برید، قاسم و موسی از راویان ومؤلفان امامیه بوده‌اند (نک: ابن‌بابویه، *من‌لایحضر...*، ۵۱۶/۴؛ نجاشی، ۳۱۳ـ۳۱۴، ۴۰۸؛ شیخ طوسی، ۳۴۲).

نجاشی یادآور شده است که کتابی از برید، به روایت علی بن عقبهٔ اسدی وجود داشته که ابن غضایری نسخه‌ای از آن را دیده بوده است (ص ۱۱۲)؛ اما به هر تقدیر، در غالب محافل امامیه این کتاب شناخته نبوده است. دهها حدیث به نقل از برید در منابع روایی امامیه، از جمله کتب اربعه مضبوط است.

برید به روایت علی بن فضال در ۱۵۰ق وفات یافته، اما نجاشی درگذشت او در حیات امام صادق(ع) را صحیح‌تر دانسته است (همانجا). در تأیید ترجیح نجاشی، باید گفت که در جریان اختلافاتی که پس از وفات امام صادق(ع) رخ داد، نشانی از حضور او به ثبت نرسیده است.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همو، *کمال الدین و تمام النعمة*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ خطیب بغدادی، احمد، *تلخیص المتشابه*، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۹۸۵م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم، ۱۴۱۰ق؛ دارقطنی، علی، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش موفق عبدالله عبدالقادر، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ *دلائل الامامة*، منسوب به ابن رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۲م؛ «الرجال»، منسوب به احمد برقی، همراه *الرجال* ابن داوود حلی، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ شیخ طوسی، محمد، *رجال*، به کوشش محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، منشورات اعلمی؛ علامهٔ حلی، حسن، *ایضاح الاشتباه*، به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۱۱ق؛ عیاشی، محمد، *تفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبة العلمیة الاسلامیه؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۴ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.

احمد پاکتچی

بَرِیدْشاهیان، سلسله‌ای از مسلمانان ترک‌نژاد که از اواخر سدهٔ ۹ تا نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۱ق/۱۵ تا ۱۷م بر بیدَر و اطراف آن در فلات دکن فرمانروایی کردند.

پس از آنکه سلسلهٔ بهمنیان دکن به سراشیب ضعف و ناتوانی افتاد، دولتمردانی که در دستگاه بهمنیان پرورش یافته بودند، حکومتهای مستقلی تشکیل دادند. از آن جمله قاسم برید، بنیان‌گذار سلسلهٔ برید شاهیان بود. وی غلامی ترک‌نژاد بود که به محمدشاه سوم بهمنی (حک‍ ۸۶۵-۸۶۷ق/۱۴۶۱-۱۴۶۳م) فروخته شد. چیره‌دستی او در نقاشی و خوشنویسی و جنگاوری سبب ترقی او در دستگاه حکومت بهمنیان گردید. او نخست لقب خواص خانی یافت و پس از آنکه شورش مراتهه‌ها را سرکوب کرد، به بریدالممالک ملقب گردید. اندکی بعد قندهار و نواحی اطراف آن به اقطاع او درآمد و کوتوالی پایتخت نیز به او واگذار شد و قدرت و نفوذش در دربار بهمنیان افزایش یافت (شیروانی، 251-250؛ احمد، 113-112؛ هیگ، 423؛ طباطبا، ۱۴۱).

مرکز قدرت قاسم برید شهر بیدر، پایتخت بهمنیان و نواحی اطراف آن بود. او با تکیه بر ضعف محمودشاه دوم بهمنی (حک‍ ۸۸۷-۹۲۴ق/۱۴۸۲-۱۵۱۸م)، بر قدرت و نفوذ خویش افزود و اندک اندک سرزمینهای اطراف پایتخت را در اختیار خود درآورد. محمودشاه دوم برای درهم شکستن قدرت او از دلاورخان حبشی از سرداران قدرتمند خود مدد جست. گرچه قاسم برید در نبرد شکست خورد و مجبور به فرار شد، اما چون دلاورخان هنگام تعقیب او درگذشت و سپاهیانش از هم پاشیدند، وی دوباره قدرت را در دست گرفت و سپس شاه را وادار کرد که او را به وزارت برگزیند و بدین‌سان، برای شاه جز عنوانی باقی نماند. کوشش او برای گسترش قدرت خود، به سبب سرپیچی و شورش امیران محلی از فرمان وی، ناکام ماند و سرانجام از بیدر گریخت، اما پس از بازگشت امیران به سرزمینهایشان، دوباره زمام امور را در دست گرفت (شیروانی، همانجا؛ طباطبا، ۱۴۵-۱۴۷؛ هیگ، 426). وی پس از ۱۲ سال حکومت، در شهر بیدر درگذشت و پسر بزرگش امیر برید به حکومت رسید (فرشته، ۱۷۶/۲).

در دورهٔ امیر برید نیز از پادشاهان بهمنی جز نامی در میان نبود و چون امیر برید احساس خطر می‌کرد، یکایک، آنان را از میان برمی‌داشت و دیگری را به حکومت می‌نشاند. در زمان او به ترتیب ۴ نفر از بهمنیان به ظاهر در رأس حکومت قرار داشتند: احمد شاه (حک‍ ۹۲۴-اوایل ۹۲۷ق/ ۱۵۱۸-۱۵۲۰م)، علاءالدین (حک‍ ۹۲۷-۹۲۹ق/۱۵۲۰-۱۵۲۳م)، ولی‌الله (حک‍ ۹۲۹-۹۳۲ق/۱۵۲۳-۱۵۲۶م) و کلیم‌الله (حک‍ ۹۳۲ق/۱۵۲۶م) آخرین شاه بهمنی که به احمدنگر گریخت و تا پایان عمر در آنجا زندگی کرد. امیر برید در درگیریها و توطئه‌های بسیاری برضد عادل‌شاهیان شرکت داشت و شهر بیدر در زمان او شاهد فراز و نشیبهای بسیار بود. در دورهٔ او اسماعیل عادل‌شاه (حک‍ ۹۱۶-۹۴۱ق/ ۱۵۱۰-۱۵۳۴م)، شهر بیدر را متصرف شد و امیر برید را دستگیر کرد، اما امیر با تقدیم خزانه و حکومت بیدر به او از مرگ نجات یافت. امیر برید ۶ ماه در بند اسماعیل عادل‌شاه بود و با بخشیدن قلعه‌های قندهار و کالیانی دوباره به حکومت بیدر بازگشت (احمد، 135-133؛ فرشته، ۱۷۷/۲؛ طباطبا، ۳۰۱؛ بلگرامی، 198-197، 193-192؛ نعیم، 81-78). امیر برید ۴۰ سال حکومت کرد و در ۹۴۵ق/۱۵۳۸م درگذشت و در شهر بیدر به خاک سپرده شد (فرشته، همانجا؛ بلگرامی، 193-192).

پس از امیر برید فرزندش علی برید جانشین وی شد. او نخستین فرد از این خاندان است که خود را شاه خواند و با انقراض سلسلهٔ بهمنیان، بیدر را مستقل اعلام کرد. او در دورهٔ حکومتش درگیر جنگ با عادل‌شاهیان و نظام شاهیان بود و بخشی از سرزمینهای آنها را نیز به تصرف درآورد. با اینهمه، علی بریدشاه مدتی را دربند عادل‌شاه گذراند، اما به دست جمشید قطب شاه از بند رهایی یافت. در ۹۷۲ق/۱۵۶۴م علی برید در اتحاد عادل‌شاه، قطب‌شاه و نظام‌شاه برضد پادشاه هندو مذهب ویجایانگر شرکت جست (فرشته، همانجا؛ بلگرامی، 196؛ احمد، 164؛ مجومدار، 365؛ نعیم، 113). علی بریدشاه پس از ۴۵ سال حکومت درگذشت (فرشته، همانجا).

ابراهیم برید شاه، فرزند او ۷ سال حکومت کرد. از دورهٔ او قدرت برید شاهیان به ضعف گرایید و امیران بریدشاهی تحت سلطهٔ عادل‌شاهیان و نظام شاهیان قرار گرفتند. وی در ۹۹۷ق/۱۵۸۹م درگذشت و برادرش، قاسم برید شاه دوم به حکومت رسید که ۳ سال فرمانروایی کرد. سپس پسر خردسالش، میرزا علی برید شاه پس از مدتی حکومت، به دست یکی از اعضای خاندانش، موسوم به امیر برید دوم برکنار شد و به بهاگ‌نگر گریخت. در دورهٔ امیر برید دوم، آخرین حکمران این سلسله، در ۱۰۲۸ق/۱۶۱۹م، ابراهیم‌عادل‌شاه (حک‍ ۹۸۸-۱۰۳۵ق/۱۵۸۰-۱۶۲۶م) با تصرف بیدر، سلسلهٔ برید شاهیان را منقرض کرد (همانجا؛ نعیم، 114).

دربارهٔ واپسین پادشاهان این سلسله در برخی مآخذ متأخر اختلاف وجود دارد (نک: *ایرانیکا*، III/798-799؛ قس: فرشته، ۱۷۷/۲-۱۷۸؛ نیز نک: EI²).

یکی از عوامل مهم درگیری ۵ سلسلهٔ مستقل سرزمین دکن، تفاوت دیدگاههای مذهبی بوده است؛ چنانکه عادل‌شاهیان و قطب شاهیان شیعه مذهب با سلسله‌های سنی مذهب بریدشاهیان و عماد شاهیان در تضاد بودند و به عنوان نمونه‌ای از آن می‌توان به دستگیری سفیر شیعه مذهب ایران به‌دست بریدشاهیان اشاره کرد که‌عازم دربار عادل‌شاهیان بود و دو سال دربند ماند (میرعالم، ۲۶؛ فرشته، ۱۸/۲؛ هیگ، 432).

مآخذ: طباطبا، علی، *برهان مآثر*، دهلی، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ میرعالم، میرابوالقاسم، *حدیقةالعالم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۹ق؛ نیز:

Ahmad, Nizāmuddin, *The Tabaqāt - i - Akbarī*, tr. Brajendranath De, Calcutta, 1939; Bilgrami, A. A., *Landmarks of the Deccan*, Delhi, 1984; EI²; Haig, W., «The Decline and Fall of the Kingdom of the Deccan», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; *Iranica;* Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Nayeem, M. A., *External Relations of the Bijapur Kingdom*, Hyderabad, 1974; Sherwani, H. Kh., *The Bahmanis of the Deccan*, New Delhi, 1985.

مجید سمیعی

بُرَیْده، شهر و مرکز سابق منطقهٔ قَصیم در شمال فلات نجد، واقع در ناحیهٔ مرکزی عربستان. این شهر در ۲۵ کیلومتری شمال عُنَیزه بر کرانهٔ چپ وادی الرُّمه قرار دارد که از مغرب به شنزار نفودالسّر می‌پیوندد. بریده در ۲۶° و ۲۰′ عرض شمالی و ۴۳° و ۵۹′ طول شرقی واقع است و ارتفاع آن از سطح دریا به ۶۱۰ متر می‌رسد (EI²؛ *بریتانیکا*، II/374). در جلگه‌های پست رسوبی آن که میان تپه‌های شنی بریده پراکنده‌اند، روستاها و باغستانهایی پدید آمده است که خُبوب نام دارد. خُصَیّبه، شُقه، رُدَیْقه، زُنْقُب وهَدیه مهم ترین روستاهای آن به شمار می‌آیند (بلادی، ۴۵، ۴۶؛ جاسر، ۲۶۶-۲۶۹، حواشی).

زمان پیدایش این شهر به درستی معلوم نیست. یاقوت از بریده به عنوان آبشخوری از آنِ بنوضبینهٔ ازدی نام برده است (۵۹۹/۱) که معلوم می‌دارد لااقل از آن ایام مسکونی بوده است (نیز نک: زهرانی، ۴۹/۲). در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م بریده در حوزهٔ اقتدار راشد دریبی تمیمی قرار داشت که به تدریج نفوذ و سیطرهٔ خود را بر اطراف گستراند (خزعل، ۲۹۳؛ نیز نک: ریحانی، *تاریخ*...، ۱۰۱). در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، بریده عرصهٔ کشمکشهایی میان آل رشید و آل سعود و حکمرانان محلی بود که گهگاه عثمانیان و مصریان نیز در این منازعات مداخله می‌کردند (ابن بشر، ۷۷/۱، ۹۱بب؛ فیلبی، 201-210).

درگیریهای مستمر حمود دریبی، امیر بریده با والی عنیزه که طرفدار آل رشید بود، فرصت مناسبی پیش آورد تا آل سعود در ۱۱۸۲ق/۱۷۶۸م به یاری امیر بریده بشتابند و نفوذ خود را در منطقه توسعه دهند. آل علیان پس از درگذشت حمود دریبی با آل‌رشید متحد شد و جانشین وی را از شهر راند. از این‌رو، بریده دستخوش ناآرامیهایی گشت و سرانجام با حمایت آل سعود، جُهَیلان بن حَمد امارت آنجا را در دست گرفت. در ۱۱۸۸ق/۱۷۷۴م عُرَیعربن‌دُجَین، امیرآحساء، بریده را از چنگ‌سعودیان به در آورد. عبدالعزیز بن سعود نیز فرزندش محمد را به تسخیر آنجا فرستاد و او پس از نبردی طولانی شهر را به تصرف آورد (خزعل، ۲۹۳، ۲۹۴؛ حمزه، ۳۳۷). از آن‌پس، آل سعود پیشروی نیروهای عثمانی و طرفداران آل رشید را در بریده سد کردند و دامنهٔ نزاع گسترش یافت (احمد، 25).

در ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م محمدبن عبداللـه‌بن رشید به درخواست اهالی بریده که در محاصرهٔ سپاهیان عبداللـه‌بن فیصل سعودی قرار داشتند، به آنجا تاخت و به محاصرهٔ شهر پایان داد. از آن پس، حاکمان بریده به ولایت آل رشید تن دادند. در ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م اتحاد نیرومندی از امیران محلی و قبایل بیابانگرد قصیم و آل سعود برضد آل رشید پدید آمد. محمدبن عبداللـه‌بن رشید برای درهم شکستن این اتحاد، سپاهی تدارک دید و به بریده حمله برد و در نبردی معروف نیروهای متحدان را درهم کوبید و شهر را تسخیر کرد و آن را به دست آل مُهَنّا داد. ابن سعود همواره فرصتی می‌جست تا قصیم را از چنگ ابن رشید که از آن به عنوان دژی برای حمله به جنوب عربستان استفاده می‌کرد، به درآورد؛ از این‌رو، در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م به بریده تاخت و آنجا را گرفت و مقاومتهای محلی را که به طرفداری از آل رشید صورت می‌گرفت، سرکوب کرد و امارت شهر را به کارگزار خود، عبداللـه‌بن جَلَوی وانهاد. بدین‌سان، حکومت آل مُهَنّا بر بریده پایان یافت و این شهر از ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م در سیطرهٔ کامل آل سعود قرار گرفت (لاریمر، I/1166، 1169-1170؛ حمزه، ۳۴۶، ۳۵۲، ۳۷۴-۳۷۵؛ غرایبه، ۳۸۴/۱، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۷-۴۰۸).

بریده در مقایسه با دیگر نقاط شبه‌جزیرهٔ عربستان از آب و هوای معتدل‌تری برخوردار است. در زمینهای حاصل خیزی که بر اثر سیلابهای وادی الرمه پدید آمده است، آب فراوانی یافت می‌شود؛ از این‌رو، سراسر ناحیهٔ شمال و غرب بریده از نخلستانها و چراگاههای سرسبز پوشید شده است. افزون بر کشاورزی، پرورش حیوانات اهلی به ویژه اسب و شتر در آنجا رونق فراوانی دارد و مهم ترین منبع درآمد اهالی به شمار می‌رود. از آنجا که بریده بر سر راه مدینه به بصره قرار دارد، به صورت مرکزی تجاری درآمده است و ساکنان آنجا افزون بر بازارهای داخلی به راحتی می‌توانند محصولات خود را در مناطق شرقی و شمالی شبه جزیره به فروش برسانند (کحاله، ۸۰، ۱۱۷؛ وهبه، ۵۶؛ EI²).

جمعیت نسبتاً ثابت شهر که از ۳۰ هزارتن در نمی‌گذرد، آمیزه‌ای از قبایل گوناگون چون عَنْزه، حَرْب، مُطَیر، عُتَیْبه و تمیم است که بیشتر آنها در روستاهای جنوبی ساکنند. در گرداگرد ساختمانهای آجری شهر، دیواری به ارتفاع ۱۵ پا کشیده شده است. در شمال‌شرقی بریده، قلعه یا قصری بزرگ، زیبا و کهن با دیوارهای بلند به ارتفاع ۴۰ پا خودنمایی می‌کند. این قصر با دژهای استوار، برج و باروهایی پرشمار توسط

آل‌مهنا احداث شد و بخشهایی نیز توسط آل رشید و آل سعود به آن افزوده گردید و پیش تر اقامتگاه حکمرانان محلی و پادشاهان آل سعود بود؛ اما در زمان سلطنت عبدالعزیز آل سعود به‌پادگان نظامی تبدیل گشت (وهبه، همانجا؛ ریحانی، *ملوک*...، ۱۲۴/۲-۱۲۶؛ EI²).

بریده ۶ مسجد دارد و در موسم حج، پذیرای حجاج بغدادی است (کحاله، ۱۱۷؛ بستانی، ۴۰۱/۵). در ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م با تخریب معروف‌ترین آثار تاریخی بریده، برج و باروهای شهر و قسمتی از قلعهٔ آل‌مهنا از یک سو و احداث ساختمانهای نوبنیاد دولتی، مدارس و بیمارستانها از سوی دیگر، چهرهٔ شهر کاملاً دگرگون گشت. اینک تنها میدان بزرگ و بازار اَلجَرْده و خیابانهای تنگ و پرپیچ و خم ناحیهٔ غربی بریده یادآور آن مرکز مهم بازرگانی درگذشته است (EI²).

بریده که بزرگ‌ترین شهر منطقهٔ قصیم به شمار می‌آمد، در ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م از آن جدا شد و مستقلاً زیرنظر وزارت کشور عربستان قرار گرفت (علی، ۱۱۷، حاشیهٔ ۳).

مآخذ: ابن‌بشر، عثمان، *عنوان المجد فی تاریخ نجد*، ریاض، ۱۳۸۵ق؛ بستانی، بطرس، *دائرة‌المعارف*، بیروت، دارالمعرفه؛ بلادی، عاتق، *نسب حرب*، مکه، ۱۳۹۹ق؛ جاسر، حمد و صالح علی، حاشیه بر *بلادالعرب* حسن بن عبدالله اصفهانی، ریاض، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ حمزه، فؤاد، *قلب جزیرة العرب*، ریاض، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ خزعل، حسین، *حیاة‌الشیخ محمدبن عبدالوهاب*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ ریحانی، امین، *تاریخ نجد و ملحقاته*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ همو، *ملوک‌العرب*، بیروت، ۱۹۵۱م؛ زهرانی، علی، *المعجم الجغرافی للبلاد العربیة السعودیة*، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ علی، احمد، حاشیه بر *جغرافیة شبه جزیرة‌العرب* (نک: هم، کحاله)؛ غرایبه، عبدالکریم محمود، *مقدمة تاریخ العرب الحدیث*، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ کحاله، عمررضا، *جغرافیة شبه جزیرة العرب*، به کوشش احمد علی، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ وهبه، حافظ، *جزیرة العرب فی‌القرن العشرین*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Ahmed Assah, *Miracle of the Desert Kingdom*, London, 1969; *Britannica*, 1978; EI²; Lorimer, J. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān and Central Arabia*, Calcutta, 1908; Philby, J., *Sa'udi Arabia*, Beirut, 1968.

عزت ملا ابراهیمی

بُرَیْدَةِ بْنِ حُصَیْبِ بْنِ عَبْدُاللّه، ابوعبدالله اسلمی (د ۶۳ق/۶۸۳م)، از صحابیان نامدار پیامبر(ص). گفته‌اند: نام او عامر، و بریده لقبش بوده است (ابن حجر، *نزهة*...، ۱۲۰/۱). دانسته‌ها دربارهٔ احوال او با حکایت اسلام آوردنش آغاز شده است؛ براساس روایات، آنگاه که پیامبر(ص) در مسیر هجرت به مدینه، از محلی به نام غَمیم می‌گذشت، بریده با حضرت روبه‌رو شد و در همین دیدار بود که اسلام آورد (طبری، ۵۳۴؛ خلیفه، ۶۸؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۱۴۶/۱). اینکه با گرویدن او، حدود ۸۰ خانوار از اسلمیان به اسلام پیوسته‌اند (ابن عبدالبر، ۱۸۵/۱؛ ابن اثیر، ۱۷۵/۱)، به خوبی نمایانگر جایگاه او در میان قومش، اسلمیان بوده است. به دنبال فرونشستن جنگ احد (۳ق/۶۲۴م)، بریده به جمع یاران پیامبر(ص) در مدینه پیوست و در سالیان پس از آن، فرصت بهره‌گیری از محضر پیامبر(ص) را یافت (ابن عبدالبر، ابن حجر، همانجاها).

چنین می‌نماید که بریده پس از آن نیز همچنان جایگاه خود را در میان قبیلهٔ خویش حفظ کرد؛ آن هنگام که «وفد» اسلمیان برای ابراز تابعیت اسلام به حضور پیامبر(ص) رسیدند، بریده در پیشاپیش آنان جای داشت (یعقوبی، ۷۹/۲؛ قس: ابن‌سعد، ۱(۲)/۸۲) و از سوی آن حضرت مأمور گردآوری زکات از قوم خود بود (ذهبی، ۴۶۹/۲). براساس روایات، بریده در ۱۶ غزوه در رکاب پیامبر(ص) جنگید (ابن حجر، همانجا؛ نیز واقدی، ۴۰۴، جم) و در بیعت رضوان نیز شرکت داشت (ابن عبدالبر، ابن اثیر، همانجا). وی در سفری به یمن نیز همراه حضرت علی(ع) بود (نسایی، ۹۹).

با پای‌گیری فتوح و استقرار مسلمانان در بصره، بریده راهی آن دیار شد و سالی چند در آن اقامت گزید (ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۴۲۴؛ ابن اثیر، ابن حجر، همانجاها). وی به روزگار خلافت عثمان (۲۳-۳۵ق)، روی به شرق نهاد و در فتوح خراسان شرکت جست. در منابع شرح حال، نشانی از بازگشت بریده به بصره دیده نمی‌شود (حتیٰ در برخی منابع به بازنگشتن وی تصریح شده است، مثلاً نک: ابن اثیر، همانجا)، ولی برخی از گزارشها در منابع، بازگشت او را اقتضا دارد. در گزارشهای مربوط به جنگ صفین (۳۷ق/۶۵۷م)، به صراحت نام بریده در شمار امضاکنندگان عهدنامهٔ تحکیم آمده است (نصر، ۵۰۷).

موضع‌گیری بریده نسبت به اختلافات صحابه، در منابع شیعه و اهل سنت با تفاوتی آشکار بازتاب یافته است: در آیینهٔ منابع اهل سنت، بریده از داوری در منازعات صحابه دوری می‌جسته، و موضع او نسبت به متخاصمین، موضع «وقف» با جنبهٔ خوش‌بینانه بوده است. گفتنی است در منابع حدیثی اهل سنت، شماری از احادیث به نقل از وی در فضایل اصحاب، اعم از یکایک خلفای اربعه، صحابیانی چون سلمان و عمار از یک‌سو، و طلحه و زبیر و ابوموسیٰ اشعری از سوی دیگر آمده است (احمد بن حنبل، ۳۴۶/۵-۳۶۱؛ نیز قس: کشی، ۳۰-۳۱). از زبان بریده، دربارهٔ این گرایش، عبارتی صریح نیز نقل شده است که در آن ضمن ستایش از همگی اصحاب متخاصم، مسلمانان را از نقد صحابه پرهیز داده، و رسیدگی به اختلاف آنان را به خداوند واگذارده است (ابن سعد، ۴(۱)/۱۷۹). در مقابل، چهره‌ای که از بریده در منابع شیعی بازتاب یافته، چهرهٔ صحابیی است که از ۳ خلیفهٔ نخستین روی تافته، و به پذیرش امامت علی(ع) سبقت جسته است. در روایات گوناگون شیعی، با وجود تنوع مضامین، نام بریده همراه با شخصیتهایی چون سلمان، حذیفه و عمرو بن حَمِق به ثبت آمده است (*کتاب سلیم*...، ۸۶۵/۲؛ کشی، ۳۸، ۹۴؛ شیخ مفید، ۱۹؛ «الرجال»، ۲: تنها یادی از او؛ شیخ طوسی، ۱۰، ۳۵).

بریده در تاریخی نامشخص در مرو موطن گزید و بازماندهٔ عمر را در مرکز ولایت تازه فتح شدهٔ خراسان سپری کرد (ابن حجر، همانجا؛ نیز بلاذری، ۴۰۰). در برخی منابع به چندی اقامت وی در سیستان نیز اشاره شده است (ابن حبان، ۲۹/۳). وی در ۶۳ق در مرو درگذشت و در محلی موسوم به «حصین» دفن گردید (ابن عبدالبر، همانجا؛ قس: طبرانی، ۳/۲: سال ۶۲ق). از ترجمهٔ *تاریخ نیشابور* به روشنی آشکار

می‌شود که حصین برخلاف تبادر آغازین، نه علمی جغرافیایی، بلکه لغتی عربی به معنای «دژ کوچک» است که خلیفهٔ نیشابوری آن را به «حصارک» برگردانده است (ص ۶۸). احتمالاً این حصارک، دژی کوچک بوده که مسلمانان مهاجر به مرو، به عنوان اردوگاه خود بنا نهاده بوده‌اند (قس: یاقوت، ۸۴/۲: جصین).

در میان احادیث بازمانده از بریده، زمینه های اخلاق و تنسک فزونی دارد و در این میان، به خصوص موضوعاتی چون برابر انگاشتن ترک نماز با کفر، تشویق مبالغه‌آمیز به قرائت قرآن و تکیه بر نزدیکی قیامت بیشتر به چشم می‌آید (برای احادیث او، مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۳۴۶/۵-۳۶۱؛ رویانی، ۶۱/۱-۹۶). در میان راویان او افزون بر دو پسرش سلیمان و عبدالله، نام تابعانی چون ابونضرهٔ عبدی، عامر شعبی و ابوالملیح هذلی دیده می‌شود (ذهبی، همانجا).

در ستایشهایی که به صورت حدیثی نبوی از بریده صورت گرفته، او گاه به تنهایی و گاه در کنار حَکَم بن عمرو، به عنوان هدایتگر مشرق شناخته شده است (ابن عبدالبر، ۱۸۵/۱-۱۸۶؛ ابن اثیر، ۱۷۶/۱؛ خلیفه، ۶۹). پس از او نیز فرزندانش تا چندین نسل مروجان حدیث در منطقهٔ مرو بوده‌اند (مثلاً نک: ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۴۲۴).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ همو، *نزهة الالباب*، به کوشش عبدالعزیز سدیدی، ریاض، ۱۹۸۹م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴- ۱۹۱۸م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد، ترجمه و تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ «الرجال»، منسوب به احمد برقی، همراه *الرجال* ابن داوود حلی، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ رویانی، محمد، *مسند*، به کوشش ایمن علی ابویمانی، قاهره، ۱۴۱۶ق؛ شیخ طوسی، محمد، *رجال*، به کوشش محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق؛ شیخ مفید، محمد، *الامالی*، به کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، ۱۹۸۳م؛ طبری، «المنتخب من کتاب ذیل المذیل»، همراه ج ۱۱ *تاریخ*؛ *کتاب سلیم بن قیس*، به کوشش محمدباقر انصاری، قم، ۱۴۱۵ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ نسایی، احمد، *خصائص امیرالمؤمنین(ع)*، به کوشش احمد میرین بلوشی، کویت، ۱۹۸۶م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م.

احمد پاکتچی

بِریل[1]، مؤسسه‌ای انتشاراتی در هلند. این مرکز که از سدهٔ ۱۱ق/۱۷م با نام بنیان گذار آن ساموئل (یا یُردان) لوخْتمان آغاز به کار کرد، تا امروز آثار مهمی از بیشتر کشورها از جمله ایران و دیگر سرزمینهای اسلامی منتشر کرده است.

بر خلاف گزارش بعضی از نویسندگان که توماس اِرپنیوس را بنیان‌گذار مؤسسهٔ بریل معرفی کرده‌اند (نک: سرکیس، ۴۲۱؛ عقیقی، ۶۵۴/۲؛ سحاب، ۴۶)، این مرکز انتشاراتی در اصل به همت لوختمان بنیان نهاده شد. وی در ۱۰۹۴ق/۱۶۸۳م چاپخانه‌ای در شهر لیدن هلند دایر کرد. مدتها بعد در ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م که این چاپخانه به خانوادهٔ بریل فروخته شد، به نام صاحب جدیدش اِوِرت یان بریل شهرت یافت («تاریخ[2]»، I؛ یوسفی، ۱۵۴). البته این نخستین چاپخانهٔ آثار عربی در لیدن نبود، بلکه پیش از آن هم رافِلِنگیوس پس از سالها کوشش پی گیر در ۱۰۰۱-۱۰۰۳ق/۱۵۹۳-۱۵۹۵م نخستین حروف عربی را ساخت و در چاپخانهٔ خود مورد استفاده قرار داد. شور و شوق او راه را برای هلندیان علاقه‌مند گشود و در طی چندین دهه کسان دیگری، از جمله ارپنیوس راه او را دنبال کردند (وینمان، 17 ,15-11). ارپنیوس که سالها در کتابخانه‌های اروپا جست و جو و مطالعه می‌کرد، پس از ۱۰۲۲ق/۱۶۱۳م در مقام استاد زبانهای شرقی و عبری در دانشگاه لیدن، چاپخانه‌ای برای نشر آثار شرقی و عربی به راه انداخت (*جودائیکا*، VI/846).

انگیزهٔ روی آوردن هلندیان به ایجاد چاپخانه برای نشر آثار شرقی، اسلامی و عربی باید در علل و نتایج تحول اروپا از قرون وسطیٰ به عصر جدید جست و جو شود. به نظر می‌رسد حرکت اروپا به سوی کشف و بهره‌وری از جهان خارج، علاقه‌مندی غربیان را به شرق اسلامی در پی داشت. هلند از نخستین کشورهای اروپایی بود که همراه با برقراری ارتباط تجاری و سیاسی با مشرق زمین، به مطالعهٔ زبان، فرهنگ و دانشهای رایج در میان اقوام مسلمان پرداخت. از این رو، دانشگاه لیدن (تأسیس: ۹۸۳ق/۱۵۷۵م) که در اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م دارای کرسی زبانهای شرقی بود، از ناشران آثار مکتوب به این زبانها حمایت می‌کرد. هنگامی که لوختمان مؤسسهٔ خود را گشود، همکاری نزدیکی میان او و با دانشگاه لیدن و استادان بزرگ صاحب آثار برقرار شد که تا صد سال بعد نیز ادامه یافت («تاریخ»، همانجا). بریل در ۱۹۸۲م بار دیگر به عنوان ناشر کتابهای دانشگاه لیدن انتخاب شد، هر چند که در تمام این مدت، چه در زمان لوختمان و چه در زمان بریل، مؤسسه کاملاً استقلال خود را حفظ کرده است (همانجا؛ فانی، ۴۰).

در واپسین سالهای سدهٔ ۱۸م که مؤسسهٔ لوختمان رفته رفته از رونق افتاد، خانوادهٔ لوختمان ادارهٔ مؤسسه را به عهدهٔ چاپگر جوانی به نام یان‌بریل گذاشتند. کوششهای وی نیروی تازه‌ای به مؤسسه بخشید. در ۱۸۴۸م که یان تصمیم به بازنشستگی گرفت، صاحبان مؤسسه که دیگر خود را قادر به ادارهٔ آن نمی‌دیدند، مؤسسه را به پسر یان بریل، یعنی اورت یان بریل فروختند. از آن پس، مؤسسهٔ لوختمان به مؤسسهٔ انتشاراتی بریل تغییر نام داد. بریل جوان فعالیت خود را بر پایهٔ همکاری کامل با دانشگاه لیدن قرار داد و به چاپ و انتشار آثار شرقی و پژوهشهای شرق شناسی ادامه داد. خاورشناسان بزرگی مانند دوزی،

1. Brill 2. «History»

دخویه و یوینبول با او همکاری کردند و حاصل پژوهشهای علمی خود را در بریل به چاپ رساندند (همو، ۴۰-۴۱).

هلند که در این زمان از صحنهٔ رقابتهای سیاسی ـ استعماری جهان کمابیش کنار زده شده بود، در عرصهٔ مطالعات خاورشناسی درخشش و شهرتی جهانی یافت که بیشتر آن را مدیون دانشگاه لیدن و مؤسسهٔ بریل بود. شهرت علمی مؤسسهٔ بریل، به جذب سرمایه‌ها نیز منجر شد؛ از جمله، خانم گیب برای بزرگداشت پسر جوان مرگش که به فرهنگ و ادبیات و علوم مشرق زمین عشق می‌ورزید، موقوفهٔ قابل توجهی برای چاپ و انتشار آثار قدیم فارسی، ترکی و عربی در ادبیات، فلسفه، تاریخ و دین در اختیار مؤسسه گذاشت و تا ۱۹۶۰م، از این مجموعه ۴۵ اثر در ۶۸ مجلد در بریل چاپ شد (همو، ۴۲).

در اواخر سدهٔ ۱۹م، مؤسسهٔ بریل که تا آن تاریخ میراث عظیمی از آثار فرهنگی ملل اسلامی را احیا کرده بود، همراه با خاورشناسان مشهوری که با آن مؤسسه همکاری داشتند، تصمیم گرفتند اثری مرجع و فراگیر دربارهٔ فرهنگ اسلامی پدید آورند. به این ترتیب، تألیف اثر بدیع و عظیم «دائرة المعارف اسلام[1]» آغاز گردید. برای آنکه این دائرة‌المعارف ارزش جهانی داشته باشد، به ابتکار بریل چندین مؤسسه و فرهنگستان در کشورهای مختلف در قالب اتحادیه‌ای بین المللی با بریل به همکاری پرداختند و نتیجهٔ این همکاری، انتشار «دائرة المعارف اسلام» به زبانهای انگلیسی، فرانسوی و آلمانی بود («تاریخ»، 1 ؛ EI², ج VIII، مقدمه، 4).

از اوایل سدهٔ ۲۰م، با گشایش ۳ شعبهٔ لندن، پاریس و لایپزیگ (بعدها در کلن)، مؤسسهٔ بریل به چاپ همزمان یک اثر به هر سه زبان می‌پردازد. پس از جنگ جهانی اول و به ویژه در دوران آلمان هیتلری، روی آوردن دانشمندان آلمانی به هلند و تمایل آنان برای چاپ آثارشان در بریل، بیش از پیش موجب غنای علمی این مؤسسه شد (فانی، ۴۱). اکنون بریل با امکانات پیشرفتهٔ فنی و تخصصی، سالانه در حدود ۲۰۰ عنوان کتاب جدید در موضوعهای مختلف، و نیز بیش از ۴۰ نشریهٔ معتبر که بعضی بیش از دو سده قدمت دارند، منتشر می‌سازد. فعالیتهای انتشاراتی بریل شامل حوزهٔ بسیار وسیعی از جمله مطالعات اسلامی است (نک: «فهرست[2]»، 1). این مؤسسه امروز دارای تشکیلات منظمی است و کارکنان خود را از میان متخصصانی با تحصیلات عالی انتخاب می‌کند. به منظور ارتقاء سطح فنی مؤسسه، آموزش دائم کارکنان جزو اصلی برنامه‌های آن است.

بریل خدمات خود را از طریق دفترهای بُستُن و هِرْنْدُنِ ایالات متحده و نیز دفتر نمایندگی خود در توکیو به مشتریان عرضه می‌کند. مکالمه با مشتریان به ۴ زبان هلندی، انگلیسی، فرانسوی و آلمانی صورت می‌گیرد و مکاتبه، هم از طریق زبانهای یاد شده، و هم به زبانهای ایتالیایی و اسپانیایی ممکن است («دربارهٔ...[3]»، 1؛ «تماس[4]»، 1).

سیاست بریل که مبتنی بر لزوم رعایت معیارهای عالی در چاپ آثار نفیس تحقیقاتی ـ علمی بوده است، از بدو تأسیس تا کنون که ۳۵۰ سال از آن می‌گذرد، همچنان پابرجاست («حال...[5]»، 1).

مآخذ: سحاب، ابوالقاسم، فرهنگ خاورشناسان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم *المطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ عقیقی، نجیب، *المستشرقون*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ فانی، کامران، «سیصدمین سال تأسیس مطبعهٔ بریل»، نشر دانش، تهران، ۱۳۶۲ش، س ۳، شم ۵؛ یوسفی، غلامحسین، «یادلیدن»، *نامهٔ اهل خراسان*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

«About Brill», www.brill.nl/aboutbrill/intro.html; «Catalogue», www.brill.nl/ catalogue/catalogue. asp; «Contact», www. brill.nl/aboutbrill/offices. html; EI²; «History», www. brill. nl/aboutbrill/history. html; *Judaica*; «Present and Future», www. brill. nl/aboutbrill/future. html; Wijnman, H. F., «The Origin of Arabic Typography in Leyden», *Books on Arabia and the Islam*, ed. E. J. Brill, Ledien, 1957.

منوچهر پزشک

بَریلوی، یا برلوی، نک: احمد رای بریلوی.

بَریلی[6]، شهر و ناحیه‌ای در ایالت اوتارپرادش (هـ م) در شمال هندوستان. این شهر به وسیلهٔ دو شاهزادهٔ هندی، باش دِئو و بَرل دئو پی‌افکنده شده است («فرهنگ...[7]»، VII/4, 13؛ EI², I/1042).

شهر بریلی مرکز اداری ناحیه‌ای به همین نام است که در ۲۸° و ۲۲′ عرض شمالی و ۷۹° و ۲۴′ طول شرقی در کنار رودخانهٔ رامگَنگا و در تقاطع راههای جاده‌ای و راه‌آهن واقع است. ناحیهٔ بریلی ۴٬۱۱۸ کمـ۲ وسعت دارد. در ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م شهر بریلی ۵۵۸ هزار نفر جمعیت داشت که بخش بزرگی از آنان را مسلمانان تشکیل می‌دادند («اطلس...[8]»، 132؛ بریتانیکا، I/814؛ «فرهنگ»، VII/12؛ موکرجی، 220,230).

آگاهی درستی از تاریخ پیش از اسلام ناحیهٔ بریلی در دست نیست، اما آثار به دست آمده در این ناحیه نشان از قدمت آن دارد. منطقه‌ای که بریلی نیز در آن واقع است، در ۵۹۰ق/۱۱۹۴م به تصرف مسلمانان درآمد و نخستین سنگ بنای شهر در ۹۴۴ق/۱۵۳۷م نهاده شد. نخستین بار در *آیین اکبری* از بریلی به عنوان یکی از محال سرکار بدائون یاد شده است. این شهر تا دورهٔ شاهجهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م) اهمیت چندانی نداشت، اما پس از کاهش اهمیت بدائون، به عنوان مرکز ناحیه انتخاب شد و گسترش یافت. در ۱۰۶۷ق/۱۶۵۷م شهری جدید در کنار شهر قدیم ساخته شد. پس از مرگ اورنگ زیب (۱۱۱۸ق/۱۷۰۶م) به سبب ضعف حکومت مرکزی شورشهایی در بریلی رخ داد و سرانجام روهیله‌ها در آنجا به قدرت رسیدند. در ۱۱۸۸ق/۱۷۷۴م نوابان اَوَدْه با یاری انگلیسیها، بریلی را تصرف کردند و در ۱۲۱۶ق/۱۸۰۱م، این ناحیه به حکومت استعماری انگلیس واگذار گردید (*بریتانیکا*، همانجا؛ ابوالفضل، ۱/۳۶۹، ۵۲۱؛ «فرهنگ»، VII/3-4, 13).

بریلی از مراکز مهم شورش سال ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م برضد نیروهای

1. EI¹. 2. «Catalogue» 3. «About...» 4. «Contact» 5. «Present...» 6. Bareilly/Bareli 7. *The Imperial...* 8. *An Atlas...*

استعمـاری انگلیس درهند بود و محمد بخت خـان یکی از رهبـران شورشیان بریلی به ریاست حکومت موقت انتخاب شد (اسپیر، 206؛ بال، I/175-178).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ نیز:
An Atlas of India, Delhi, 1990; Ball, Ch., *The History of the Indian Mutiny*, New Delhi, 1981; *Britannica*, 1978; EI[2]; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Mukerji, A. B, «The Muslim Population of Uttar Pradesh, India: a Spatial Interpretation», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1973, vol. XLVII, no.1; Spear, P., *Twilight of the Mughuls*, New Delhi, 1969.

مجید سبعی

بُرَیمی، واحه‌ای در جنوب شرقی شبه جزیرۀ عربستان، در مرز مشترک ابوظبی و عُمان و نیز شهری مهم در این سرزمین. این واحه حدود ۵۴ کمـ۲ وسعت دارد (EI[2]) که میان عمان و ابوظبی تقسیم شده است. بخشی که به ابوظبی تعلق دارد، امروزه العین نامیده می‌شود و یکی از مهم‌ترین مناطق امارات متحدۀ عربی است که نخستین دانشگاه امارات نیز در آن ساخته شده است (زحلان، 121). جمعیت این شهر پس از استقلال امارات متحدۀ عربی رشد چشمگیری داشته، چنانکه در ۱۳۷۴ش/۱۹۹۵م بالغ بر ۲۲۶ هزار نفر بوده که در ۱۳۸۱ش/۲۰۰۲م به ۲۹۴٬۷۰۰ نفر رسیده است («فرهنگ...»[1]، npn.).

تا پیش از سده‌های ۱۳ و ۱۴ق/۱۹ و ۲۰م این ناحیه توآم[2] خوانده می‌شد و پس از آن، نام بریمی به خود گرفت (ریسو، 187). در دورۀ پیش از اسلام، توآم ناحیه‌ای شناخته شده بود و به سبب شرایط مناسب محیطی مورد توجه قبایل ازدی واقع شد؛ چنانکه برای اقامت، از یمن به آن نواحی مهاجرت می‌کردند (هرد بی، 47). توآم بر سر راه حجاز به عمـان قرار داشتـه، و در ۸ق/۶۲۹م عمـرو بـن عاص، فرستـادۀ پیامبر(ص)، برای دعوت حاکم ایرانی باطنه به اسلام، از این ناحیه عبور کرده است (فیلیپس، 163).

جغرافی‌نویسان مسلمان در آثار خود از ۳ ناحیه به نام توآم در شبه جزیرۀ عربستان نام برده‌اند (نک: یاقوت، *المشترک*، ۸۴). یکی از آنها واقع در قسمت ساحلی عمان، همان بریمی امروزی است و دیگری در بحرین قرار داشته که مرواریدهای آن معروف بوده است و معمولاً این دو با یکدیگر خلط می‌شده‌اند (نک: همو، *بلدان*، ۸۸۷/۱).

اطلاعات تاریخی دربارۀ واحۀ بریمی بسیار اندک است. در ۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م این واحه در قلمرو سلطان‌نشین عمان بود و والی آنجا از جانب ناصر بن مرشد، سلطان وقت عمان، منصوب شده بود (نک: فیلیپس، همانجا). در اوایل سدۀ ۱۲ق/۱۸م گروههایی از قبیلۀ نعیم از یمن و حاشیه‌های جنوبی ربـع‌الخالی به بریمی مهاجـرت کردند. در ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م حاکمان سعودی با سپاهی ۷۰۰ نفری از نجدیان، به فرماندهی فردی نوبه‌ای تبار به نام حارق، بریمی را به تصرف درآوردند. ایشان پس از تصرف این ناحیه، دژی در آنجا ساختند که خرابه‌های آن تا به امروز باقی است. این دژ پایگاهی برای تاخت و تاز بیشتر وهابیان به نواحی داخلی عمان شد (هرد بی، 47-48؛ فیلیپس، 163-165). در ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م سلطان مسقط به کمک قبیلۀ نعیم، پایگاه وهابیان مستقر در بریمی را به تصرف درآورد و بار دیگر حاکمیت خود را با انتصاب والی در این منطقه تثبیت کرد (هرد بی، 60).

در اواسط سدۀ ۱۴ق/۲۰م سعودیها درصدد برآمدند تا طوایف ساکن بریمی را از تابعیت سلطان عمان و حاکم ابوظبی خارج کنند. ایشان با وعده و وعیدهایی آنها را به پذیرفتن تابعیت خود تشویق می‌کردند (فیلیپس، 170). سرانجام، سعودیها با استقرار نیروهای نظامی خود در حماسه ــ یکی از منطقه‌های مهم واحۀ بریمی ــ سعی در تصرف آن داشتند. سلطان عمان و امیر ابوظبی که تا ۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م بر سر حاکمیت خود بر بریمی مناقشه داشتند، برضد سعودیها با یکدیگر متحد شدند و محل استقرار نیروهای آنان را به محاصرۀ خود درآوردند (همو، 171). دولت انگلستان، سلطان عمان و امیر ابوظبی را از توسل به زور بر حذر داشت و پیشنهاد طرح دعوی در دادگاه بین‌المللی را عنوان کرد (گراتس، 17). عمان و ابوظبی، انگلستان را به نمایندگی از سوی خود به دادگاه بین‌المللی که در تیرماه ۱۳۳۳/ژوئیۀ ۱۹۵۴، برای حل اختلافات ارضی تشکیل شده بود، معرفی کردند؛ اما این دادگاه در سپتامبر ۱۹۵۵ نافرجام ماند و سرانجام، بدون در نظر گرفتن ادعای سعودیها، واحۀ بریمی میان دو کشور عمان و ابوظبی تقسیم شد و ۳ روستا از روستاهای آن به عمـان و ۶ روستای دیگـر به ابوظبی واگذار گردید (هاولی، 190-191؛ آنتونی، 147-148).

مآخذ: یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ نیز:
Anthony, J. D., *Arab States of the Lower Gulf: People, Politics, Petroleum*, Washington, 1975; EI[2]; Graz, L., *The Omanis Sentinels of the Gulf*, London, 1982; Hawley, D., *The Trucial States*, London, 1970; Heard - Bey, F., *From Trucial States to United Arab Emirates*, London, 1984; Phillips, W., *Oman*, Beirut, 1971; Risso, P., *Oman & Muscat an Early Modern History*, London, 1986; «The World Gazetteer», www.world-gazetteer.com/fr/fr-ae.htm; Zahlan, R. S., *The Making of the Modern Gulf States...*, London etc., 1989.

شهرزاد نجفی

بُزاخه، چاهی در سرزمین نجد متعلق به قبیلۀ طی یا بنی اسد که به‌سبب رویدادهای تاریخی شهرت و اهمیت یافته است.

جغرافی‌نگاران مسلمان دربارۀ موقعیت درست این محل اطلاع دقیقی نداده‌اند، چنانکه برخی آن را ریگزاری در راه کوفه دانسته‌اند (نک: یاقوت، ۶۰۱/۱؛ ابوعبید، ۲۴۶/۱-۲۴۷؛ همدانی، ۲۹۹)؛ اما از گزارشهای تاریخی چنین بر می‌آید که بزاخه به ناحیه‌ای وسیع‌تر اطلاق می‌شده است. همین مآخذ از دو رویداد مهم با عنوان «یوم بزاخه» یاد کرده‌اند. نخستین آنها، جنگ و غارت بزرگی است که پیش از اسلام در این محل به وقوع پیوسته است (ابوعبیده، ۵۶۳/۲؛ قلقشندی، ۴۱۵)، و رویداد دیگر، پیروزی خالدبن ولید بر پیامبر دروغین طُلَیحَة بن خُوَیلِد است. طلیحه که به گفتۀ ابن خلدون از کاهنان دورۀ جاهلی بود (۲(۴)/۸۶۹-۸۷۰)، در آغاز در شمار فرستادگان قبایل عرب نزد پیامبر(ص)

1. «The World...»   2. Tu'âm

بود و اسلام آورد، ولی پس از آن مرتد شد و ادعای نبوت کرد (طبری، ۳/۵۶-۳؛ مقدسی، ۴/۱۵۷-۱۵۸). پیامبر (ص) سپاهی را به فرماندهی ضرار بن اَزوَر به جنگ با وی فرستاد (طبری، ۳/۲۵۶-۲۵۷)، اما درست هنگامی که ضرار در آستانهٔ پیروزی بود، خبر فوت پیامبر (ص) اوضاع را دگرگون کرد. در نتیجه، ضرار به مدینه بازگشت و سپاهیانش پراکنده شدند؛ قبیله‌های، فَزاره، غَطَفان و هَوازِن نیز بر طلیحه گردآمدند، هر چند پیش از آن نیز قبیلهٔ طی و نیز برخی از افراد قبیلهٔ بنی اسد به او گرویده بودند (طبری، ۳/۲۵۷؛ نیز نک: ابن خلدون، همانجا؛ ابن اثیر، ۲/۳۴۶). طلیحه چون کارش بالا گرفت، سپاهی نیرومند فراهم ساخت که تنها ۷۰۰ تن از مردان قبیلهٔ بنی‌فزاره (همو، ۲/۳۴۷) در آن بودند و سپس در بزاخه فرود آمد (خلیفه، ۱/۸۲؛ ابن اثیر، ۲/۳۴۶-۳۴۷). ابوبکر که در آن هنگام در ذوالقَصّه (در نزدیکی مدینه) سرگرم مبارزه با مرتدان و یاغیان بود، شاید قصد داشت که خود به جنگ باطلیحه رود، اما ظاهراً به دلیل آشفتگی اوضاع منصرف شد. پس خالدبن ولید را به فرماندهی بیش از ۴ هزار نفر (مقدسی، ۴/۱۵۷) به سوی طلیحه فرستاد و به خالد توصیه کرد که نبرد با یاغیان را از طی آغاز کند (ابن اثیر، ۲/۳۴۶-۳) و برای آنکه در دل دشمن هراس بیفکند، چنین وانمود کرد که خود نیز قصد پیوستن به خالد را دارد (همانجا؛ طبری، ۳/۲۵۳).

خالد پیش از رسیدن به بزاخه دو تن از فرماندهانش عُکاشة بن مِحصَن و ثابت بن اَقرم را به عنوان پیش قراول به بزاخه فرستاد، اما هر دو آنها به دست سپاهیان طلیحه کشته شدند (همو، ۳/۲۵۴؛ ابن اثیر، ۲/۳۴۷-۳۴۸؛ مقدسی، ۴/۱۰۴؛ ابن سعد، ۳(۱)/۶۴، ۳(۲)/۳۶). در بزاخه جنگ سختی میان سپاهیان طلیحه و خالد درگرفت و طلیحه که تا آن هنگام از ساده‌دلی برخی اعراب بدوی بهره برده بود، در آستانهٔ شکست به همراه همسر خویش از معرکه گریخت و به شام رفت (طبری، ۳/۲۵۶؛ ابن اثیر، ۲/۳۴۸؛ ابن اعثم، ۱/۱۳-۱۴). برخی قبایل عرب که در انتظار پایان کار بودند، متفرق شدند و خالد دو تن از یاران نزدیک طلیحه، عُیَینة بن حِصن و قُرّة بن هُبَیره را اسیر کرد و نزد ابوبکر فرستاد. ابوبکر از ریختن خون آنها درگذشت (خلیفه، همانجا)، اما خالد برخی از مرتدان را به سختی مجازات کرد (نک: ابن اثیر، همانجا). شاید دلیل پشیمانی ابوبکر در پایان کار از فرستادن خالد همین بوده باشد (نک: یعقوبی، ۲/۱۳۷). طلیحه بعدها اسلام آورد و در زمان خلیفهٔ دوم به مدینه بازگشت و با وی بیعت کرد (ابن اثیر، همانجا؛ ابن اعثم، ۱/۱۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخائو، لیدن، ۱۳۲۲ق؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابوعبیده، معمر، *ایام العرب قبل الاسلام*، به کوشش عادل جاسم بیاتی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ قلقشندی، احمد، *نهایة الارب*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۷م؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م.

محمد سیدی

بَزّار، ابوبکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق عَتَکی (د ۲۹۲ق/۹۰۵م)، محدث بصری و از قدیم‌ترین مسند نویسان. ابن ناصر الدین واژهٔ بزار را بر اساس لغت بغدادیان، به گیرندهٔ روغن دانهٔ کتان معنی‌کرده است (۱/۴۸۴). نسبت عتکی، به سبب انتساب وی به قبیلهٔ عتیک ازد است (سمعانی، ۹/۲۲۷). ذهبی حدود سال ۲۱۰ق/۸۲۵م را زمان تولد وی دانسته است (*سیر*...، ۱۳/۵۵۵).

بزار در یکی از مهم‌ترین مقاطع تاریخ تدوین حدیث پا به عرصهٔ وجود نهاد و این زمانی است که مدونه‌هایی حدیثی همچون صحاح سته، مسانید و سنن گوناگون به وجود آمده، یا در حال شکل‌گیری بود. زیست او در محیط علمی بصره ــ که یکی از مهم‌ترین مدرسه‌های حدیثی زمان را در خود جای داده بود ــ وی را از همان کودکی به درس مشایخ بزرگ آن روزگار کشاند. او افزون بر بصره، در کوفه، واسط و بغداد به دانش اندوزی پرداخت و در درس بسیاری از مشایخ زمان حضور یافت. شاخص‌ترین شیخ وی در دورهٔ آموزش که بزار از او روایت کرده، بخاری، صاحب صحیح است (نک: بزار، ۳/۲۴۵، جم). جای شگفتی است که بیشتر منابع شرح حال او بدین مطلب اشاره‌ای نکرده‌اند. افزون بر بخاری، نام شمار فراوانی از استادان او را می‌توان در منابع گوناگون و نیز اثر خود وی، مسند یافت که از آن جمله‌اند: ابوخالد هُدبة بن خالد بصری (د ۲۳۵ق)، عبدالواحدبن غیاث بصری (د پیش از ۲۴۰ق)، بشر بن معاذ بصری (د پس از ۲۴۰ق)، احمد بن بکار (د۲۴۴ق)، احمدبن عبدهٔ ضبی (د ۲۴۵ق)، حسن بن خلف واسطی (د۲۴۶ق)، سَلَمة بن شَبیب نیشابوری مکی (د ۲۴۷ق)، ابوکُرَیب کوفی (د ۲۴۸ق) و محمد بن بشار بصری (د ۲۵۲ق) (نک: زین الله، مقدمه بر مسند، ۱۱-۱۲). ابونعیم اصفهانی نیز استادان او در اصفهان را نام برده است (۱/۱۰۵). به‌هر روی، با در نظر گرفتن تاریخ درگذشت مشایخ او، چنین می‌نماید که دورهٔ دانش اندوزی وی را باید نیمهٔ سدهٔ ۳ق تخمین زد.

بر خلاف آنچه تصور می‌شود که بزار به طور طبیعی می‌باید در درس بسیاری از نام آوران حدیثی زمان خود حضور، یا دست کم با آنان ارتباط داشته باشد، اما حق آن است که گفته شود بجز بخاری، تقریباً بیشتر استادان و مشایخ روایی بزار کسانی هستند که نه تنها چندان شهرت بسزایی ندارند، بلکه در برخی موارد نام آنها را باید در شمار «مجاهیل» آورد که گاه یافتن شرح حالی از آنها دشوار است (نک: ابوذر، ۱/۱۷-۱۸). در هر حال، بزار برای آموزش حدیث، سفرهای بسیاری به مکه، شام، مصر و نیز اصفهان داشته است (سیوطی، *طبقات*...، ۲۸۹؛ ذهبی، *تاریخ*...، ۵۹). ابوالشیخ به دو بار سفر وی به اصفهان اشاره کرده، و دومین بار را در ۲۸۶ق ذکر کرده است (*طبقات*...، ۳/۳۸۶). بنا بر نقلی، وی مدتی هم در نیشابور به سر می‌برده، و از آنجا به مکه رفته بوده است (نک: سبکی، ۳/۷۲)، اما در منابع شرح حال وی، و تواریخ محلی، مطلبی که نشان از این سفر داشته باشد، دیده نشد.

در نگاهی کلی و گذرا به دیدگاههای رجالیان دربارهٔ بزار باید گفت

که غالباً او را ثقه، صدوق و حافظ دانسته، و برخی او را پس از ابن مدینی، داناترین کس در حدیث یاد کرده‌اند (ابوالشیخ، همانجا؛ ذهبی، *میزان*...، ۱۲۴/۱؛ خطیب، ۳۳۴/۴؛ سمعانی، ۱۹۵/۲)، اما برخی دیگر که در رأس ایشان دارقطنی قرار دارد، به اعتماد بیش از اندازهٔ بزار به حافظه اشاره کرده، و گفته‌اند که وی به همین سبب در اسانید و متن روایات، بسیار دچار خلط شده است. اشاره به تدریس وی در مصر نیز که بدون هیچ کتابی صورت می‌گرفته، بیانگر این معنی است (خطیب، ۳۳۵/۴؛ سمعانی، همانجا؛ ذهبی، *تذکرة*...، ۶۵۴/۲). همچنین برخی به روایاتی واهی از وی نیز اشاره کرده‌اند (ذهبی، سیر، ۵۵۷/۱۳).

گرچه بیشترِ مشایخ بزار از شهرت اندکی برخوردارند، اما در میان شاگردان و راویان او، نام برخی از بزرگان تاریخ حدیث مشاهده می‌شود که ابوالقاسم طبرانی و ابوالشیخ اصفهانی از این دستند (طبرانی، ۸۳/۱۰، ۱۴۰؛ ابوالشیخ، *اخلاق*...، ۳۷، ۹۸). از دیگر شاگردان وی باید به کسانی چون ابوبکر احمد بن جعفر خُتَّلی، عبدالباقی بن قانع، احمد بن جعفر سمسار، محمد بن عباس بن نَجیح، محمد بن عبدالله بن مَشاد قاری، عبدالرحمان بن محمد بن جعفر کسایی و ابومحمد قاسم بن ثابت عوفی سرقسطی اشاره کرد (نک: ذهبی، همان، ۵۵۵/۱۳؛ خطیب، ۳۳۴/۴؛ مقری، ۴۹/۲). گفتنی است که طبری در کتابهای *تاریخ* (۳۵۴/۱) و *تفسیر* (۳۰/۱۹) خود، از بزار روایت کرده است.

اگر چه نام بزار به عنوان یکی از حلقه‌های روایی در آثار سده‌های ۲ و ۳ق باقی است و در شمار محدثان توانا قرار دارد، سبب اصلی اشتهار او، تألیف کتاب مسند است. گردآوری حدیث، تدوین و تبویب آن که اندکی پیش از زمان بزار آغاز گردیده بود، در عصر وی به اوج خود رسید و بسیاری کسان در این زمینه گام برمی‌داشتند. در این میان، مسند بزار یکی از مهم‌ترین آثار در این زمینه است. این کتاب همچون معمولِ مسانید، بر اساس صحابه ترتیب یافته، و مؤلف در آغاز به ذکر مسانید «عشرهٔ مبشره»، و سپس مسانید دیگر صحابه پرداخته است. او در این اثر با یادکرد کامل اسانید، به متون احادیث و نیز به «علل» آنها پرداخته، و همچـون یک رجالی به جرح و تعدیـل اسانیـد همت گماشتـه است (زین‌الله، مقدمه بر *العلل*، ۱۱۷-۱۱۸). گفتنی است که در منابع به دو مسند (کبیر و صغیر) از بزار اشاره شده است (مثلاً نک: کتانی، ۶۸) که اطلاق مسند بزار، در منابع، اشاره به مسند کبیر اوست.

از مباحث اصلی در مسند بزار، توجه مؤلف به مبحث تعلیل در آثار و احادیث است. بررسی متن یا سند حدیثی به ظاهر درست، برای یافتن و نمایاندن نشانه‌هایی از خلل که صحت آن حدیث را خدشه دار می‌کند (نک: سخاوی، ۲۲۴/۱ بب؛ سیوطی، *تدریب*...، ۲۵۲/۱-۲۵۸)، نیازمند دارا بودن دانشی ژرف، در بخشهای گوناگون علم حدیث از جمله رجال و متون روایات است؛ و کسانی از بزرگان و پیشگامان تاریخ علم حدیث چون ابن مدینی، احمد بن حنبل، ترمذی، ابن ابی حاتم و دارقطنی در این زمینه قلم زده‌اند. بزار نیز در کنار این مشایخ، به عنوان یکی از متقدمان این علم، در مسند خود به این مبحث دقیق پرداخته است (نک: ابن کثیر، ۶۱؛ سیوطی، همان، ۱۴۰/۱؛ صنعانی، ۲۲۸/۱). چنانکه ابن کثیر (همانجا) اشاره کرده، وجه تمایز این اثر با دیگر مسانید، وجود همین بذل توجه بزار به علل الحدیث است. در اینجا گفتنی است که در میان استادان بزار، ابوبکر احمد بن منصور بن سیّار رَمادی، اثری با نام *المسند الکبیر*، و ابوحفص عمرو بن علی فَلّاس، کتابی با عنوان *العلل* داشته‌اند (نک: ابن حجر، *تهذیب*...، ۸۱/۸؛ ذهبی، سیر، ۳۹۰/۱۲).

بزار در مسند خود، پس از بیان سند و متن هر حدیث، سند آن را بررسی کرده، و همچون یک رجالی به جرح و تعدیل پرداخته است (نک: ابن حجر، *مختصر*...، ۶۰/۱، ۶۱، ۹۵، ۱۸۲، جم)؛ و همین امر سبب گشته است تا این اثر، مجموعه‌ای از انبوهی اطلاعات رجالی گردد (نک: همو، *تهذیب*، ۱۷۴/۲، *لسان*...، ۶۱/۱). مسند بزار از زمان مؤلف، توجه بسیاری از بزرگان حدیث را به خود جلب کرد و شماری از ایشان در آثار خود از آن بهره‌مند گشتند (نک: مثلاً نک: سیوطی، *مسند*...، ۱۲۵، ۱۵۱، جم؛ ابن قیم، ۱۷۲/۱-۱۷۳، ۳۲۵/۵؛ هیثمی، ۸۳، ۲۸۳).

بهره‌مندی، و به ویژه روایت از این اثر، تا چند سده پس از مؤلف نیز وجود داشت و حتیٰ نشانه‌هایی از روایت آن در غرب سرزمینـهای اسلامـی، در مغرب و اندلس، در اختیار است (نک: ابن خیر، ۱۶۵؛ ابن عطیه، ۱۳۱). گفتنی است که بیشترین طرق روایی مسند وی، از سوی شاگرد، و اصلی ترین راوی کتابش، محمد بن ایوب رَقّی صورت گرفته است (نک: همانجاها).

افزون بر آنکه بسیاری کسان در آثار خود از مسند بزار سود جسته‌اند، شماری از بزرگان علم حدیث نیز بر پایهٔ کتاب وی، آثاری تألیف نموده‌اند که مهم‌ترین آنها اینهاست: *کشف الاستار عن زوائد مسند البزار*، اثر هیثمی که مؤلف به تجرید «زوائد» اسانید (افزون یابی در سند) در مسند بزار پرداخته است؛ *مختصر زوائد مسند البزار* که اختصاری از ابن حجر است (نک: مآخذ).

بزار افزون بر مسند، آثار دیگری نیز تألیف نموده است که *کتاب الصلاة علی النبی (ص)*، از آن جمله است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ حسین چلبی در بورسه نگهداری می‌شود (نک: GAS, I/162)؛ نیز *الاشربة و تحریم المسکر*، که این کتاب هم به روایت شاگردش، رقی به ابن خیر اشبیلی رسیده، و او با نشان دادن سلسلهٔ اسنادی، به روایت آن اشاره کرده است (نک: ۳۲۷/۱-۳۲۸)؛ *الامالی*، که آشکارا آن را اثری مجزا از مسند نام برده‌اند (ذهبی، *میزان*، ۳۲۰/۲؛ زیلعی، ۴۹۲)؛ جزئی حدیثی با نام *معرفة من یترک حدیثه او یقبل* که سخاوی از آن یاد کرده است (۱۸۰/۱). همچنین گفتنی است که کحاله، کتابی به نام *شرح موطأ مالک* به بزار نسبت داده است (۳۶/۲؛ قس: ذهبی، سیر، ۸۶/۸).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ همو، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *مختصر زوائد مسند البزار*، به کوشش صبری ابوذر، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ ابن عطیه، عبدالحق، *فهرس*، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *زاد المعاد*، به کوشش

شعیب ارنؤوط و عبدالقادر ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *الباعث الحثیث*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن ناصرالدین، محمد، *توضیح المشتبه*، به کوشش محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۳م؛ ابوذر، صبری، مقدمه بر *مختصر الزوائد* (نک‍: هم‍، ابن‌حجر)؛ ابوالشیخ، عبدالله، *اخلاق النبی و آدابه*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ همو، *طبقات المحدثین باصبهان*، به کوشش عبدالغفور عبدالحق حسین بلوشی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱م؛ بزار، احمد، *مسند*، به کوشش محفوظ الرحمان زین الله، بیروت/مدینه، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث ۲۹۱-۳۰۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ همو، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ زیلعی، عبدالله، *نصب الرایة لاحادیث الهدایة*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ زین الله، محفوظ الرحمان، مقدمه بر *العلل* دارقطنی، ریاض، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، مقدمه بر *مسند* (نک‍: هم‍، بزار)؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سخاوی، محمد، *فتح المغیث*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ سیوطی، *تدریب الراوی*، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *مسند علی بن ابی‌طالب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ صنعانی، محمد، *توضیح الافکار*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، مدینه، مکتبة السلفیه؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بیروت، ۱۴۰۰-۱۴۰۶ق/۱۹۸۰-۱۹۸۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۶۳م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، دمشق، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۶م؛ هیثمی، علی، *مجمع الزوائد*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ نیز: GAS.

فرامرز حاج منوچهری

بُرّاعه، نک‍: بطنان.

بِرّتا، نک‍: دیدو.

بُزچَلّو، یا بوزچلو، گروهی از طوایف ترک‌زبان ساکن در آذربایجان غربی و معروف به قاراپاپاق (یا قراپاپاخ) که در اوایل عهد صفویه به بخش وَفس اراک کوچانده شدند و در دهستانی که بزچلو نامیده شد، اقامت گزیدند.

خاستگاه قومی و پراکندگی: بزچلوها را از ترکمانان حلب به شمار آورده‌اند (سومر، ۶۶). در زمان صفویان، بخشی از بزچلوها را از نواحی غرب ایران به شمال غربی اراک و شرق همدان کوچاندند و در میان نواحی کمیجان، نوبران، فامنین و قهاوند سکنیٰ دادند. اکنون این مناطق به نام این طایفه، بزچلو نامیده می‌شوند (رضوی، ۱۴-۱۵؛ افشاری، ۱، جم‍). در اواخر حکومت صفویان بزچلوها را دوباره به نواحی تفلیس، آقسطفا[1] و سرحد گرجستان کوچاندند و در لوری، پنبک و آقچه مستقر ساختند (باکیخانف، ۱۷۳؛ اُتِن، 78؛ افشاری، ۱-۲).

به گزارش حسینی استرابادی (ص ۲۵۸)، در شوال ۱۰۴۸/فوریهٔ ۱۶۳۹، عیسیٰ‌خان بزچلو به حکومت نواحی لوری، پنبک و آقچهٔ گرجستان درآمد (نیز نک‍: محمدمعصوم، ۲۷۹). این نواحی در سازمان اداری صفویان تابع بیگلربیگی قراباغ بود (نصیری، ۸۰؛ میرزا سمیعا، ۷۷). در زمان عباس میرزا قاجار (۱۲۰۳-۱۲۴۹ق)، بزچلوها که به قراپاپاق معروف شده بودند، در روستاهای پیرامون دریاچهٔ اورمیه، در منطقهٔ سلدوز استقرار یافتند (معصومی، ۵۸۴ - ۵۸۵). امروزه روستایی از بخش مرحمت‌آباد شهرستان میاندوآب به نام آنها قره‌پاپاخ نامیده می‌شود (جعفری، ۹۱۱).

پیشینهٔ تاریخی: به گزارش منابع مختلف، بزچلوها همواره در وقایع تاریخی از جنگجویان دلیر به شمار می‌رفته‌اند. اسکندربیک در شرح وقایع سال ۹۱۶ق به بریدن سر شیبک‌خان ازبک توسط عزیزآقا بزچلو، معروف به آدی بهادر و بُردن سر برای شاه اسماعیل اشاره می‌کند (۳۸/۱؛ نیز نک‍: *جهانگشای ...*، ۳۸۰). به گزارش منجم یزدی (ص ۱۶۰-۱۶۱)، سلطان علی بیک یوزباشیِ بزچلو یکی از فرماندهان سپاه شاه عباس در جنگ با ملک جهانگیر حاکم کجور بوده است. در سلطنت فتحعلی شاه قاجار، در دورهٔ اول (۱۲۱۸- ۱۲۲۸ق) و دوم (۱۲۴۱-۱۲۴۳ق) جنگهای ایران و روس که منجر به انعقاد عهدنامه‌های گلستان و ترکمان‌چای شد، بزچلوها به سرکردگی تقی بیک بزچلو (قس: افشار، ۳۸۸: نقی‌خان)، همراه عباس میرزا بودند و دلاوریهای بسیاری از خود نشان دادند. عباس میرزا گزارشهایی از بی‌باکیهای بزچلوها در این جنگها را به فتحعلی‌شاه داد (مفتون، ۲۱۹-۲۲۰؛ سپهر، ۱۶۰/۱، ۱۹۴، ۲۱۷؛ معصومی، ۵۸۳؛ دهقان، ۶۲). در همان زمان، به دستور عباس میرزا، حسین خان، بیگلربیگی ایروان تقی بیک بزچلو را به لقب خانی مفتخر کرد و قریهٔ شلّو در ایروان را در اختیار او و طایفه‌اش قرار داد. متعاقب آن بزچلوها خاک روسیه را ترک کردند و از گرجستان به ایروان، و گروهی نیز به ترکیه کوچیدند (ابن، معصومی، دهقان، همانجاها؛ رضوی، ۲۰-۲۲).

در زمان کوچ گروهی از بزچلوها که به ترکیهٔ عثمانی و به نواحی وان، قارص و شورگل مهاجرت کرده بودند، به سبب تن پوش محلی گرجی و بر سر داشتن کلاه سیاه در میان مردم آن مناطق به قراپاپاق معروف شدند (ابن، همانجا؛ رضوی، ۲۱؛ معصومی، همانجا؛ افشاری، ۲-۳).

در حوادث تاریخی دوران محمدشاه (سل‍ ۱۲۵۰-۱۲۶۴ق/۱۸۳۴-۱۸۴۸م) و ناصرالدین شاه قاجار (سل‍ ۱۲۶۴-۱۳۱۳ق/۱۸۴۸-۱۸۹۶م) نیز به تنی چند از بزرگان و سران بزچلو و شرکت فوج بزچلو با ۸۰۰ تن در جنگهای هرات، به فرماندهی محمدخان سرتیپ بزچلو اشاره شده است (نک‍: سپهر، ۲۸۴/۳؛ ناصرالدین شاه، ۱۱۱؛ اعتمادالسلطنه، ۲۳۸۳/۴). این گروه پس از دو سال اقامت در ترکیه، از آنجا به ایروان بازگشتند و در مناطق قره‌بلاغ، در دو فرسنگی ایروان، درهٔ چیچک، آباران و گوگچه اقامت گزیدند (معصومی، ۵۸۳ - ۵۸۵؛ افشاری،

1. Akstafa

همانجا). ۱۲ سال پس از عهدنامهٔ گلستان در ۱۲۴۰ق/۱۸۲۵م، گوگجه، محل استقرار تقی‌خان و قاراپاپاقها به تصرف روسها درآمد. سرانجام آنان به دستور عباس میرزا در منطقهٔ سلدوز، در ۱۱ کیلومتری غرب دریاچهٔ اورمیه ساکن شدند و قبالهٔ ده بزرگ نقده (شهرستان نقدهٔ کنونی) در ۱۲۴۵ق به تقی‌خان بزچلو اعطا شد (معصومی، ۵۸۴ـ۵۸۵، ۵۹۰؛ افشاری، همانجا). قاراپاپاقها همچنان تا اواخر سلطنت قاجار به همکاری خود با حکومت ایران و شرکت در جنگها برضد دشمنان این سرزمین ادامه دادند (برای اطلاع از مشارکت این طایفه در نبردهای مختلف، نک: سپهر، ۲۵۸/۳، ۲۶۱؛ افشار، ۳۸۲، ۳۸۸، ۵۰۴ـ۵۰۵، ۵۱۶؛ افشاری، جم).

پس از مرگ تقی خان، ۴ پسر او به نامهای مهدی خان، کاظم خان، حسن خان و اسکندرخان به ترتیب تا ۱۳۳۹ق به فرمان محمدشاه‌قاجار در سمتهای مختلف حکومتی خدمت کردند (همو، ۶). طبق آخرین تحقیقات میدانی در ۱۳۴۳ش ریاست ایل قاراپاپاق با امیر فلاح بوده که در اورمیه به سر می‌برده است (همو، ۹). در زمان رضاشاه پهلوی (سل ۱۳۰۴ـ۱۳۲۰ش) با وجود قدرت خوانین قاراپاپاق، سازمان سیاسی آنها از هم فروپاشید (همانجا). پس از اختلاف میان سران جمهوری کردستان و دولت خودساختهٔ آذربایجان ایران بر سر نواحی سلماس، اورمیه و سلدوز در ۱۳۲۴ش منطقهٔ سلدوز به کردستان واگذار گردید، و نقی‌خان بزچلو، یکی از سران وقت قاراپاپاق که به دموکراتهای کردستان پیوسته بود، ادارهٔ امور اورمیه را به دست گرفت (رضوی، ۲۱۹؛ دهقان، ۷۱۰).

سازمان ایلی: قاراپاپاق دارای ۸ طایفه است: ترکاون، جان احمدلو، چاخرلو، عرب لو، اولاشلو، سارال، شمس‌الدین لو و قزاق. طایفهٔ قزاق گروهی از قزاقهای قزاقستان بودند که به هنگام کوچهای اجباری در زمان جنگهای ایران و روس به قاراپاپاقها پیوستند (رضوی، ۶۰؛ افشاری، همانجا).

سرپرستی در میان طوایف قاراپاپاق موروثی بود. سرپرستهای هر طایفه از خاندانی مشخص در همان طایفه، و رؤسای کل طوایف قاراپاپاق بیشتر از طایفهٔ بزرگ و مهم ترکاون بودند. طوایف قاراپاپاق در آبادیها و روستاهای شهرستان نقده، در استان آذربایجان غربی و آبادیهای شهرستان اردبیل، در استان اردبیل پراکنده‌اند (همانجا).

جمعیت و مذهب: به گزارش آکینر جمعیت قاراپاپاقهای ساکن روسیه در ۱۹۲۶م/۱۳۰۵ش، ۶٬۳۱۶ نفر و قاراپاپاقهای ایران و ترکیه به ترتیب ۲۰ هزار و ۴۰ هزار نفر بودند (ص 255). شمار جمعیت هر یک از طوایف قاراپاپاق را گروه پژوهشگران فرهنگ عامه در گزارش سال ۱۳۴۳ش به ترتیب ترکاون ۹ هزار نفر، جان احمدلو ۵ هزار، چاخرلو ۳٬۵۰۰، شمس‌الدین لو ۳٬۲۰۰، اولاشلو ۶۵۰، سارال ۶۰۰، و قزاقها و عرب‌لوها به ترتیب ۲۰۰ و ۳۰۰ نفر داده است (افشاری، ۱۷). طبق سرشماری عشایر کوچندهٔ آذربایجان در ۱۳۷۷ش، جمعیت کوچندگان قاراپاپاق ۳۵۴ نفر گزارش شده است (*سرشماری...*، ۱۹).

مذهب قراپاپاقها را برخی شیعه (زنگنه، ۲۰۸؛ رضوی، ۵۹؛ افشاری، همانجا)، و برخی دیگر بیشتر آنها را سنی (آکینر، 245)، و کسانی هم افراد خاندان رؤسای آنها را شیعه، و مردم دیگر طایفه‌ها را سنی دانسته‌اند (رضوی، همانجا). قزاقها همه سنی حنفی هستند (آکینر، 301؛ رضوی، ۶۰).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآةالبلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ افشار محمودلو، عبدالرشید، *تاریخ افشار*، اورمیه، ۱۳۴۶ش؛ افشاری، مشیت الحق، *ایل قراپاپاخ* (تحقیقات میدانی گروه پژوهشگران ادارهٔ فرهنگ عامه، یادداشتهای دست‌نویس)، ۱۳۴۳ش؛ باکیخانف، عباسقلی آقا، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جهانگشای خاقان*، به کوشش اللّه‌دتا مضطر، اسلام‌آباد، ۱۳۶۴ش؛ حسینی استرابادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دهقان، علی، *سرزمین زردشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رضوی، مهدی، *ایل قاراپاپاق*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ زنگنه، مظفر، *دودمان آریایی، کرد و کردستان*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش جهانگیر قائم‌مقامی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *سرشماری اجتماعی، اقتصادی عشایر کوچنده*، ۱۳۷۷ش، نتایج تفصیلی، استان آذربایجان غربی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ سومر، فاروق، *نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعهٔ دولت صفوی*، ترجمهٔ احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ محمدمعصوم اصفهانی، *خلاصة السیر*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ معصومی، غلامرضا، «چند فرمان تاریخی از شاهان قاجار»، *مجموعهٔ سخنرانیهای هفتمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی*، به کوشش محمدرسول دریاگشت، تهران، ۱۳۵۵ش، ج ۳؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین صدری‌افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میرزا سمیعا، *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ناصرالدین شاه، *سفرنامهٔ عراق عجم (بلاد مرکزی ایران)*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نصیری، علینقی، *القاب و مذاهب دورهٔ سلاطین صفوی*، به کوشش یوسف رحیم‌لو، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1983; Aubin, E., *La Perse d'aujourd'hui*, Paris, 1908.

معصومه ابراهیمی

بَزْدَوی، نک: پزدوی.

بُزُرگْ اُمید، کیا، دومین رهبر دعوت و دولت اسماعیلیهٔ نزاری در الموت (حک ۵۱۸ـ۵۳۲ق/۱۱۲۴ـ۱۱۳۸م).

بزرگ امید از اهالی رودبار دیلم بود، ولی از اصل و نسب دقیق او اطلاعی در دست نیست. برخلاف نظر برخی از محققان چون یوستی (ص 457, 433, 359-360؛ نیز EI²)، بزرگ امید هیچ نسبت سببی با حکام و امرای محلی مازندران و گیلان نداشته است. این منابع، زندگی و پیوندهای سببی کیابزرگ داعی الی الحق بن هادی (د ح ۵۵۱ق/ ۱۱۵۶م)، یکی از حکمرانان زیدی دیلمان را با بزرگ امید اسماعیلی درهم آمیخته، و مثلاً گفته‌اند خواهر کیابزرگ امید، با هزاراسف بن فخرالدوله نماور، حاکم بادوسپانی رستمدار و رویان ازدواج کرده بود (نک: هاجسن، 117-118)؛ حال آنکه، همسر هزاراسف، خواهر کیابزرگ زیدی بوده است. این کیا بزرگ زیدی که از دست نشاندگان شاه غازی رستم باوندی (نک: ه د، آل باوند) بود و خواهر وی را نیز به

همسری داشت، از دشمنان اسماعیلیه در ایالات پیرامون دریای مازندران به شمار می‌رفت و پسرش کیکاووس (د ۵۶۰ق/۱۱۶۵م) هم در مدت ۳۷ سال حکومت خود با اسماعیلیه کشمکشهای بسیار داشت (برای توضیحات بیشتر، نک: ابن اسفندیار، ۱۱۱؛ اولیاءالله، ۱۲۷-۱۲۹، ۱۳۱؛ مرعشی، ۱۷، ۱۹، ۲۷-۲۸؛ نیز نک: دفتری، «اسماعیلیه...[1]»، 371؛ رابینو، 450-452 ,428-427؛ *ایرانیکا*، III/386).

به هر حال، کیابزرگ امید از داعیان مهم نزاریه در ایران بود، ولی از آغاز کار وی در سازمان دعوت اسماعیلیه نیز اطلاعاتی در دست نیست. به نظر می‌رسد که او از همکاران اولیهٔ حسن صباح بوده، و از سالهای آغازین دولت اسماعیلیهٔ ایران که با تسخیر قلعهٔ الموت در ۴۸۳ق/۱۰۹۰م توسط حسن، و بسط نفوذ نزاریان در منطقهٔ دیلم شروع شد، در خدمت وی بوده است. جوینی، رشیدالدین و ابوالقاسم کاشانی -که هر سه به وقایع نامه‌های رسمی دولت اسماعیلیهٔ نزاری در ایران از جمله کتاب بزرگ امید در تاریخ وقایع حکومت بزرگ امید، و دیگر اسناد نزاری که اکنون برجای نمانده‌اند، دسترسی داشته‌اند و به همین سبب، مهم‌ترین مراجع دربارهٔ تاریخ دولت و دعوت نزاریه در ایران به شمار می‌روند - نخستین‌بار از کیا بزرگ امید در حوادث مربوط به تسخیر قلعهٔ لَمسَر توسط اسماعیلیان نام برده‌اند (جوینی، ۲۰۸/۳-۲۰۹، ۲۱۵؛ رشیدالدین، ۱۱۵-۱۱۶؛ ابوالقاسم، ۱۵۰-۱۵۱).

صاحبان قلعهٔ لمسر، واقع در مغرب الموت در رودبار، چندی پس از آنکه به اطاعتِ حسن صباح درآمدند، پیمان شکستند و خواستند قلعه را به انوشتگین شیرگیر، امیر سلجوقی که از دشمنان اسماعیلیه بود، واگذارند. حسن صباح نیز بزرگ امید و برخی از دیگر داعیان را به تسخیر لمسر گسیل داشت و آنها در ذیقعدهٔ ۴۸۹/نوامبر ۱۰۹۶ آنجا را گرفتند. حسن صباح بلافاصله بزرگ امید را به حکومت لمسر - که بزرگ‌ترین قلعهٔ نزاریه در رودبار بود - منصوب کرد. بزرگ امید با کمک کارگران محلی کوششهای فراوان برای بازسازی لمسر انجام داد و آن را به یکی از مستحکم‌ترین قلعه‌های نزاری، با آب انبارهای پرشمار و عمارات و باغهای زیاد، تبدیل کرد که هنوز بعضی از این استحکامات وجود دارند (همانجاها).

لمسر که قلعهٔ الموت را از جانب ناحیهٔ غربی آن محفوظ می‌داشت، موقعیت و قدرت نظامی نزاریان را در رودبار به میزان قابل توجهی تقویت کرد. از تاریخ تسخیر لمسر، بزرگ امید به مدت ۲۰ سال، تا مرگ حسن صباح، همچنان به عنوان حاکم لمسر باقی ماند و این قلعه پیوسته موقعیت خود را به عنوان مهم‌ترین دژ پس از الموت در شبکهٔ قلاع اسماعیلیه در رودبار حفظ کرد. طی این دورهٔ بحرانی در تاریخ آغازین دولت و دعوت نزاریه که نزاریان همواره موردتهاجم مخالفان قرار داشتند، بزرگ امید در مقابل تمام این حملات، به خصوص یورشهای سپاه سلجوقی به فرماندهی انوشتگین شیرگیر طی سالهای ۵۰۳ - ۵۱۱ق/۱۱۰۹-۱۱۱۸م ایستادگی کرد (ابن اثیر، ۵۲۷/۱۰-۵۲۹؛ جوینی، ۱۹۹/۳، ۲۰۸-۲۰۹؛ ظهیرالدین، ۴۲؛ حسینی، ۷۹، ۸۲).

بزرگ امید نه تنها داعی و فرماندهی قابل بود، بلکه در علم کلام نیز تبحر داشت. در همان سالهای طولانی که لمسر در محاصرهٔ سلجوقیان قرار داشت، وی خود در جلسات مناظره با یکی از علمای اهل سنت که از جانب سلطان محمد سلجوقی گسیل شده بود، شرکت می‌جست و از اصول عقاید اسماعیلیهٔ نزاری دفاع می‌کرد (رشیدالدین، ۱۲۷-۱۳۱؛ ابوالقاسم، ۱۶۲-۱۶۶).

حسن صباح اندکی پیش از مرگ (ربیع‌الآخر ۵۱۸/ژوئن ۱۱۲۴)، کیابزرگ امید را از لمسر به الموت فراخواند و او را به رهبری دعوت و دولت نزاریه منصوب کرد. در همان حال، ۳ نفر دیگر از رؤسای نزاری را به عضویت شورایی که می‌توان آن را یک مجمع مشاوران محسوب کرد، گمارد تا بزرگ امید را در امور دعوت و دولت و جامعهٔ نزاری یاری دهند. این مشاوران عبارت بودند از دهدار ابوعلی اردستانی، داعی با تجربه‌ای که یک بار حسن صباح را از وضع دشواری در الموت رهایی بخشیده بود، حسن آدم قصرانی و کیاباجعفر که فرمانده نیروهای نزاری بود. بلافاصله پس از مرگ حسن صباح، کیابزرگ امید در الموت با عناوین داعی دیلم و حجت امام مستور نزاری، همانند خود حسن، به ریاست دعوت و دولت و جامعهٔ اسماعیلیان نزاری رسید. داعی دهدار ابوعلی اردستانی بلافاصله به دیگر قلاع اسماعیلی رفت و از همهٔ آنها برای بزرگ امید بیعت گرفت. ریاست بزرگ امید بدون هیچ‌گونه مخالفتی از جانب تمامی اسماعیلیان نزاری ایران و شام، موردپذیرش قرار گرفت. مقام حجت امام که همواره از عالی‌ترین مراتب دعوت اسماعیلیه و مهم‌ترین مرجع در غیاب امام نزاری به شمار می‌رفت و نخست به خود حسن صباح اختصاص داشت، اینک به کیا بزرگ امید رسیده، و او حجت امام نزاری بود که از زمان قتل نزار بن مستنصر در ۴۸۸ق/۱۰۹۵م همچنان در استتار مانده بود و حسن صباح و دو جانشین بعدی وی همواره نوید ظهور قریب الوقوع او را می‌دادند.

بزرگ امید مدت ۱۴ سال (۵۱۸-۵۳۲ق/۱۱۲۴-۱۱۳۸م) بر نزاریه ریاست، و بر دولتشان حکومت کرد و طی این مدت در تمام زمینه‌ها سیاستهای حسن صباح را ادامه داد و مانند وی احکام شریعت را نیز به دقت اجرا می‌کرد. وی به رغم تهاجمات جدید سلجوقیان موفق شد موقعیت دولت نزاری را استحکام بخشد و چون خود از اهالی رودبار بود، در آن منطقه نفوذ و موقعیت محلی قابل توجهی داشت.

بزرگ امید از آغاز حکومتش با کشمکشها و دشواریهای بسیار در دیلم و دیگر مناطق حضور نزاریان مواجه شد؛ چنانکه در همان سال نخست ۷۰۰ نفر نزاری در شهر آمِد در دیار بکر قتل عام شدند و در ۵۲۰ق/۱۱۲۶م، سلجوقیان بار دیگر حملات خود را، شاید به قصد آزمودن کفایت او، به قلعه‌ها و دیگر پایگاههای نزاری در رودبار و قهستان از سرگرفتند؛ در حالی که روزگار درازی سلطان سنجر از

---

1. *The Ismāʿīlīs...*

هر گونه اقدام نظامی بر ضد نزاریان خودداری کرده بود و این امر احتمالاً منعکس کنندهٔ نوعی معاهدهٔ صلح میان سلجوقیان و نزاریه بوده است. اما سلطان اکنون قصد مقابله داشت و سپاه بزرگی به سرداری وزیرش، معین‌الدین ابونصر احمد به طُرَیثیث در قهستان و نیز به بیهق و طَرِز در ناحیهٔ نیشابور فرستاد و دستور داد که نزاریان آن پایگاهها را قتل عام، و اموالشان را غارت کنند (ابن اثیر، ۱۰/۶۳۱؛ رشیدالدین ۱۳۸؛ ابوالقاسم، ۱۷۲ـ۱۷۳). این سپاه که از خراسان گسیل شده بود، بدون هیچ توفیقی مجبور به بازگشت شد. در همان سال سلطان محمود سلجوقی نیز سپاهی به سرکردگی اصیل، برادرزادهٔ شیرگیر به رودبار فرستاد. مأموریت این سپاه هم نافرجام ماند و در واقع نزاریان آنها را شکست دادند و موفق شدند یکی از امیران سلجوقی به نام تَمور طُغان را به اسارت بگیرند. وی مدتی در الموت نگهداری شد تا عاقبت به درخواست سلطان سنجر آزادش کردند. با وجود این درگیریها، موقعیت نزاریان در رودبار در سالهای آغازین حکومت بزرگ امید استحکام یافت؛ چندین قلعه در آن منطقه، از جمله قلعهٔ منصوره و قلاع دیگر در طالقان و اشکور به تصرف بزرگ امید درآمد و نزاریان خود قلاع جدیدی نیز در رودبار احداث کردند. از همهٔ اینها مهم‌تر، می‌توان به اتمام بنای استحکامات میمون‌دز در ربیع‌الاول ۵۲۰/آوریل ۱۱۲۶ اشاره کرد که ساختمان آن در زمان حسن صباح آغاز شده بود (رشیدالدین، ۱۲۲، ۱۳۸؛ ابوالقاسم، ۱۵۸، ۱۷۳). بزرگ‌امید فرماندهی میمون دز را به دهخدا عبدالملک بن علی فَشندی که از وقایع نگاران رسمی نزاری نیز بود، و بعداً وقایع نامهٔ حکومت محمد بن بزرگ امید را تألیف کرد، سپرد. در قهستان نیز نزاریه به تقویت پایگاههای خود پرداختند. در ۵۲۱ق/۱۱۲۷م، معین‌الدین ابونصر، وزیر ضداسماعیلی سلطان سنجر به دست فداییان نزاری به قتل رسید (ابن اثیر، ۱۰/۶۴۷؛ خواندمیر، ۱۹۴ـ ۱۹۸؛ اقبال، ۲۵۴ـ ۲۶۰) و در ۵۲۳ق/۱۱۲۹م نزاریان قهستان توانستند لشکری تجهیز کرده، برای جنگ به سیستان بفرستند (*تاریخ...*، ۳۹۱).

در جمادی‌الاول ۵۲۳/مهٔ ۱۱۲۹ سلطان محمود سلجوقی مصلحت در آن دید که با نزاریان وارد مذاکرات صلح شود و نماینده‌ای از الموت برای این کار طلب کرد. بزرگ امید نیز خواجه محمد ناصحی شهرستانی را به اصفهان گسیل داشت. اما مذاکرات به جایی نرسید و سفیر نزاری و همراهش هنگامی که از دربار سلطان بیرون می‌آمدند، در بازار اصفهان به دست گروهی از اهالی شهر به قتل رسیدند. سلطان به درخواست بزرگ امید برای مجازات عاملان این قتل نیز وقعی نگذاشت. اندکی بعد نزاریان خود انتقام قتل رفیقانشان را گرفتند و با حمله به قزوین، حدود ۴۰۰ تن را کشتند و غنایم بسیار به دست آوردند. پس از این حادثه، درگیریهای ممتد بین اهالی قزوین و همسایه‌های نزاری آنها پدید آمد که اغلب به صورت جنگهای کوتاه مدت بروز می‌کرد. اندکی بعد، سلطان محمود حملهٔ ناموفق دیگری به الموت تدارک دید و در همان حال سپاهی که از عراق برای تسخیر قلعهٔ لمسر گسیل شده بود، نیز بدون موفقیت مراجعت کرد (رشیدالدین، ۱۴۰؛ ابوالقاسم، ۱۷۴ـ۱۷۵).

با مرگ سلطان محمود در ۵۲۵ق/۱۱۳۱م و منازعاتی که در پی آن بر سر جانشینی وی میان برادرانش و پسرش داوود درگرفت، نزاریان ایران فرصت مناسب دیگری برای تقویت موقعیت خود یافتند و متوجه ایالات جنوبی دریای مازندران شدند. آنها در مقابله با ابوهاشم علوی که در بخشی از دیلم ادعای امامت زیدیه می‌کرد و پیروان زیادی حتیٰ در خراسان داشت، موفقیت بزرگی به دست آوردند (رشیدالدین، ۱۴۰ـ ۱۴۱؛ ابوالقاسم، ۱۷۵ـ۱۷۹). ابوهاشم علوی به نامه‌های بزرگ‌امید که وی را به گروش به نزاریه خوانده بود، به تندی پاسخ داد و آنان را به کفر و الحاد متهم کرد. سرانجام در محرم ۵۲۶/دسامبر ۱۱۳۱ بزرگ‌امید سپاهی از الموت برای سرکوبی ابوهاشم به گیلان فرستاد. در جنگ میان این دو فرقهٔ شیعه، زیدیان شکست خوردند و ابوهاشم اسیر گشت و او را به الموت بردند. در الموت، به دستور بزرگ امید، داعیان نزاری با وی دربارهٔ اصول عقاید اسماعیلیه و زیدیه به مناظره پرداختند. به موجب روایت وقایع نگار نزاری که مشروح‌ترین گزارش را از آن به دست داده است، ابوهاشم عاقبت از مواضع ضداسماعیلی خود اظهار ندامت کرد و به پذیرش مذهب اسماعیلی علاقه نشان داد، اما سرانجام، نزاریان به دستور کیا بزرگ امید او را کشتند و سوزاندند (همانجا).

در حکومت بزرگ امید، نزاریان شام که از زمان حسن صباح پیوسته از الموت تبعیت می‌کردند، سرانجام پس از ناکامیهایی در حلب و دمشق، به یک سلسله قلاع کوهستانی در منطقهٔ جبل بهراء (جبل انصاریهٔ فعلی) دست یافتند. نخستین و مهم‌ترین قلعه، قَدموس در منطقهٔ کوهستانی میان حماه و خط ساحلی جنوب غربی جبل سُماق بود که نُصَیریان نیز در آنجا ساکن بودند و صلیبیان هم پایگاههایی داشتند. این قلعه در ۵۲۷ق/۱۱۳۳م به دست نزاریان افتاد و ایشان از همانجا به بسط نفوذ خود برخاستند (برای اطلاعات بیشتر، نک: دفتری، «داستانها...[1]»، 104-103)؛ سپس قلعهٔ کَهف را نیز در همان منطقه از صاحب آن خریدند و دیری نپایید که در جبل بهراء به بسیاری از قلعه‌ها دست یافتند که بر آنها جمعاً «قلاع الدعوة» نام نهاده شد (همو، «اسماعیلیه»، 377).

در آخرین سالهای حکومت بزرگ امید، نزاریان پایگاههای خود در ایران را نیز استوار کردند و در همان حال فعالیتهای داعیان را به مناطق جدیدی مانند گرجستان نیز گسترش دادند. در زمان بزرگ امید فداییان نزاری شماری از دشمنان دیگر خود را از میان برداشتند. علاوه بر چند تن از قاضیان اهل سنت و امرای محلی، از میان مشهورترین قربانیان جدید فداییان که شمارشان کمتر از مقتولان دورهٔ حسن صباح بود (رشیدالدین، ۱۴۴ـ ۱۴۵؛ ابوالقاسم، ۱۸۲ـ۱۸۳)، می‌توان به خلیفهٔ

1. *The Assassin ...*

فاطمی، الآمر باحکام‌الله و خلیفهٔ عباسی، مسترشد اشاره کرد. الآمر از دشمنان سرسخت نزاریه بود و می‌کوشید تا رسماً مشروعیت ادعای نزار بر امامت اسماعیلیه را مردود شمارد و پدر خود، مستعلی و خود را امام معرفی کند. مسترشد عباسی نیز که طی جنگی با مسعود سلجوقی شکست خورده، به مراغه فرستاده شده بود (۵۲۹ق)، به دست گروهی از فداییان در ذیقعدهٔ ۵۲۹/اوت ۱۱۳۵ به قتل رسید. بزرگ امید قتل خلیفهٔ عباسی را یک هفته در الموت جشن گرفت (رشیدالدین، ۱۴۱-۱۴۲؛ ابوالقاسم، ۱۷۹-۱۸۰؛ ظهیرالدین، ۵۶؛ راوندی، ۲۲۷-۲۲۸؛ قس: بنداری، ۱۷۷-۱۷۸).

به‌هر حال، قلمرو حکومت بزرگ امید در اواخر دولتش مشتمل بود بر منطقهٔ رودبار و قسمت عمده‌ای از قهستان در جنوب شرقی خراسان و نیز قسمت جنوبی جبل بهراء در شام. وی در مناطق قومس و زاگرس هم پایگاههایی داشت. کیابزرگ امید که در گسترش و تقویت مبانی دعوت و دولت اسماعیلیهٔ نزاری پس از حسن صباح مهم‌ترین نقش را داشت، در ۲۶ جمادی‌الاول ۵۳۲ق/۹ فوریهٔ ۱۱۳۸م درگذشت و پیکر او را در کنار قبر حسن صباح در ناحیهٔ الموت دفن کردند. این قبور که تا حملهٔ مغول به رودبار زیارتگاه نزاریان بود، در ۶۵۴ق/۱۲۵۶م به دست مغولان ویران شد و از میان رفت (دفتری، همان، 383-380).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اولیاءالله آملی، محمد، *تاریخ رویان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، *مختصر تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۹م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۳۷م؛ حسینی، علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، لندن، ۱۹۲۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ* (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و ...)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش محمدحسین تسبیحی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نیز:
Daftary, F., *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis*, London, 1994; id, *The Ismā'īlīs: their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; EI²; Hodgson, M.G.S., *The Order of Assassins*, The Hague, 1955; *Iranica*; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895; Rabino, H.L., «Les Dynasties du Māzandarān», JA, 1936, vol. CCXXVIII.

فرهاد دفتری

بُزُرگ بن شَهْریار، ناخدا و دریانورد مشهور ایرانی سدهٔ ۴ق/۱۰م. او از مردم رامهرمز خوزستان، و دریانوردی برجسته بود و چنانکه در کتاب پرآوازه‌اش آورده، در نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق/۱۰م آبهای اقیانوس هند، دریای چین و کرانه‌های افریقای شرقی (حبشه) را درنوردیده است. وی آنچه در سفرهای دریایی خود دربارهٔ پدیده‌ها و موجودات شگفت‌انگیز دیده، و نیز داستانهایی را که از دیگر ناخدایان، دریانوردان و بازرگانان مورد اعتمادش شنیده بود، در کتابی به نام *عجائب الهند برّه و بحره و جزائره* گرد آورد (حمیده، ۱۸۷). برخی از محققان به دلایلی معتقدند که بزرگ بن شهریار این داستانها را از دریانوردان و بازرگانان شنیده، و در کتاب خود آورده است (کراچکوفسکی، ۱۶۲). این دریانوردان و بازرگانان به ویژه از مردم سیراف (بندر طاهری کنونی، نک: سمسار، ۱۰)، و برخی نیز از مردم بصره و عمان بوده‌اند (حورانی، ۸۸، ۹۲).

نام‌گذاری کتاب را می‌توان برخاسته از باور نویسنده دربارهٔ عجایب هند دانست که در آغاز کتابش تصریح کرده، و آورده است که خداوند همهٔ شگفتیهای جهان را به ۱۰ بخش تقسیم کرده، و ۹ بخش آن را به مشرق گیتی بخشیده، و از میان آنها نیز ۸ بخش را ویژهٔ چین و هند قرار داده است (ص ۲).

برخی بدون سند متقن معتقدند: کتاب *عجائب الهند* در اصل به زبان فارسی بوده که از میان رفته است و دانسته نیست که در چه زمانی به عربی برگردانیده شده است (رائین، ۳۷۹/۱؛ ملک‌زاده، ۱۲). تاریخ نگارش کتاب را حدود سال ۳۴۲ق/۹۵۳م، و داستانهایی را که نویسنده از ناخدایان، دریانوردان و بازرگانان دیگر آورده، وابسته به سالهای ۲۸۸-۳۴۲ق/۹۰۱-۹۵۳م دانسته‌اند (کراچکوفسکی، همانجا؛ GAL,S, I/409). بزرگ، افزون بر بیان رویدادها و شگفتیهای دریاها و کرانه‌های سرزمینهایی چون افریقای شرقی، شبه جزیرهٔ عربی، جزایر دریای هند و چین، جاوه، زنگبار و جزیره‌هایی که امروزه ژاپن نامیده می‌شوند، سالهای وقوع برخی از رویدادها را نیز ذکر می‌کند (مثلاً ص ۴۹؛ نیز نک: حمیده، همانجا). فران با توجه به سنوات مذکور در کتاب، معتقد است که ناخدابزرگ اگرچه، نخستین نویسندهٔ *عجائب الهند* است، ولی پس از او یک یا چند شخص دیگر داستانهایی نو از دریانوردی بدان افزوده‌اند و بدین‌ترتیب، وجود همهٔ تاریخهای مربوط به سالیان سدهٔ ۴ق/۱۰م توجیه می‌گردد (III/565).

کتاب *عجائب الهند* شامل ۱۳۴ داستان بلند و کوتاه دریانوردان است (نک: ص ۱۹۰، حاشیه؛ نیز سارتن، I/674) که برخی از آنها گرچه با گزافه‌گویی همراه است، ولی جزئیات واقعی آنها برپایهٔ درستی قرار دارد (حورانی، ۹۲؛ تشنر، ۳۸). توصیف مؤلف از پدیده‌ها و رویدادهای شگفت‌انگیز گاه شکل داستانی ماجراجویانه و گاهی شکل نمایشی اخلاقی به خود می‌گیرد که با مهارت هنری فراوان عرضه شده است. با نگرشی اجمالی می‌توان دریافت که این داستانها آفریدهٔ سخن‌پردازی هنرمندند که به سبکی زنده و روان ارائه شده‌اند. از این‌رو، می‌توان کتاب بزرگ بن شهریار را یک اثر برجستهٔ ادبی نیز به شمار آورد. اگرچه نگارش داستانهای دریایی همواره، و در طی سده‌های دراز در ادبیات عرب عهد اسلامی سابقه داشته، ولی هرگز اثر برجسته‌ای همانند آن پدید نیامده است (کراچکوفسکی، ۱۶۳). افزون بر اینها، بزرگ‌بن شهریار علاوه بر آگاه ساختن خوانندگان کتابش از زندگانی دریایی روزگار خود (حورانی، همانجا)، از اوضاع و احوال سرزمینهای خاوری اطلاعات فراوانی به دست داده (واندیک، ۵۹)، و

برای نخستین بار در دنیای اسلام، از موجودات ناشناختهٔ متعلق به هند و خاور دور و اسطوره‌های وابسته به آن سخن رانده است (*علم در اسلام*، ۷۴).

برخی از دانشمندان اهمیت کتاب بزرگ بن شهریار را بسیار فراتر از یک اثر جغرافیایی دانسته‌اند (میه‌لی، ۲۵۷). در واقع نیز این کتاب، تأثیری آشکار در پیشرفت دانش جغرافیا داشته است و از سوی دیگر نمایانگر کوششهایی است که دریانوردان ایرانی در گشت و گذار دریایی خود از سیراف تا هند، سیلان (سراندیب)، جاوه، زنگبار، جزیره‌های دریایی هند و چین نشان داده‌اند (نیز نک: حمیده، همانجا).

کتاب *عجائب الهند* نخستین بار در ۱۸۸۳ـ۱۸۸۶م توسط دانشمند فرانسوی وان‌درلیت، به دستیاری گروهی از خاورشناسان، تصحیح و به وسیلهٔ مارسل دویک به فرانسه ترجمه شد و همراه متن عربی در لیدن به چاپ رسید (ملک‌زاده، ۱۳). این کتاب را محمد ملک‌زاده در ۱۳۴۸ش/۱۹۷۰م به فارسی برگردانید. ترجمهٔ انگلیسی آن نیز از روی ترجمهٔ فرانسوی دویک، به قلم پیتر کوینل در ۱۹۲۸م در لندن منتشر شده است (میه‌لی، ۲۵۸).

مآخذ: بزرگ بن شهریار، *عجائب الهند*، همراه ترجمهٔ فرانسهٔ مارسل دویک، به کوشش پ. آ. وان‌درلیت، لیدن، ۱۸۸۳ـ۱۸۸۶م؛ تشنر و مقبول احمد، *تاریخچهٔ جغرافیا در تمدن اسلامی*، ترجمهٔ محمدحسن گنجی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حمیده، عبدالرحمان، *اعلام الجغرافیین العرب و مقتطفات من آثارهم*، دمشق، ۱۹۸۴م؛ حورانی، جرج ف.، *دریانوردی عرب در دریای هند*، ترجمهٔ محمد مقدم، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رائین، اسماعیل، *دریانوردی ایرانیان*، تهران ۱۳۵۰ش؛ سمسار، محمدحسن، *جغرافیای تاریخی سیراف*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *علم در اسلام*، به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ کراچکوفسکی، ا. ی.، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح‌الدین عثمان هاشم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ملک‌زاده، محمد، مقدمه بر ترجمهٔ فارسی *عجائب الهند* بزرگ بن شهریار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ میه‌لی، آلدو، *علوم اسلامی و نقش آن در تحولات علمی جهان*، ترجمهٔ محمدرضا شجاع رضوی و اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، به کوشش محمدعلی ببلاوی، قاهره، ۱۳۱۳ق/۱۸۹۶م؛ نیز:

Ferrand, G., *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks...*, Frankfurt, 1986; GAL, S; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1962.

محسن احمدی

بُزُرگْمِهر، پسر بُختَک، وزیر و حکیم روزگار خسرو اول انوشیروان ساسانی (سل ۵۳۱ـ۵۷۹م) در بعضی از متون ادبی و تاریخی. بزرگمهر عنوانی است که در متون پهلوی به صورت وُچورگْمِتْر (صفا، *حماسه سرایی...*، ۴۹) و وُزُرگمهرِ بُخْتَگان، و در متون فارسی و عربی دورهٔ اسلامی به صورتهای گوناگون همچون بزرگمهر (جلال الدین میرزا، ۳۳۱)، بزرجمهر (دینوری، ۷۲؛ بیهقی، ابوالفضل، ۴۲۵)، بوذرجمهر (ابوعلی مسکویه، ۵۳؛ میرخواند، ۷۸۵/۱) و ابوذرجمهر (خواجو، ۹۱) آمده است. از بررسی *فرهنگ شاهنامه* چنین بر می‌آید که این نام در *شاهنامهٔ* فردوسی ــ به سبب سازگاری با بحر متقارب ــ همواره به صورت بوزرجمهر به کار رفته است (ولف، ۱۵۷). تلفظ امروزی این نام بزرگمهر، و در لغت به معنی آفتاب بزرگ، یا صاحب محبت بزرگ است (هدایت، رضا قلی، *فرهنگ...*، ۱۷۰) و از نظر ریشه شناسی، مصحّف بُزرْمِهر یا دادبُزرمهر است که به صورت زرمهر هم نوشته شده، و شاید شکل صحیح آن دات بُرْزمِتْر (بهار، ۵۲/۱)، و کهن‌ترین صورت ضبط آن در کتیبه‌ها «بورزومهر» باشد (حبیبی، ۸۷).

بزرگمهر، رئیس رایزنان خاص دربار کشور، پاسبان شخصی پادشاه و رئیس دربار بوده است (بهار، همانجا؛ «یادگار...»، ۳۰۳ـ۳۰۴). بناکتی بزرگمهر را پسر سوخرا دانسته است (ص ۶۱). به گفتهٔ کریستن‌سن پسر سوخرا، زرمهر نام داشته (*سلطنت ...*، ۴۲)، و به باورهمایی بختگ لقب سوخرا، پدربزرگمهر بوده است (ص ۲۲۲). بر اساس شواهد تاریخی سوخرا یکی از درباریان قباد (سل ۴۸۸ـ۴۹۶؟ و ۴۹۸ یا ۴۹۹ـ۵۳۱م)، پدر انوشیروان بود که به فرمان قباد کشته شد (کریستن‌سن، همان، ۴۲ـ۴۳، ۵۵). بناکتی سابقهٔ وزارت بزرگمهر را به عهد جاماسب (سل ۴۹۶ـ۴۹۸ یا ۴۹۹م) برادر قباد رسانده است. به باور او، قباد پس از پیروزی برجاماسب، به جبران کشتن سوخرا، بزرگمهر را به وزارت رساند و بزرگمهر بعدها در زمان انوشیروان همچنان در مقام وزارت باقی ماند (ص ۶۲ ـ۶۳). گفته‌های بناکتی بیشتر شبیه روایتهای اغراق آمیز داستانهای *امیر حمزه* (نک: وهمن، ۴۶۸ـ۴۶۹) و رموز حمزه (نک: محجوب، ۳۳ـ۳۸) است.

گروهی دیگر بزرگمهر را وزیر خسرو پرویز (سل ۵۹۰ ـ ۶۲۸م) دانسته‌اند (مسعودی، ۳۰۵؛ نک: مشکور، ۱۰۳۷/۲؛ سایکس، ۶۳۵/۱). در *سیاست‌نامه* روایتی مبنی بر زنده بودن بزرگمهر پس از زوال ساسانیان (۶۵۱م) آمده (نظام الملک، ۲۴۶)، و در حکایتی از *نصیحة الملوک*، بزرگمهر به منظور آگاهی یافتن از شخصیت و سیرت عمر، رسولی به مدینه فرستاده است (غزالی، ۳۵۴). همهٔ این موارد، مبیّن میزان توجه و علاقهٔ نویسندگان دورهٔ اسلامی، به شخصیت بزرگمهر است؛ اما بسامد آشفتگیهایی از این دست، در گزارش احوال بزرگمهر موجب شده است که غربیانِ معاصر، بزرگمهر را شخصیتی افسانه‌ای بپندارند، در حالی که در تاریخ و نیز در ادبیات فارسی پس از اسلام، وجود بزرگمهر در کنار انوشیروان انکارناپذیر است.

بر اساس منابع فارسی و عربی دورهٔ اسلامی، نخستین آگاهی از حال بزرگمهر آن است که وی در نوجوانی، دانش آموز مکتب‌خانه‌ای در مرو بود (فردوسی، چ علی‌اف، ۱۱۱/۸ـ۱۱۲؛ *مجمل...*، ۷۵؛ ثعالبی، *غرر...*، ۶۲۰ـ۶۲۲؛ خواندمیر، ۱۶؛ میرخواند، ۷۸۶/۱؛ حمدالله، ۱۵۷؛ قس: قزوینی، ۲۳۵). در آن زمان انوشیروان خوابی دید که خواب‌گزاران از گزارش آن درماندند. پس رسولانی به سراسر کشور فرستاد تا گزارندهٔ خواب را بیابند. معتمدی به نام آزاد سرو (فردوسی، چ علی‌اف، ۱۱۱/۸) در مرو گزارش خواب را از استاد مکتب خانه‌ای که بزرگمهر در آنجا تحصیل می‌کرد، جویا شد. آن استاد تعبیر خواب را نمی‌دانست، ولی بزرگمهرِ نوجوان آمادگی خود را برای گزاردن خواب در حضور شاه اعلام کرد و به دربار انوشیروان راه یافت (ثعالبی، همان، ۶۲۰ـ۶۲۱؛ *مجمل*، همانجا؛ قس: عوفی، ۳۱۹، ۳۶۸).

او گرامی‌ترین وزیر انوشیروان شد (دینوری، ۷۲) و در مقابل تخت انوشیروان برای او کرسی زر نهادند (ابن بلخی، ۹۷) و در ردیف شاهان روم و چین و خزر (یا قبچاق) می‌نشست (همانجا؛ *تاریخ*...، ۱۸).

درخشان‌ترین اقدام بزرگمهر در دوران وزارت، گشودن راز بازی شطرنج بود. در این روایت که با اندک تفاوتی در آثار نویسندگان گوناگون از جمله فردوسی (چ علی‌اف، ۲۰۶/۸ بب)، ثعالبی (*شاهنامهٔ کهن*...، ۳۵۵- ۳۵۶) و مؤلف *مجمل التواریخ* (ص ۷۵) و راوندی (ص ۴۰۷-۴۰۸) آمده، پادشاه هند بساط شطرنج را به دربار انوشیروان فرستاد تا چنانچه ایرانیان راز آن را گشودند، هندیان همچنان خراج گزار ایرانیان باشند، در غیر این صورت، شاه ایران خراج را از هندیان برگیرد. بزرگمهر راز شطرنج را گشود و در برابر آن بازی نرد را ابداع کرد و آن را برای شاه هند فرستاد، ولی دانایان هند از گشودن راز بازی نرد فروماندند (نیز نک: ثعالبی، غرر، ۶۲۲-۶۲۵؛ عوفی، ۳۶۸-۳۶۹).

به روایتی بزرگمهر بابی تازه به شطرنج هندیان افزود که آراستن صفحه و نحوهٔ حرکت مهره‌های آن را راوندی نشان داده است (ص ۴۱۰). به گزارش وی انوشیروان شطرنج برساختهٔ بزرگمهر را برای قیصر روم فرستاد و حکمای روم نیز دو باب دیگر بر آن افزودند (ص ۴۰۷-۴۰۸).

سومین اقدام مهم در زندگی بزرگمهر، مربوط به روزگاری است که وی به خشم انوشیروان گرفتار و زندانی بود. در این زمان، قیصر روم با پیشنهادی شبیه پیشنهاد شاه هند (فردوسی، چ علی اف، ۲۰۶/۸-۲۰۸) صندوقچه‌ای سر به مُهر به دربار ایران فرستاد تا ایرانیان محتوای آن را حدس بزنند و اگر نتوانستند، شاه ایران خراج را از رومیان برگیرد. انوشیروان پس از ناامیدی از درباریان و دانشمندان، به بزرگمهر متوسل شد و خود از او دلجویی کرد (همان، ۲۶۰/۸-۲۶۶). بزرگمهر که در زندان نابینا شده بود، پاسخ را یافت و از حبس رها شد و در سالخوردگی عزت پیشین را به دست آورد (ثعالبی، همان، ۶۳۴ - ۶۳۵؛ عطار، ۲۰۵-۲۰۶).

نظریات نویسندگان ایرانی و عربی زبان دورهٔ اسلامی در مورد فرجام کار بزرگمهر، مختلف است. برخی نویسندگان از جمله دینوری (همانجا) و مؤلف *مجمل التواریخ* (ص ۷۶) وابن اسفندیار (ص ۱۳۵- ۱۳۶) دربارهٔ مرگ بزرگمهر، سکوت کرده‌اند.

گروهی دیگر به ادبار بزرگمهر در سالهای پایان زندگی اشاره می‌کنند و با طرح روایتهای گوناگون، علت آن را بدگمانی انوشیروان نسبت به وی می‌دانند. به گفتهٔ فردوسی (چ علی‌اف، ۲۵۵/۸-۲۵۷) روزی بزرگمهر و انوشیروان به شکار رفتند و از همراهان دور ماندند. در این زمان، انوشیروان خوابید و پرنده‌ای گوهر بازوبند او را بلعید. انوشیروان برخاست و بدگمان شد که بزرگمهر، بر اساس تجویز پزشکان کهن، برای پالودن طبع شاه، جواهرات را در خواب به خورد او داده است و بزرگمهر را از خود راند. در روایت *مجمل التواریخ* انوشیروان پس از بازگشت از روم، همواره از بزرگمهر رنجیده خاطر بود (همانجا) و در گزارش ابن بلخی چند بار در دورهٔ وزارت، غرور و سرکشی در بزرگمهر پدیدار شد و کسانی احوال او را به انوشیروان بازگفتند؛ چون انوشیروان وزیر را شریک پادشاهی خود می‌دانست، از او در هراس افتاد و به زندانش افکند؛ اما از آنجا که بر خردمندی بزرگمهر واقف بود، هر بار او را از زندان آزاد می‌کرد و حرمت می‌داشت (ص ۹۲؛ قس: هدایت، مهدی قلی، ۲۳۰-۲۳۲). به گزارش فردوسی، در زمان اسارت بزرگمهر، پرسش و پاسخهایی میان او و انوشیروان رد و بدل می‌شد و حاضر جوابیهای هوشمندانه، تند و تحقیرآمیز بزرگمهر در این میان، اسباب تشدید رنجش خاطر شاه را فراهم می‌آورد (چ علی‌اف، ۲۵۷/۸).

گروه سوم از نویسندگان، به اعدام بزرگمهر اشاره کرده، و با روایتهای گوناگون، سبب آن را تغییر مذهب بزرگمهر دانسته‌اند. در روایت طرطوشی (ص ۳۲۵) و ابوالفضل بیهقی (ص ۴۲۵-۴۲۸؛ نیز نک: سایکس، ۶۳۵/۱)، بزرگمهر را به اتهام گرویدن به آیین مسیح، مثله کرده، یا گردن زده‌اند. در روایتی دیگر نیز بزرگمهر به اتهام گرایش به مانویت اعدام شده است (نک: مسعودی، ۳۰۵/۱؛ مشکور، ۱۰۳۷/۲). شبههٔ تغییر مذهب و اعدام بزرگمهر از دو منشأ به متون تاریخی و ادبی راه‌یافته است. نخست گزارش مسعودی است که ماجرای اعدام بزرگمهر را در روزگار خسرو پرویز و پس از نبرد وی با بهرام چوبین آورده (همانجا)، و پیداست که این گزارش از جهت تاریخی تأیید نمی‌شود. دیگری گزارش زین العابدین شیروانی است که در کتابی از برزوی اصفهانی، از شاگردان بزرگمهر، چنان خوانده که بزرگمهر بر دین فریدون و بر اساس تعالیم کیخسرو پسر سیاوش زندگی می‌کرده، و منکر آیین زردشت (آیین رسمی روزگار ساسانیان) بوده است (ص ۸۰۸؛ قس: بیهقی، ابوالفضل، ۴۲۵).

صرف نظر از تشتت آراء در منابع دورهٔ اسلامی، فقدان نام بزرگمهر در آثار تاریخی پیش از اسلام، شرق شناسان را بر آن داشته است که وی را شخصیتی افسانه‌ای بشمارند (نولدکه، ۴۰۷؛ کریستن‌سن، «داستان...»، شم ۶، ص ۴۵۷). به اشارهٔ بارتولد در مصر باستان کتابی دربارهٔ وزیری آرمانی نوشته شده بود و ابوجعفر زرتشت اوصاف آن وزیر را شایستهٔ مهرنرسه، وزیر بهرام گورساسانی (سل ۴۲۰- ۴۳۸م) دانست؛ سپس به‌تدریج میهن‌پرستی خراسانیان موجب شدکه بزرگمهر افسانه‌ای، جای مهرنرسهٔ تاریخی را بگیرد و این امر تا جایی پیش رفت که آثاری در پند و اندرز به نام بزرگمهر تدوین شد (نک: برتلس، ۲۹۲). در تحقیق بارتولد، اینکه چگونه ابوجعفر زرتشت به منبع مصری دست یافته، و اینکه چرا بزرگمهرِ افسانه‌ای وزیر بهرام گور معرفی نشده است، روشن نیست.

کریستن سن در تکمیل نظریهٔ بارتولد چنین گزارش کرده است که بر اساس متنی نوشته برپاپیروس از سدهٔ ۵ق‌م به خط آرامی، شخصی به نام «اهیکر» (یااحیقر) وزیر پادشاه آشوری بوده، و موفق به حل معماهایی شده که بسیار شبیه رویدادهای زندگی بزرگمهر است (همان، شم ۷، ص ۶۹۳؛ *ایران*...، ۷۶-۷۷). کریستن‌سن برای بیان

چگونگی پیوند خوردن داستان «اهیکر» به عصر انوشیروان، بزرگمهر راهمان برزویهٔ طبیب، آورندهٔ کتاب *کلیله و دمنه* به ایران و طبیب دربار انوشیروان دانسته است («داستان»، شم ۹، ص ۶۹۶). در استدلال وی، نخستین دلیلِ یکی بودن این دو شخصیت آن است که برزویه، تلفظ محبت‌آمیز برزمهر، و برزمهر شکل اصلی و صحیح بزرگمهر است (همانجا). در پژوهش کریستن سن، تعیین نشده است که اگر این هر دو یک شخصیت، و طبیب دربار بوده‌اند، چه کسی وزارت انوشیروان را داشته است.

دلیل دوم کریستن سن آن است که پادشاه هند که شطرنج را به ایران فرستاد، «دیوسرم» نام داشته، و کتاب *کلیله و دمنه* نیز برای دیوسرم یا داب سلم یا دابشلیم روایت شده است (همانجا)؛ در حالی که این استدلال تنها بیانگر آن است که بازی شطرنج و کتاب *کلیله و دمنه* در اختیار یک پادشاه هندی بوده است.

سومین دلیل کریستن سن آن است که برزویه و بزرگمهر هر دو از مردم مرو بوده‌اند (همان، شم ۱۰، ص ۷۸۵- ۷۸۶)؛ حال آنکه بزرگان دیگری نیز چون بارید از مردم مرو و منسوب به دربار ساسانیان بوده‌اند (نک: اصطخری، ۲۰۸) و دلیلی برای آمیختن شخصیت آنان و دیگر شهروندان مرو وجودندارد. کریستن‌سن گفتار مؤلف *فارس نامه* (ابن‌بلخی، ۹۷) مبنی بر وجود کرسی زر در کنار تخت انوشیروان برای بزرگمهر را مورد انتقاد قرار داده، و آن کرسی را محل نشستن «بزرگ فرمدار»، دانسته که در اصل «بزرگ دبیر» یا «وزیر» انوشیروان بوده (*ایران*، ۵۴۷-۵۴۸)، ولی در تحقیق او هویت این وزیر روشن نشده است. سخن آخر آنکه در هیچ منبعی، از پدر برزویه، با نام بختگ یا سوخرا، یاد نشده است و بر اساس باب برزویهٔ طبیب در آغاز *کلیله و دمنه* پدر برزویه از لشکریان بوده (چ قریب، ۴۱؛ *داستانها ...*، ۵۷)، ولی نامی از او نرفته است.

بر اساس منابع ایرانی و عربی دورهٔ اسلامی، بزرگمهر نه فقط به عنوان وزیر دانای انوشیروان، بلکه به عنوان یک دانشمند، قهرمان ملی، دانای رازهای مکتوم و عامل سرشکستگی دولتهای هند و روم در برابر ایران (صفا، *حماسه سرایی*، ۲۵۲) و آگاه از علوم پزشکی و ستاره‌شناسی (فردوسی، چ ژول مل، ۶/۱۸۳۰-۱۸۳۱) معرفی شده است.

پندنامهٔ بزرگمهر به انوشیروان و داستانهای بازی نرد و شطرنج، در جای خود از مهم‌ترین داستانهای دورهٔ تاریخی *شاهنامه* به شمار می‌آید (صفا، همان، ۲۱۱). اندرزگویی، وجه بارز شخصیت بزرگمهر است. حاصل اندیشه و جهان‌بینی بزرگمهر در ۷بزم در *شاهنامه* به انوشیروان عرضه شده است (چ ژول مل، ۶/۱۸۸۷ به). بزرگمهر همچنین چکیدهٔ حکمت خود را در ۱۲ اصل در اختیار انوشیروان قرار داده که رعایت آنها موجب تأمین امنیت شاه و مردم است (مسعودی، ۱/۲۹۵-۲۹۶؛ میرخواند، ۱/۷۸۷-۷۸۸؛ خواندمیر، ۱۷-۱۸).

اشتغال بزرگمهر به ارشاد انوشیروان، چنان مورد توجه نویسندگان دورهٔ اسلامی واقع شده است که در آثار نویسندگان ایرانی و عربی زبانِ این دوره هر جا از پند و اندرز سخن می‌رود، از بزرگمهر نیز نامی به میان می‌آید. در آثار نویسندگان عربی زبان همچون جاحظ، ابن قتیبه، ابن عبدربه، ابراهیم بیهقی و تنوخی، پندهای مشابهی تکرار شده است (جاحظ، ۱/۲۰، ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن قتیبه، ۱/۱۷، ۳۷، جم، ۲/۶، ۹۰، جم؛ ابن عبدربه، ۱/۱۹۰، ۲/۱۶۴، ۲۰۸، ۳/۱۳به، ۸/۱۹؛ بیهقی، ابراهیم، ۱۸۷؛ تنوخی، ۱/۱۵۹-۱۶۰)؛ ولی در آثار ایرانیان والاترین تعالیم اخلاقی، با روایتهای گوناگون به بزرگمهر نسبت داده شده است (نک: مرزبان، ۱/۱۷۲-۱۷۴، ۲۲۳- ۲۲۶؛ عنصر المعالی، ۳۸-۳۹، ۴۶، ۱۲۱؛ نظام الملک، ۱۷۹-۱۸۰، ۲۴۶؛ عوفی، ۱۷۵- ۱۷۶، ۲۳۵). سعدی در نگارش *گلستان* (برای نمونه، ص ۵۶، ۸۱، ۸۳؛ نیز نک: دباشی، ۸۵-۹۵) و جامی در نگارش *بهارستان* (برای نمونه، ص ۴۱) داستانهای حکمت‌آمیزی به بزرگمهر نسبت داده‌اند که مأخذ آنها دانسته نیست. در این حکایتها انوشیروان به اسطوره‌ای از عدالت تبدیل شده است که عدالت او از گذر خرد بزرگمهر اعمال می‌شود (دباشی، ۸۵) و چنین می‌نماید که روابط بزرگمهر و انوشیروان در دربارهای ناامن دورهٔ اسلامی، دستاویزی برای طرح لزوم رعایت عدل و خرد، در شیوهٔ زمامداری شده است (همو، ۸۷).

بخشی از شهرت بزرگمهر در دورهٔ اسلامی از آنجاست که عباسیان همواره به شیوهٔ ساسانیان در رعایت توازن بین عناصر و اقوام تحت حکومتشان توجه داشتند و از شیوهٔ سلطنت انوشیروان و وزارت بزرگمهر پیروی می‌کردند (زرین کوب، ۴۱۷). در منابع عربی زبان متقدم (مثلاً نک: خطیب، ۱۰/۲۰۷؛ ابن طقطقی، ۱۸۵؛ ابن کثیر، ۱۰/۶۹)، حتیٰ ابومسلم خراسانی (مق ۱۳۷ق/۷۵۴م)، داعی عباسیان فرزند بزرگمهر معرفی شده است (نک: نفیسی، ۱/۱۴۴؛ صفا، *تاریخ ...*، ۱/۱۴)؛ هر چند که اختلاف نظر در احوال ابومسلم کمتر از بزرگمهر نیست (زرین کوب، ۴۰۱).

وجه دیگر شخصیت‌بزرگمهر، تبحر درپیشگویی و آگاهی از رازهای سر به مهر است. بنا بر گزارش ابن خلدون (*مقدمه*، ۲/۸۳۲، *العبر*، ۱/۶۰۶) پیشگویی انقراض دولت ساسانی و پیشگویی ولادت پیامبر اسلام (ص) را به بزرگمهر نسبت داده‌اند (هدایت، مهدی قلی، ۲۳۳). در تمامی این حکایتها دانش بزرگمهر از دو راه عرضه شده است: یا از راه تعبیر خواب (همانجا؛ فردوسی، چ علی اف، ۸/۱۱۰ به)، یا با نوعی دریافت شهودی (خیام، ۲۳-۲۴؛ ملطیوی، ۳۴۳- ۳۴۵). از این رو، سهروردی (د ۵۸۷ق/۱۱۹۱م) در تشریح قواعد و ضوابط فلسفهٔ اشراق در باب نور و ظلمت، اساس حکمت اشراق را شیوهٔ دانایان سرزمین پارس و از جمله بزرگمهر دانسته است (ص ۱۹؛ شهرزوری، *نزهة ...*، ۱/۴۳-۴۴، *شرح ...*، ۱۱، ۲۳؛ دانش پژوه، ۳؛ شایگان، ۲۰۷).

در متون ادبی فارسی، همواره وزیران با تدبیر به بزرگمهر تشبیه، و با اوصاف او سنجیده شده‌اند (نک: جاجرمی، ۲/۶۰۹؛ سوزنی، ۳۳۰؛ معصوم علیشاه، ۳/۷۵۰).

آثار منسوب به بزرگمهر:

۱ــ *پندنامهٔ بزرگمهر بختگان*، خطاب به انوشیروان، به پهلوی در ۴۲۵ ۱ کلمه. این اثر در ۱۸۸۵م به دستور پشوتن بهرام سنجانا در *مجموعهٔ گنج شایگان* به چاپ رسیده است (صفا، *حماسه سرایی*، ۴۹؛ پورداود، ۴۸). ماهیار نوابی ترجمهٔ فارسی این اثر را با عنوان «یادگار بزرگمهر» در ۲۶۴ بند در ۱۳۳۸ش در *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز* (س ۱۱، شم ۱) به چاپ رسانده است. همچنین آوانوشت، متن فارسی و ترجمهٔ انگلیسی آن با عنوان *اندرزنامهٔ بزرگمهر* در ۱۳۵۰ش توسط فرهاد آبادانی در اصفهان منتشر شده‌است. شیوهٔ این پندنامه، تا اندازه‌ای به شیوهٔ پند دادن بزرگمهر به انوشیروان در *شاهنامهٔ* فردوسی شبیه است؛ از این رو، ماهیار نوابی آن را بدون شک یکی از منابع فارسی دانسته است (ص ۱۹۴ـ ۱۹۸). ابوعلی مسکویه (د ۴۲۱ق/۱۰۳۰م) مفاد همین اندرزنامه را در کتاب *جاویدان خرد* (ص ۵۳ ـ ۷۶) گنجانده است.

۲ ــ *ظفرنامه*، عنوانی است که در دورهٔ اسلامی به مجموعهٔ فارسی سخنان منسوب به بزرگمهر اطلاق شده، و نخستین بار حاجی خلیفه براساس روایتی نامعتبر، مترجم این متن از پهلوی به فارسی دری را ابن‌سینا (۳۷۰ـ ۴۲۸ق/۹۸۰ـ۱۰۳۷م) دانسته است (۱۱۲۰/۲؛ نیز نک: صدیقی، ۱۰)؛ در حالی که سبکِ نثر آن، با شیوهٔ نگارش فارسی ابن‌سینا در *دانشنامه*، مغایرت دارد (همو، ۱۹؛ مهدوی، ۲۸۱). متن *ظفرنامه* را نخستین بار شارل شفر در ۱۸۸۳م در فرانسه به چاپ رساند و بعد از آن در ۱۳۰۹ش توسط رجوی در تبریز، و بعدها توسط مهدی بیانی به چاپ رسید و سپس غلامحسین صدیقی در ۱۳۴۸ش آن را در تهران به چاپ رساند (صفا، *جشن‌نامه...*، ۵۹/۱ـ۶۰).

۳. «باب برزویهٔ طبیب» در آغاز *کلیله و دمنه*. هنگامی که برزویه *کلیله و دمنه* را به ایران آورد، هیچ گونه پاداش مادی نپذیرفت و در عوض خواست تا احوال او از تولد تا آن زمان، در ابتدای متن مترجَم *کلیله و دمنه* افزوده شود. انوشیروان نگارش باب برزویهٔ طبیب را به بزرگمهر واگذارد (نک: ابن مقفع، چ قریب، ۳۳ـ۳۶، چ حسن زادهٔ آملی، ۵۲ ـ ۵۴، چ حسین، ۲۳ـ ۲۵؛ مجمل، ۷۵؛ فردوسی، چ علی‌اف، ۴۷/۸ ۲ب). در زمان ابن ندیم نیز شایع بوده که بخشی از *کلیله و دمنه* را بزرگمهر ساخته است (ابن ندیم، ۳۶۴)؛ اما در بعضی از نسخه‌های فارسی *کلیله و دمنه*، نگارش باب برزویهٔ طبیب به ابن مقفع نسبت داده شده (حسین، ۴۵)، و علت این پنداشت آن است که در ترجمهٔ سریانی *کلیله و دمنه* که بر اساس متن پهلوی صورت گرفته، باب برزویهٔ طبیب وجود ندارد (قریب، «و»)؛ اما بنا بر پژوهش غفرانی خراسانی با توجه به مغایرت باب برزویهٔ طبیب با دین اسلام، نگارش آن در دورهٔ اسلامی ممتنع است (ص ۲۲۵).

۴. *مادیگان شترنگ*، گزارشی است از بازی شطرنج که در ۱۳۴۷ش توسط محمد تقی بهار، به فارسی ترجمه و چاپ شده است.

آثار یافت نشده: ۱. *بازنامهٔ کسریٰ نوشیروان*، به پهلوی که تا زمان تألیف *جامع العلوم* (ستینی) توسط فخرالدین رازی (۵۴۴ ـ ۶۰۶ق/ ۱۱۴۹ـ۱۲۰۹م) وجود داشته است (فخرالدین، ۱۴۳ـ۱۴۴). ۲. ترجمهٔ *هیربدسار*، نامه‌ای از مه‌آباد که بزرگمهر آن را برای انوشیروان ترجمه کرده است (دبستان...، ۴۹/۱). ۳. گردآوری *دانش افزای نوشیروانی*، در تاریخ پادشاهی ایران (هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحا*، ۹۴۹/۲). ۴. *ایریدج* یا *البریدج*، در احکام نجوم که شاید معرب ویزِذک به معنی گزیده باشد. این اثر که در سده‌های نخست اسلامی هنوز باقی بوده (همایی، ۲۲۲ـ۲۲۳)، ترجمه‌ای از کتاب *موالید* والیس یا فالیس رومی بوده است (همانجا؛ قفطی، ۲۶۱). ۵. *کتاب بزرگمهر فی مسائل الزیج*. این اثر در دورهٔ صفویان در اصفهان تدریس می‌شده است (همایی، ۲۰۵). ۶. *فصول بزرگمهر*، که فقط ابوبکر خوارزمی به این اثر اشاره کرده است (همانجا).

مآخذ: ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان* به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن بلخی، *فارس نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن خلدون، *العبر*؛ همو، *مقدمة*، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، دارنهضه؛ ابن طقطقی، محمد، *تاریخ فخری*، ترجمهٔ محمد وحید گلپایگانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن مقفع، عبدالله، مقدمهٔ *کلیله و دمنه*، ترجمهٔ نصر الله منشی، به کوشش حسن حسن زادهٔ آملی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، همان، به کوشش عبدالعظیم قریب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، همان (متن عربی)، به کوشش طه حسین و عبدالوهاب عزام، قاهره، ۱۹۴۱م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی‌مسکویه، احمد، *جاویدان‌خرد*، ترجمهٔ تقی الدین محمد شوشتری، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران، ۱۳۵۵ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ش؛ برتلس، ی. ا.، *تاریخ ادبیات فارسی*، از دوران باستان تا عصر فردوسی، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بهار، محمد تقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بیهقی، ابراهیم، *المحاسن و المساوی*، بیروت ۱۹۷۰م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ پورداود، ابراهیم، *تفسیر بر خرده اوستا*، بمبئی، انجمن زرتشتیان ایرانی؛ *تاریخ پادشاهان عجم*، چ سنگی، ۱۲۶۲ق؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعدالشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *شاهنامهٔ کهن پارسی*، ترجمهٔ محمد روحانی، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ همو، *غرراخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زُتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جاجرمی، محمد، *مونس الاحرار*، به کوشش صالح طیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ جامی، عبدالرحمان، *بهارستان*، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ جلال الدین میرزا، *نامهٔ خسروان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حبیبی، عبدالحی، حاشیه بر *زین الاخبار* گردیزی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ حسین، طه، مقدمه بر *کلیلة و دمنة* (نک: هم ، ابن مقفع)؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، بیروت، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ خواجوی کرمانی، محمود، *خمسه*، به کوشش سعید نیاز کرمانی، کرمان، ۱۳۷۰ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ خیام، *نوروزنامه*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، کتابخانهٔ کاوه؛ *داستانهای بیدپای* (*کلیله و دمنه*)، ترجمهٔ محمد بن عبدالله بخاری، به کوشش پرویز خانلری و محمد روشن، تهران، ۱۳۶۹ش؛ دانش پژوه، محمد تقی، مقدمه بر *فلسفهٔ اشراق* اسماعیل‌ریزی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ دباشی، حمید، «انوشیروان و بوزرجمهر در گلستان سعدی»، *ایران شناسی*، تهران، ۱۳۷۰ش، س۳، شم ۱؛ *دبستان مذاهب*، به کوشش رحیم رضا زاده ملک، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ راوندی، محمد،

راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ زین العابدین شیروانی، *ریاض السیاحه*، به کوشش اصغر حامد ربانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ سایکس، پرسی، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ سعدی، *گلستان*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سوزنی سمرقندی، محمد، *دیوان*، به کوشش ناصرالدین شاه حسینی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سهروردی، یحیی، *حکمة الاشراق*، ترجمهٔ جعفر سجادی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ شایگان، داریوش، *هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شهرزوری، محمد، *شرح حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیایی تربتی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ صدیقی، غلامحسین، مقدمه بر *ظفرنامه*، منسوب به ابن سینا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، *جشن نامهٔ ابن سینا*، تهران، ۱۳۷۱ق/۱۳۳۱ش؛ همو، *حماسه سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش ؛ طرطوشی، محمد، *سراج الملوک*، اسکندریه، ۱۲۸۹ق؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *الهی نامه*، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۴۰م؛ عنصرالمعالی کیکاووس، *قابوس نامه*، بـه کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ غزالی، محمد، *نصیحة الملوک*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ غفرانی خراسانی، محمد، *عبدالله بن المقفع*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ فخرالدین رازی، *جامع العلوم*، چ سنگی، بمبئی، ۱۳۲۳ق؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش رستم علی اف، مسکو ۱۹۷۰م؛ همو، همان، به کوشش ژول مل، تهران، ۱۳۷۴ش؛ قریب، عبدالعظیم، مقدمه بر *کلیله و دمنه* (نک: هم، ابن مقفع)؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ همو، «داستان بزرجمهر حکیم»، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، *مهر*، تهران، ۱۳۱۲-۱۳۱۳ش، س ۱، شم ۶-۱۲؛ همو، *سلطنت قباد و ظهور مزدک*، ترجمهٔ احمد بیرشک، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *کلیله و دمنه*، به کوشش عبدالعظیم قریب (نک: هم ، ابن مقفع)؛ ماهیار نوابی، یحیی، *مجموعهٔ مقالات*، شیراز، ۱۳۵۵ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محجوب، محمد جعفر، «بزرگمهر دانای ایرانی در افسانه‌های فارسی»، *ایران آباد*، تهران، ۱۳۳۹ش، شم ۷؛ مرزبان بن رستم، *مرزبان نامه*، تحریر سعدالدین وراوینی، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ مشکور، محمدجواد، *تاریخ سیاسی ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، کتابخانهٔ سنایی؛ ملطیوی، محمد، *برید السعاده*، به کوشش محمد شیروانی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مهدوی، یحیی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نظام الملک، حسن، *سیاست نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نفیسی، سعید، *محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نولدکه، تئودُر، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ ولف، فریتس، *فرهنگ شاهنامهٔ فردوسی*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ وهمن، فریدون، «ماجرای حمزه نامه»، *نامهٔ مینوی*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۵۰ش؛ هدایت، رضا قلی، *فرهنگ انجمن آرای ناصری*، به کوشش اسماعیل کتابچی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هدایت، مهدی قلی، بخش نخستین *گزارش ایران پیش از اسلام*، به کوشش حاج عبدالرحیم، تهران، ۱۳۱۷ق؛ همایی، جلال‌الدین، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ «یادگار بزرگمهر»، به کوشش یحیی ماهیار نوابی، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، تبریز، ۱۳۳۸ش، س ۱۱، شم ۳.

مریم مجیدی

بُزغُش شیرازی، خاندانی از عالمان و عارفان سلسلهٔ سهروردیه که در فاصلهٔ سده‌های ۷-۱۰ق/۱۳-۱۶م در شیراز می‌زیسته‌اند و طریقت عرفانی بزغشیه، از شعبه‌های طریقهٔ سهروردیه به آنان منسوب است. نسبت این خاندان به شخصی به نام بزغش (بزغوش)، و به گفتهٔ فصیح خوافی (۳۴۷/۲) بزغش بن عبدالله (قس: ابن حجر، ۱۱/۲، که لقب او را رومی و کنیه‌اش را ابومنصور آورده است) می‌رسد. بزغش نامی است ترکی و ظاهراً مرکب از بوز، یعنی خاکستری و قوش به معنی پرنده یا باز (نک: سامی، ۳۱۱، ۱۱۰۰-۱۱۰۱).

۱. نجیب‌الدین علی بن بزغش (د ۶۷۸ق/۱۲۷۹م)، عالم و عارف مشهور طریقت سهروردیه. از او با القاب و عناوینی چون «شیخ الشیوخ المحققین»، «کهف الواصلین» و «امام ائمهٔ دهر» یاد کرده‌اند (وصاف، ۱۹۳؛ احمد زرکوب، ۱۷۷). اصل وی از شام، و پدرش بزغش از تجار و ثروتمندان بزرگ آن دیار بود که ظاهراً در اواخر سدهٔ ۶ق به شیراز آمد، در آنجا اقامت گزید و با دختر قاضی شرف‌الدین محمدحسنی حسینی (د ۶۴۱ق/۱۲۴۳م) ازدواج کرد. ثمرهٔ این ازدواج نجیب الدین علی، سرسلسلهٔ عارفان بزغشیه بود (جنید، *شد الازار*، ۳۳۴- ۳۳۵، *هزار مزار*، ۳۷۲-۳۷۳؛ جامی، ۴۷۴؛ برای اطلاع دربارهٔ قاضی شرف‌الدین، نک: احمد زرکوب، ۲۰۲؛ جنید، *شد الازار*، ۲۹۲- ۲۹۳). تاریخ ولادت او را تنها احمدزرکوب در ۵۹۴ق/۱۱۹۸م ذکر کرده است (ص ۱۷۸).

جنید شیرازی (همان، ۳۳۵، *هزار مزار*، همانجا) و به تبع او دیگران، گفته‌اند که پیش از ولادت وی امیرالمؤمنین علی(ع) در خواب به‌پدرش بشارت فرزندی نجیب و صالح داد و به‌همین سبب، پدرش او را علی نام نهاد و به نجیب‌الدین ملقبش ساخت (جامی، همانجا؛ رازی، ۱۸۴/۱).

در شرح احوال نجیب‌الدین آمده است که از اوایل عمر به زهد و تصوف تمایل داشت و از تنعمات دنیوی دوری می‌جست و به جای لباسهای فاخری که پدرش برای او فراهم می‌آورد، پشمینه می‌پوشید؛ سرانجام، دردِ طلب در او فزونی یافت و پس از مدتی گوشه‌نشینی، در پی رؤیایی صادقه، ارشاد و هدایت وی در طریق تصوف به شیخ شهاب‌الدین سهروردی (د ۶۳۲ق/۱۲۳۵م) واگذار شد (احمد زرکوب، ۱۷۷؛ جنید، *شد الازار*، ۳۳۵-۳۳۶؛ جامی، ۴۷۴- ۴۷۵؛ نیز نک: محمود ابن عثمان، ۴۲۹- ۴۳۰) و او با کسب اجازه از پدر از طریق بغداد رهسپار حجاز گردید. به گفتهٔ جامی در این سفر شیخ شمس‌الدین صفی نیز با او همراه بود (ص ۴۸۱). از این سخن جامی که «وی [شیخ شمس‌الدین صفی] بر شیخ نجیب‌الدین قرآن خوانده، و شیخ نجیب‌الدین بر وی چیزی از فقه»، چنین برمی‌آید که او پیش از آغاز سلوک در طریق تصوف، علوم دینی، از جمله فقه را در زادگاه خود آموخته بود. نجیب‌الدین در بغداد با شیخ شهاب‌الدین سهروردی ملاقات کرد و به سلک مریدان او پیوست. وی چندین سال در خدمت شیخ شهاب‌الدین به سیر و سلوک عرفانی پرداخت و از او خرقهٔ ارادت دریافت. وی علاوه بر طی مراحل عملی سلوک، برخی از مصنفات شیخ از جمله *عوارف المعارف*، و نیز برخی آثار عرفانی دیگر را نزد او فراگرفت

(احمدزرکوب، جنید، همانجاها؛ جامی، ۴۷۵؛ نیز نک: شرف‌الدین، ۲۳؛ محمود بن عثمان، همانجا). پس از آن، با اجازهٔ شیخ ــ به احتمال در دهٔ ۶۲۰ق ــ به زادگاه خود بازگشت و در آنجا تأهل اختیار کرد. نجیب‌الدین خانقاهی در شیراز ساخت و به ارشاد و هدایت خلق و نیز تعلیم علوم و معارف صوفیه پرداخت. وی علاوه بر پرداختن به مباحث تصوف، حدیث نیز روایت می‌کرد (احمد زرکوب، همانجا؛ جنید، همان، ۳۰۶، ۳۳۶، هزار مزار، ۳۷۳ـ۳۷۴؛ جامی، همانجا).

نجیب‌الدین مریدان بسیاری تربیت کرد که برخی از آنان در شمار مشهورترین و بزرگ‌ترین عالمان و عارفان عصر خود بودند؛ از آن جمله می‌توان به سعیدالدین محمد بن احمد فرغانی (د ۶۹۹ق/۱۳۰۰م)، علامه قطب‌الدین شیرازی (د ۷۱۰ق/۱۳۱۰م) و ظهیرالدین عبدالرحمان فرزند خود شیخ نجیب‌الدین اشاره کرد. فرغانی خود از شیخ نجیب‌الدین به عنوان شیخ خرقهٔ خود یاد کرده است (ص ۱۸۰ـ۱۸۴؛ نیز نک: قطب‌الدین، ۲۶۲ـ۲۶۶؛ محمود بن عثمان، ۴۲۹؛ احمد زرکوب، ۱۷۷ ـ۱۷۸؛ جامی، ۵۵۸ـ۵۶۰).

برخی دیگر از مریدان و ارادتمندان وی اینانند: شهاب‌الدین زرکوب شیرازی، پدر احمد زرکوب شیرازی؛ شیخ بهاءالدین ابوبکر بن جمال‌الدین محمد باکالنجار (باکالیجار ؟) (د ۷۱۲ق/۱۳۱۲م)؛ شیخ حسن بن عبدالله، معروف به تنککی؛ نورالدین عبدالصمد بن علی اصفهانی؛ شیخ نورالدین عبدالقادر، معروف به حکیم (د ۶۹۸ق/۱۲۹۹م)؛ و ابن قناد (احمد زرکوب، ۱۳۵؛ جنید، *شدالازار*، ۸۱ ـ۸۳، ۱۵۴، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۹۲ـ۳۹۴؛ جامی، ۴۸۲).

علاوه بر اینها، بزرگان دیگری از جمله شیخ احمد بن عبدالله، معروف به شهره (د ۶۲۳ق/۱۲۲۶م) و شیخ ابوموسیٰ محب‌الدین جعفر بن مکی بن جعفر موصلی (د ۷۱۱ق/۱۳۱۱م) نیز از مصاحبان و معاشران وی بوده‌اند (جنید، همان، ۱۴۳ـ ۱۴۵، ۳۸۵؛ قزوینی، ۳۸۵، حاشیهٔ ۱).

نجیب‌الدین در شیراز از شهرت و اعتبار بسزایی برخوردار شد، تا آنجا که آوازهٔ او مشتاقان و طالبانی چون شیخ اوحدالدین عبدالله بلیانی (د ۶۸۳ یا ۶۸۶ق)، تاج‌الدین دُزلقی و شیخ صفی‌الدین اردبیلی (د ۷۳۵ق) را به شیراز کشانید (جامی، ۲۶۵ـ۲۶۶؛ ابن بزاز، ۹۵ـ۹۷، ۲۲۵ ــ ۲۲۸). علاوه بر صوفیه، دولتمردان نیز دیدار شیخ را مغتنم می‌شمردند، چنانکه آنکیانو، امیر مغول که در ۶۶۷ق/۱۲۶۹م از طرف اباقاخان، پسر هولاکو به حکومت فارس منصوب شد، به دیدار شیخ رفته (وصاف، ۱۹۳ـ۱۹۴).

شیخ نجیب‌الدین در شیراز درگذشت و جنازهٔ او را در خانقاه خودش، در نزدیکی محلهٔ باغ قتلغ (یا قطلغ) به خاک سپردند (احمد زرکوب، ۱۷۸؛ جنید، همان، ۳۳۷؛ فصیح، ۳۴۷/۲؛ جامی، ۴۷۶؛ قس: غلام سرور، ۲۸/۲، که مزار او را در بغداد دانسته است). قاضی سید مجتبیٰ عثمانی در رثای او قصیده‌ای سروده که ابیاتی از آن در *شدالازار* جنید شیرازی (ص ۳۳۷ـ ۳۳۸) آمده است. در سدهٔ ۸ق، به دستور ملک خاتون، دختر محمود شاه اینجو بر مزار شیخ گنبدی ساختند و در اطراف آن مدرسه و عمارتهای دیگر بنا کردند (احمد زرکوب، همانجا).

هرچند نجیب‌الدین را صاحب سخنان لطیف و رساله‌ها و تصانیف عرفانی دانسته‌اند (نک: جنید، همان، ۳۳۶؛ *هزار مزار*، ۳۷۴؛ جامی، ۴۷۵)، اما بجز سخنان نغز و عرفانی او در پاسخ به پرسشهای انکیانو، اثر دیگری از او به جای نمانده است. وی در پاسخ به سؤال انکیانو دربارهٔ حقیقت انسان، عوالم ملک و ملکوت را به صدفی تشبیه کرده که وجود انسان گوهر اندرون آن است. باز در وجود انسان نیز دل، سپس عقل فیاض و پس از آن، نور معرفت خداوند را نیز چون صدفهای تو در تویی دانسته است که از آن میان، نور دل عارف چون اشعهٔ آفتاب نورانی در مقابل چراغ و شمع و مشعل است (وصاف، ۱۹۳ـ۱۹۴).

۲. ظهیرالدین عبدالرحمان بن علی بن بزغش (د ۷۱۴ق/۱۳۱۴م)، مکنیٰ به ابوالنجاشی، عالم و عارف طریقهٔ سهروردیه. وی در شیراز ولادت یافت. تولد او با توجه به گفتهٔ جنید شیرازی (*شدالازار*، ۳۳۸) و به تبع او جامی (ص ۴۷۶)، دائر بر اینکه در زمان حاملگی مادرش، شیخ شهاب‌الدین سهروردی پاره‌ای از خرقهٔ خود را برای وی فرستاد، می‌بایست در حیات سهروردی، یعنی پیش از ۶۳۲ق بوده باشد.

ظهیرالدین نزد پدر علوم و معارف صوفیه را فرا گرفت و بیشتر عمر خود را در شیراز و در خدمت پدر گذراند و تنها یک بار در زمان حیات نجیب‌الدین به حج رفت (جنید، همان، ۳۳۸ـ۳۳۹، *هزار مزار*، ۳۷۵؛ جامی، همانجا). وی علاوه بر پدر، نزد علما و بزرگان دیگر، از جمله شرف‌الدین عمر بن زکی بوشکانی (د ۶۸۰ق/۱۲۸۱م) نیز شاگردی کرد (جنید، *شدالازار*، ۲۹۷ـ۲۹۸؛ قس: اوحدی، ۴۳۳، که نام او را عبدالله آورده است).

ظهیرالدین پس از وفات شیخ نجیب‌الدین، عهده‌دار مسند وی شد و به تعلیم علوم دینی و معارف صوفیه همت گماشت. در حوزهٔ درس و ارشاد او، مریدان بسیاری گرد آمدند و علما و عارفان بزرگ و صاحب نامی چون عبدالرزاق کاشانی (د ۷۳۶ق/۱۳۳۶م)، عزالدین محمود بن علی کاشانی (د ۷۳۵ق)، ابوالبقاء عبدالله بن محمود بن حسن شیرازی (د ۷۷۲ق/۱۳۷۰م)، و نیز احمد زرکوب شیرازی مؤلف *شیرازنامه* در شمار شاگردان و مریدان او بودند (نک: عبدالرزاق، ۳۴۱؛ احمد زرکوب، ۱۹۱؛ جنید، همان، ۷۰ـ۷۱، ۷۳، ۸۴ ـ ۸۵، ۱۲۱ـ۱۲۲، ۲۷۰؛ جامی، ۴۸۲، ۴۸۷). احمد زرکوب (همانجا) در ۷۱۳ق نزد ظهیرالدین قسمتی از کتاب *عوارف المعارف* سهروردی را خوانده، و از او اجازهٔ تدریس آن را دریافت داشته است. عبدالرزاق کاشانی نیز در نامه‌ای که به علاءالدولهٔ سمنانی (د ۷۳۶ق) نوشته (همانجا)، اشاره کرده است که صحبت ظهیرالدین را درک کرده، و او را موافق با مسألهٔ وحدت وجود ابن عربی یافته است. اما به گفتهٔ ابن بزاز (ص ۱۰۴)، صفی‌الدین اردبیلی که در پی یافتن پیری راهبر به شیراز سفر کرده بود، در ملاقات با ظهیرالدین او را ناتوان از حل مشکلات طریقتی خود یافت.

وفات ظهیرالدین را برخی در ۷۱۴ق/۱۳۱۴م (احمد زرکوب، همانجا)، و عده‌ای در ۷۱۶ق (جنید، همان، ۳۳۹؛ جامی، ۴۷۶؛ داراشکوه، ۱۱۴) یاد کرده‌اند؛ اما از آنجا که احمد زرکوب از شاگردان او بود، قول او درست‌تر به نظر می‌رسد (نیز نک: فصیح، ۲۳/۳، که وفات او را در ۲۵ رمضان ۷۱۴ دانسته است). مزار او در جوار پدرش در خانقاه محلهٔ قتلغ واقع است (احمد زرکوب، همانجا).

تنها اثر او ترجمهٔ *عوارف المعارف* سهروردی است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین موجود است (GAL, S, I/789). این ترجمه همراه با تعلیقات و فصلی جداگانه در حل مشکلات *عوارف المعارف* است که ظاهراً ظهیرالدین خود موفق به تکمیل آن نشد و نوه‌اش شیخ صدرالدین جنید آن را به اتمام رسانید (آستان، ...، ۴۱۹/۶-۴۲۰).

۳. صدرالدین جنید بن فضل‌الله بن ظهیرالدین عبدالرحمان بن علی بن بزغش (د ۷۹۱ق/۱۳۸۹م)، محدث و عارف. جنید شیرازی (نک: *شدالازار*، ۳۳۹-۳۴۱) از معاصران وی بوده، و او را «شیخ‌الاسلام» و «قدوةالانام» خوانده، و از او با عناوین و القابی چون «مرشد کامل»، «مکمل فاضل» و «جامع میان علم ظاهر و علم باطن و...» یاد کرده است.

وی از دوران کودکی به کسب علم روی آورد (نک: آستان، ۴۱۹/۶) و سپس مدتی در بغداد نزد شیخ‌جبریل کردی به سیر و سلوک و خلوت‌نشینی پرداخت. پس از آن رهسپار مکهٔ مکرمه گردید و چندی نیز در آنجا اقامت گزید؛ سپس به شام سفر کرد و نزد علمای آن دیار به تحصیل علم حدیث پرداخت. برخی از استادان وی که جملگی از فقها و محدثان مشهور شام بوده‌اند، اینانند: شیخ جمال‌الدین ابراهیم بن ابی البرکات حنبلی بعلبکی، معروف به ابن قرشیه (د ۷۴۰ق/۱۳۳۹م)، شیخ صلاح‌الدین خلیل بن کیکلدی علایی (د ۷۶۱ق/۱۳۶۰م)، شیخ علاءالدین علی بن ایوب مقدسی (د ۷۴۸ق/۱۳۴۷م) و زینب بنت احمد بن عبدالرحیم، معروف به بنت الکمال (د ۷۴۰ق) (جنید، همان، ۳۴۰-۳۴۱؛ قزوینی، ۳۴۰-۳۴۱). جنید شیرازی گوید که برخی از کتابهای فقه و حدیث را نزد او خوانده است (همان، ۳۴۱).

صدرالدین در ۷۹۱ق وفات یافت و در جوار نیاکانش به خاک سپرده شد (همانجا). محمدنصیر فرصت از آرامگاهی به نام مزار شیخ جنید واقع در زاویه‌ای در صحن مسجد حاجی باقر در محلهٔ دزک، و نیز حمامی در نزدیکی آن مسجد، معروف به حمام شیخ جنید یاد کرده، و به سبب از میان رفتن خطوط روی سنگ مزار در انتساب آن به جنید تردید کرده است (ص ۴۶۴-۴۶۵).

آثار وی اینهاست: ۱. *المعارف فی ترجمة العوارف*، ذیلی است بر کتاب *عوارف المعارف* که ظاهراً برای تکمیل شرحی که جدش ظهیرالدین به اتمام آن توفیق نیافته بود، نوشته شده است (آستان، همانجا). از آنجا که صدرالدین این کتاب را به نام شاه شجاع آل مظفر (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م) نوشت، تاریخ تألیف آن را در حدود سال ۷۷۵ق حدس زده‌اند (نک: همان، ۴۱۹/۶-۴۲۰؛ منزوی، ۲(۱)/۱۱۵۴). از این اثر نسخه‌ای در کیمبریج (GAL,S، همانجا) و نسخه‌ای دیگر با عنوان *ذیل عوارف المعارف* (شم ۱۵۷) در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی موجود است (آستان، همانجا). ۲. *نقاوة الاخبار من النقلة الاخیار فی شرح احادیث النبی المختار*، که از آن با عنوان *شرح احادیث نبویه* نیز یاد شده است (نک: جنید، همانجا؛ مدرس، ۴۳۴/۱). بغدادی به اشتباه، *شدالازار* تألیف جنید شیرازی را به او نسبت داده است (۲۵۸/۱).

۴. ابوسعید بزغش، شاعر و عارف. دانسته‌های ما دربارهٔ ابوسعید بسیار اندک است. از آنجا که نویسندگان پیش از اوحدی بلیانی از وی نام نبرده‌اند و اوحدی نیز (ص ۲۵) به گونه‌ای از او سخن می‌گوید که گویی از هم عصران او بوده، می‌توان احتمال داد که در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م می‌زیسته است. علاوه بر این، صاحب *طرائق الحقائق* (معصوم‌علیشاه، ۳۵۶/۲) از شخصی به نام شیخ سعدالدین ابوسعید علوی حسینی بزغشی یاد کرده که مرید پیر جمال‌الدین اردستانی، از عارفان سدهٔ ۹ق (نک: روملو، ۶۰۳) بوده است. اگر وی همان ابوسعید بزغش باشد، می‌بایست در فاصلهٔ نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق تا نیمه اول سدهٔ ۱۰ق زنده بوده باشد. اوحدی بلیانی او را «خوش طبیعت، با مزه سخن، نیکو قریحت» معرفی نموده، و برخی از اشعار او را نقل کرده است (همانجا؛ نیز قس: هدایت، ۲۷۶).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن بزاز، توکل، *صفوة الصفا*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، اردبیل، ۱۳۷۳ش؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ احمد زرکوب، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بغدادی، هدیه؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، *شد الازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ همو، *هزار مزار* (ترجمهٔ *شدالازار*)، ترجمهٔ عیسی بن جنید شیرازی، به کوشش عبدالوهاب نورانی وصال، شیراز، ۱۳۶۴ش؛ داراشکوه، محمد، *سفینة الاولیاء*، کانپور، ۱۸۸۴م؛ رازی، امین‌احمد، *هفت اقلیم*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس ترکی*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ شرف‌الدین ابراهیم، «تحفة العرفان»، *روزبهان نامه*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۴۷ش؛ عبدالرزاق کاشانی، کمال‌الدین، «مکتوب»، *مصنفات فارسی علاءالدولهٔ سمنانی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، لکهنو، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م؛ فرصت، محمدنصیر، *آثار عجم*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فرغانی، محمد، *مناهج العباد الی المعاد*، استانبول، ۱۹۹۰م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، محمد، حاشیه بر *شد الازار* (نک: هم‍، جنید شیرازی)؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود، *درة التاج*، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ محمود ابن عثمان، *فردوس المرشدیة فی اسرار الصمدیة*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۳ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، چاپخانهٔ شفق؛ معصوم‌علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۵ش؛ منزوی، *خطی*؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، به کوشش مهرعلی گرکانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز: GAL, S.

محمدجواد شمس

بُزکَشی، بازی سنتی سوارکاری که در میان ایلات ترک سرزمینهای آسیای مرکزی و مردم شمال افغانستان متداول است. این

بازی در ازبکستان به «اولاک»، در میان مردم ترک زبان افغانستان به «اوغلاغ ترتماق»، یا «اوغلاغ ترماغ» (عنایت‌الله، ۶۹)، و در قزاقستان به «کوپ کاری» (*کتاب سال*، ۷۴۵) شهرت دارد.

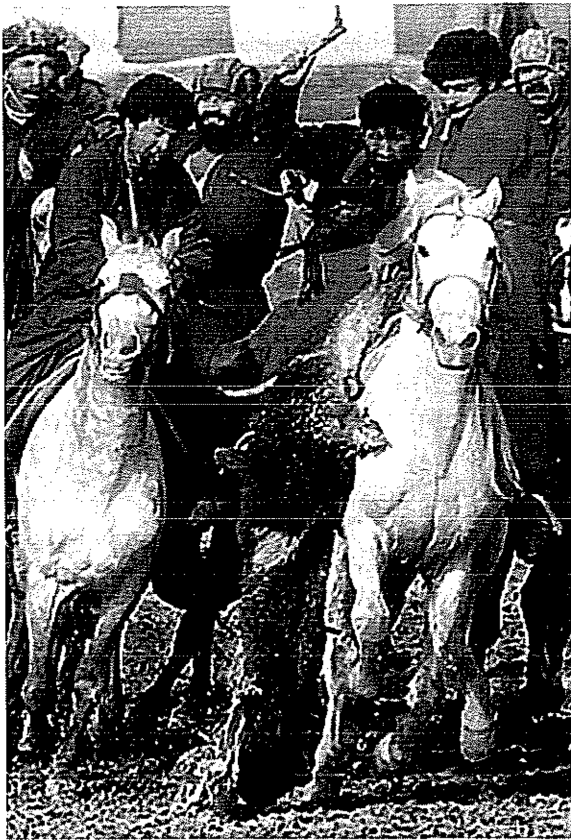
رسم بزکشی احتمالاً به زمانهای بسیار قدیم و دورهٔ شکار بزهای کوهی و کشیدن آنها با اسب بازمی‌گردد. از افسانه‌ها و باورهای عامه چنین استنباط می‌شود که بزکشی نخستین‌بار در اطراف رودخانهٔ جیحون (آمودریا) بازی می‌شده است (عنایت‌الله، همانجا).

در این بازی که بسیار مهیج و خشن است، سوارکاران برای ربودن لاشهٔ یک بز از دست یکدیگر تلاش می‌کنند. وسیلهٔ بازی لاشهٔ بز یا گوساله‌ای است که سر و دست و پای آن را از زانو قطع، و شکمش را خالی و با شن پر کرده‌اند. لاشه را یک شب در آب خیس می‌کنند تا به وزنش افزوده گردد (همو، ۷۷؛ نیز نک: «جغرافیا...[1]»، 661). در طول بازی چند بار لاشهٔ حیوان پاره و متلاشی می‌شود و فوراً لاشهٔ دیگری جایگزین آن می‌گردد (همان، 664).

اسب بزکشی، اسبی پرورش یافته و تربیت شده است. پرورش آن از زمانی که کره اسب در شکم مادر است، تا ۵ سال طول می‌کشد (عنایت‌الله، همانجا؛ دوپری، 219؛ «جغرافیا»، 667). اسبهای بزکشی بسیار چابک و مقاوم و رام و مطیع سوارکارند، مثلاً هنگامی که سوارکاری به زمین بیفتد، اسبش آرام بالای سر او می‌ایستد تا او دوباره سوار شود. برخی از اسبها وضعیت سوارشان را درهرزمانی درمی‌یابند، مثلاً زمانی که سوارکاری لاشهٔ حیوان را از «قوره» (جای جمع شدن اسبها بالای سر گوساله یا بز) می‌رباید، اسبش به سرعت خود را از آنجا بیرون می‌کشد و راه گریزی می‌یابد و فرار می‌کند (عنایت‌الله، ۷۰). وقتی در حین بازی اسبی خسته شود و تعادل خود را از دست بدهد، فوراً آن را با اسب تازه نفسی عوض می‌کنند («جغرافیا»، 669).

هر کس می‌تواند در بازیهای محلی و غیر رسمی بزکشی شرکت کند، اما سوارکاران حرفه‌ای که در این بازی شرکت می‌کنند، کسانی هستند که با تمرینهای ورزشی بدن خود را قوی کرده‌اند (*دائرةالمعارف*...، ۴/ ۱۵۰) و سابقه و مهارت در بزکشی دارند. بزکشان حرفه‌ای کلاه کلفت و پشمی به سر می‌گذارند، گوپیچه (پیراهن پنبه‌دار) (افغانی‌نویس، ۵۰۰) به تن می‌کنند، کمربندی از پارچه‌های ضخیم به هم تاب داده، به کمر می‌بندند و شلواری پشمی یا نخی و چکمه‌ای بلند و چرمی می‌پوشند و وارد میدان می‌شوند (عنایت‌الله، ۷۷). بزکشان حرفه‌ای که آنها را با لقب چاپ انداز (نک: افغانی‌نویس، ۱۶۲)، مهتر (دوپری، همانجا) و پهلوان (*دائرةالمعارف*، همانجا) می‌خوانند، کلاه خاکستری رنگی از پوست روباه یا گرگ بر سر می‌گذارند و برای سرپرستی و ادارهٔ مسابقات بزکشی از خانی که اسبها را پرورش داده، مزد می‌گیرند («جغرافیا»، 664).

زمین بازی که به آن میدان یا دشت می‌گویند (دوپری، همانجا)، شکل مربع دارد و در درون آن با فاصله‌ای معین، زمین دیگری را به شکل مربع درآورده‌اند. در یک ضلع مربع داخلی دو دایره کشیده شده است که یکی را دایرهٔ برداشت، و دیگری را دایرهٔ حَلال می‌نامند. امروزه، چون این بازی به صورت تیمی برگذار می‌گردد، در دو طرف



دایرهٔ برداشت دو دایرهٔ حلال با دورنگ متفاوت می‌کشند که هر یک متعلق به یک تیم است. در مقابل دایره‌ها، با فاصله‌ای معین در درون ضلع داخلی میدان، چند دیرک نصب کرده‌اند (*دائرةالمعارف*، ۱۵۱/۴).

در ابتدای بازی، لاشهٔ حیوان را درون دایرهٔ برداشت قرار می‌دهند و سوارکاران دو تیم که آن را احاطه کرده‌اند، با اعلام شروع بازی به تاخت به سوی لاشه حمله می‌کنند و هر یک می‌کوشد تا با خم شدن از روی اسب لاشه را از زمین بردارد. سوارکاری که موفق به برداشتن لاشه شود، بی‌درنگ می‌گریزد و رقبایش برای گرفتن لاشه او را تعقیب می‌کنند. سوارکار به تاخت به سوی دیرک می‌رود و آن را دور می‌زند، سپس به طرف دایرهٔ حلال باز می‌گردد و لاشه را در آن قرار می‌دهد (کلیفورد، ۹۰-۹۱؛ نیز نک: «جغرافیا»، 661؛ دوپری، 221-219).

جایزهٔ برندگان بزکشی که معمولاً از طرف خانها اهدا می‌گردد، قبلاً چیزهایی مانند چَپَن (پیراهنی بلند از ابریشم)، لُنگی (دستار)، پول، تفنگ (عنایت‌الله، ۷۸)، اسب، شتر (*دائرةالمعارف*، همانجا)، خلعت، سکهٔ طلا («جغرافیا»، 664-661) و قالی بوده، اما امروزه بیشتر پول نقد است (*ایرانیکا*). بالاترین جایزه برای یک چاپ‌انداز افتخار برنده شدن

---

1. *National*...

در بازی و احترامی است که از این پیروزی در جامعه کسب می‌کند («جغرافیا»، 664). به هنگام اهدای «سالم» (جایزه)، دلقکی که او را جُرْچی می‌نامند، اشعاری در ستایش صاحب اسب می‌خواند (*ایرانیکا*).

بزکشی انواع مختلف دارد. در یک نوع سنتی آن که به «توده برآیی» معروف، و امروزه در شمال افغانستان متداول است، صدها سوارکار می‌توانند شرکت کنند (همانجا). از این سوارکاران، تنها معدودی چاپ‌انداز می‌توانند که به لاشهٔ حیوان دست یابند و بقیه یا برای تماشا و تفریح و کمک به دوستان سوارکار خود، یا برای آماده کردن خود و اسبشان در مسابقات نهایی بزکشی به زمین بازی می‌آیند (عنایت‌الله، ۷۶-۷۷؛ دوپری، 219).

برخی از سواران در حین بازی در آب می‌افتادند و غرق می‌شدند (عنایت‌الله، ۷۹).

شکل دیگر بزکشی، بزکشی در کوه است. در این بازی سوارکاری که لاشهٔ حیوان را در دست دارد، برای اینکه از رقبای خود فاصله بگیرد، به سوی کوه می‌تازد و سوارکاران دیگر به دنبال او می‌روند. بزکشی در کوه بخشی از فرهنگ کهن افغان را در همکاری متقابل و نزدیک سوارکار و اسب و رقابت فردی سوارکاران با یکدیگر در یک زمینهٔ آکنده از دلیری و تندی و خشونت نشان می‌دهد (دوپری، همانجا).

بزکشی در شهرهای شمال افغانستان مانند قَطَغَن، مزار شریف، میمنه و شَبَرغان (*دائرةالمعارف*، همانجا)، همچنین در بلخ، تخار، کندز، بَغلان، سمنگان و بدخشان برگذار می‌گردد (عنایت‌الله، ۷۶)؛ اما



بزکشی سنتی پاره‌ای از زندگی اجتماعی زارعان این منطقه است و در آن مقررات رسمی بزکشی رعایت نمی‌شود. زارعان با این بازی و تماشای آن خاطرهٔ پر افتخار اجداد سوارکار و قهرمان خود را زنده نگه می‌دارند (همو، 218). این بازی در تویی (جشن)، عروسی و ختنه‌سوران برگذار می‌گردد (*ایرانیکا*؛ *دائرةالمعارف*، همانجا).

نوع دیگر بازی، بزکشی در رودخانه است که به «بزکشی دریا» معروف است. مقررات و اصول این بازی همان اصولی است که در بزکشی میدانی رعایت می‌گردد. در این بازی، چون لاشهٔ حیوان مستقیماً با آب تماس دارد، سنگین‌تر از لاشهٔ حیوان در بازی میدانی، و در نتیجه، این بازی دشوارتر است. در بزکشی دریا سوارکاران از روی کنارهٔ رودخانه و بسترهای سنگی آن و نیز از درون آبی که تا سرشان را فرا می‌گیرد، به تاخت پیش می‌روند (دوپری، 221). در گذشته گاهی

بزکشی اصیل و مهیج را می‌توان در بدخشان مشاهده کرد (عبدالحمید، ۴۶، ۴۹). زمان این بازی در پامیر (چین)، در تابستان و هنگام «توی» است (عنایت‌الله، ۷۷). در نقاط دیگر در پاییز («جغرافیا»، 667)، زمستان و بهار (عنایت‌الله، همانجا) و غالباً در روزهای جمعه، اعیاد، توی و مراسم عروسی و ختنه‌سوران برگذار می‌گردد («جغرافیا»، همانجا). در شمال با آمدن برف بزکشی متوقف می‌شود و بلافاصله پس از کشت بهاره دوباره آغاز می‌گردد. هر ساله در اول نوروز مسابقهٔ پرشوری در مزار شریف برپا می‌شود. مردم این منطقه در بهار و تابستان خود را برای مسابقات آماده می‌کنند (دوپری، 218). در نقاط دیگر، بزکشی در زمستان و روی برف نیز انجام می‌گیرد، و سوارکاران بدون احساس سرما و با شوق و ذوق روی برف بازی می‌کنند (عنایت‌الله، همانجا).

ریشهٔ بازی بزکشی را در علاقهٔ فراوان نخستین آریاییهای ساکن این سرزمین به اسب و سوارکاری می‌توان یافت. ایشان به تربیت اسب توجه خاص داشتند و باآن در جنگها به‌دشمن حمله، و ازخود دفاع می‌کردند. به‌منظور کسب مهارتهای جنگی نیز در زمان صلح حمله‌های نمایشی ترتیب می‌دادند و از لاشهٔ حیوان به جای دشمن استفاده می‌کردند و آن را از جایی به جای دیگر می‌بردند. به تدریج، این شیوهٔ جنگ نمایشی به شکل بازی درآمد و به بزکشی تبدیل شد (*دائرةالمعارف*، ۱۴۹/۴-۱۵۰؛ نیز نک: عنایت‌الله، ۷۲). امروزه بازی بزکشی چنان در میان مردم نفوذ کرده است که پسربچه‌های افغان نیز در مجالس جشن و سرور و به هنگام ماشین بازی و چرخ و فلک بازی تقلید بزکشها را در می‌آورند (دوپری، 213).

در گذشته، این بازی با حداقل ۱۰ بازیکن، و به صورت انفرادی در صحرا برگذار می‌گردید. بازی با صدای شلیک تفنگ آغاز می‌شد و تا زمانی که تمام جوایز داده نشده بود، ادامه داشت. هر کس می‌توانست با پذیرش و اعلام اهدای جایزه به بزکش برنده، مسابقهٔ بزکشی ترتیب بدهد (همو، 218). خانها که اسبها و سواران شرکت کننده در بزکشی متعلق به آنان بودند، نه فقط در بازی، بلکه در زندگی روزانه نیز با یکدیگر رقابت داشتند. در هر بازی بزکشی احتمال نزاع و درگیری میان سوارکاران، خانها و همراهانشان وجود داشت. این اختلافها بیشتر در هنگام انتخاب داور، تعیین برندهٔ مسابقه و دادن امتیاز به بازیکنان پیش می‌آمد. «تویی والا» میزبان و گردانندهٔ بازی که داوری بازی را برعهده داشت، می‌بایست در مورد اختلافها تصمیم بگیرد، لیکن گاه اختیار از دست او نیز خارج می‌شد. گردانندهٔ بزکشی برای اینکه بتواند بازی را از همه لحاظ با موفقیت اداره کند، می‌بایست در بیرون از عرصهٔ بازی هم اقتدار سیاسی داشته باشد (*ایرانیکا*).

بازی بزکشی به قدری مورد علاقهٔ مردم افغانستان بود که تا هفته‌ها و گاه ماهها پس از بزکشی، دربارهٔ پهلوانیهای سوارکاران و چابکی و هوشیاری اسبهایشان گفت و گو می‌کردند. در فرهنگ عامهٔ مردم این سرزمین، خاصه در فرهنگ عامهٔ ساکنان شمال افغانستان، داستانی به نام «کوراوغلی» نقل می‌شود که با اسب و سوارکاری ارتباط دارد و حکایت از کودکی می‌کند که از یک مادیان تغذیه کرده، و پهلوانی بزرگ شده است (عنایت‌الله، ۷۳-۷۴).

بزکشی از جهات مختلف اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نیز حائز اهمیت بوده است. در گذشته، خانها به کمک این بازی اعتبار و حیثیت اجتماعی خود را می‌افزودند (همو، ۷۸). رقابت آنان در این بازی در زندگی روزانه، به بازی رنگ سیاسی داده بود. یک بزکشی موفق اعتبار سیاسی گردانندهٔ آن (تویی والا) را می‌افزود (*ایرانیکا*). تربیت اسبهای بزکشی و خرید و فروش آنها با قیمتهای بسیار زیاد و کسب درآمد چاپ‌اندازان حرفه‌ای از راه بزکشی و گرفتن دستمزد بالا از خانها (عنایت‌الله، ۷۰؛ نیز نک: *دائرةالمعارف*، ۱۵۱/۴؛ «جغرافیا»، 664) نقش اقتصادی بازی را نیز در زندگی دست‌اندرکاران بزکشی نشان می‌دهد.

در چند دهۀ اخیر، دولتهای افغانستان، جمهوریهای آسیای مرکزی و ایالت سین کیانگ در چین با تغییراتی اصولی در شیوه و مقررات بازی و مواقع برگذاری آن، بزکشی را از شکل معمول و مردمیش خارج کرده‌اند و آن را به صورت یک ورزش رسمی و ملی در آورده‌اند. در مقررات کنونی بازی که عمدتاً برای حفظ سلامت بازیکنان و نظم بازی تنظیم گردیده، شمار بازیکنان، مدت بازی، ابعاد زمین بازی و چگونگی و شرایط دادن امتیاز را معین و مشخص کرده‌اند. امروزه در افغانستان، این بازی به قره جای (جای سیاه) معروف است. این نام از دایرهٔ سیاه رنگی گرفته شده است که لاشهٔ حیوان را برای گرفتن امتیاز در آن قرار می‌دهند. از ۱۳۳۲ش به این سو، حکومتهای افغانستان مسابقه‌های بزکشی را به طور سالیانه در کابل برپا کرده‌اند (*دائرةالمعارف*، همانجا؛ نیز نک: *ایرانیکا*).

مآخذ: افغانی‌نویس، عبدالله، *لغات عامیانهٔ فارسی افغانستان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *دائرةالمعارف آریانا*، کابل، ۱۳۴۱ش؛ عبدالحمید (عاطف)، «بدخشان، مراسم عنعنوی و بازیهای محلی آن»، *فولکلور*، کابل، ۱۳۵۴ش، شم ۳؛ عنایت‌الله، «بزکشی»، همان، ۱۳۵۳ش، شم ۲؛ *کتاب سال*، کیهان، تهران، ۱۳۴۲ش، شم ۲؛ کلیفورد، مری لوئیس، *سرزمین و مردم افغانستان*، ترجمهٔ مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:
Dupree, L., *Afghanistan*, Princeton, 1973; *Iranica; National Geographic*, 1973, vol. CXLIV, no. 5.

مریم میرفخرایی

بَزْمان، نام بخشی در شهرستان ایرانشهر (استان سیستان و بلوچستان). این بخش از شمال به زاهدان، از شمال خاوری و خاور به خاش، از جنوب خاوری به ایرانشهر، از جنوب به بمپور، از باختر به کهنوج و بخش جبال بارز، و از شمال باختری به نرماشیر محدود است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها ...*، ۸). در این بخش رودخانه‌های مهمی جز رودهای فصلی جریان ندارند (همانجا). در باختر آبادی بزمان رودخانهٔ کوچکی جریان دارد که با نامهای رستا و کهور شهرت دارد (یغمایی، ۸۷-۸۸). بخش بزمان از مناطق کوهستانی استان محسوب می‌شود. بلندترین قلهٔ استان بعد از تفتان، کوه بزمان (زنده) است که ۳٬۵۰۳ متر ارتفاع دارد (جعفری، ۱۰۵؛ نقشه...). کوه بزمان را مانند تفتان از کوههای آتش‌فشانی (خاموش) دانسته‌اند (بدیعی، ۸۰/۳).

آب و هوای بزمان جز دهستان بزمان گرم و خشک است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۴۸/۸؛ بهرامی، ۳۸۵؛ افشار، ۲۱۰). در گذشته این ناحیه دارای جنگلهای پر درخت بوده است (وزیری، ۳۵۷). مؤلف *احیاء الملوک* در اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م طبیعت بزمان را در غایت نزهت و سبزی چون خُلد برین، با صحرایی سرشار از گل نرگس وصف کرده است (شاه حسین، ۵۰۵).

جمعیت بزمان در اوایل دهۀ ۱۳۳۰ش بالغ بر ۱۲٬۵۰۰ نفر بود (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا)، اما در طول ۴۰ سال نه تنها بر جمعیت آن افزوده نشده، بلکه کاهش نیز یافته است. در ۱۳۷۵ش جمعیت این بخش ۱۲٬۴۸۶ نفر و مشتمل بر ۲٬۱۴۸ خانوار برآورد شده

است (*سرشماری*، شناسنامه، ۲). اهالی بزمان به زبان بلوچی سخن می‌گویند و پیرو مذهب تسنن (حنفی) هستند و گروهی نیز شیعه مذهبند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، نیز *فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجاها).

اقتصاد این بخش برپایهٔ زراعت، دامداری و صنایع‌دستی، نظیر حصیربافی و سوزن‌دوزی است (همانجاها). این بخش از لحاظ آب زراعی غنی است، اما زمینهای مستعد کشاورزی ندارد (یغمایی، ۸۷؛ فراهانی، ۲۳). محصولات کشاورزی بزمان خرما، مرکبات، انار، بادام و نباتات جالیزی است (*فرهنگ اقتصادی*...، «۱/۳ـ۱/۴»؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

این بخش مشتمل بر دو دهستان بزمان و آب رئیس است که جمعاً ۱۱۶ آبادی دارای سکنه راشامل می‌شود (*سازمان*...، ۳۰؛ *سرشماری*، نتایج، پانزده). مرکز بخش، روستای نسبتاً قدیمی بزمان است که در ۲۸° و ۴۸′ عرض شمالی و ۶۰° و ۱۳′ طول شرقی در ارتفاع ۹۸۰ متری از سطح دریا، و در ۱۰۵ کیلومتری شمال باختری ایرانشهر واقع شده است (مفخم، ۶۶/۱؛ پاپلی، ۱۰۰؛ قس: *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۸ ـ ۹). شمار جمعیت آن در ۱۳۷۵ش، ۳٬۴۶۳ نفر و مشتمل بر ۵۵۷ خانوار بوده است (همانجا؛ *سرشماری*، شناسنامه، ۶). از آثار تاریخی این بخش، قلعهٔ اسپید دژ (که گویا قتل اشرف افغان در این محل صورت گرفته)، و قلعه و تپه‌های روستای بزمان قابل ذکرند (*جغرافیا*...، ۸۱۷/۲؛ سایکس، ۱۷۰).

به دنبال هرج و مرج پس از قتل نادرشاه، منطقهٔ بزمان در ۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م در اختیار شاه مهراب‌خان فهرجی قرار گرفت که گویا از دولت مرکزی تبعیت نمی‌کرد (همو، ۱۴۰). برطبق قراردادی که در ۱۳۱۹ق/۱۹۰۱م بین دو دولت ایران و انگلیس در مورد کشیدن سیم تلگراف از تهران تا هند منعقد گردید، بزمان از نقاطی بود که در این خط سیر قرار داشت (شمیم، ۲۹۱ـ۲۹۳؛ سایکس، ۴۴۲).

مآخذ: افشار سیستانی، ایرج، *نگاهی به سیستان و بلوچستان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بهرامی، تقی، *جغرافیای کشاورزی ایران*، تهران ۱۳۳۳ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سایکس، پرسی، *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ آبادیهای کشور، شهرستان ایرانشهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، نتایج تفصیلی، شهرستان ایرانشهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شاه حسین بن غیاث‌الدین محمد، *احیاءالملوک*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۴ش؛ شمیم، علی‌اصغر، *ایران در دورهٔ سلطنت قاجار*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فراهانی، فتحعلی، *فرهنگ و هنر سیستان و بلوچستان*، زاهدان، ۱۳۵۵ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، شهرستان ایرانشهر، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (ایرانشهر)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۴ش، ج ۱۲۵؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان هشتم، کرمان و مکران، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ *نقشهٔ ناهمواریها و حوزهٔ رودخانه‌های ایران*، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۶ـ۱۳۷۷ش، شم ۲۷۸؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، *تاریخ کرمان*، به کوشش محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ یغمایی، اقبال، *بلوچستان و سیستان*، تهران، ۱۳۵۵ش.

کریم شریعت

بُزَنْطی، یا بُزنتی، شهرستان و شهری در شمال غرب استان آدانا، در ترکیه. بطلمیوس نام آن را پُدانْدُس آورده است (نک: *پاولی*، /XXI(1) 1136؛ نیز رمزی، 348). این نام به شهر و رود کنار آن اطلاق می‌شد و در متون یونانی به صورتهای پُدزنْدُس، پُدنْدُس و پُدیزنْدُس (EI^2)، و در آثار اسلامی به شکلهایی چون فذندون، بدندن و بدیدون نیز آمده است (مثلاً نک: بلاذری، ۴۱۷؛ ابن قتیبه، ۲۹۱؛ طبری، ۴۳۹/۶؛ یعقوبی، ۴۶۹/۲؛ مسعودی، ۴۵۵/۳؛ خلیفه، ۲۷۱/۱).

بزنطی با ۷۷۲ کم۲ وسعت، تا ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م بخشی از شهرستان قره عیسالی بود، ولی از آن پس به قضا (شهرستان) بدل گشت. در ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م، شمار جمعیت شهرستان‌بزنطی ۱۵٬۶۹۸ نفربود («دائرةالمعارف...[1]»، XXVII/106) که در ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م به ۲۲٬۵۱۷ نفر افزایش یافت («آمار...[2]»، npn.).

شهر بزنطی در کرانهٔ مسیر وسطای رود چَکیت (شاخه‌ای از رود سیحان) واقع است. این قسمت از رود چکیت نیز پزنتی نام دارد (IA, IX/578). در ۱۳۱۴ش/۱۹۳۵م جمعیت شهر بزنطی ۶۳۸ نفر بود، ولی پس از آنکه این شهر به صورت مرکز شهرستان درآمد، جمعیت آن فزونی گرفت و در ۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م به ۲٬۴۷۳ نفر (همان، IX/579) و در ۱۹۹۷م به ۹٬۵۹۰ نفر رسید («آمار»، npn.).

تاریخ: در تابستان ۸۹ق/۷۰۸م عباس بن ولید در ناحیهٔ بدندون (بزنطی) با رومیان جنگید (طبری، همانجا). در ۱۹۲ق/۸۰۸م در این ناحیه مبادلهٔ اسیران میان مسلمانان و رومیان صورت گرفت (همو، ۳۴۰/۸). در ۲۱۸ق/۸۳۳م مأمون خلیفهٔ عباسی از طرسوس به سرزمین روم رفت و در بزنطی اقامت گزید، اما سخت بیمار شد و در همانجا درگذشت (همو، ۶۴۶/۸ ـ ۶۵۰؛ یعقوبی، همانجا). در ۲۲۳ق/۸۳۸م معتصم در جریان جنگ با رومیان به تنگهٔ بزنطی رسید و سپاهیان خود را از تنگه گذراند (طبری، ۷۵/۹). در ۲۶۴ق/۸۷۸م عبدالله بن رشید که با لشکریان خویش از شام به روم آمد و از بزنطی عازم پیکار با رومیان شد، بطریقهای سلوکیه، قَذیذیه، قُرّه، کوکب و خَرشَنه با یکدیگر متحد شدند و با او به پیکار برخاستند. عبدالله بن رشید در پیکار توفیق نیافت و اسیر شد (همو، ۵۳۳/۹ـ۵۳۴).

در جریان جنگهای صلیبی به گذر سپاهیان از درهٔ بوثنتروت[3] (بدندرون و بوترنتوم) اشاره شده است (IA، همانجا). لودویگ فن‌راوتر[4] که در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به شهر قدس سفر کرده بود، از شهری با نام پوشتزشی[5] نام برده است که ظاهراً همان بزنطی است (همانجا). در

1. *Türk*... 2. «1997 Genel Nüfus...» 3. Bothentrot 4. Ludwig von Rauter 5. Poschtzeschy

دوران جنگ جهانی اول، راه‌آهن بغداد تا بزنطی امتداد یافت. هنگامی که سپاهیان فرانسه، آدانا را اشغال کرده بودند، بزنطی به عنوان پایگاه مبارزه با نیروهای بیگانه اهمیت پیدا کرد (همانجا).

مآخذ: ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:
«1997 Genel Nüfus...», www.die.gov.tr/TURKISH/SONIST/NUFUS/ilceler. htm; EI[2]; IA; *Pauly*; Ramsay, W. M., *The Historical Geography of Asia Minor*, Amsterdam, 1962; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1978.
عنایت‌الله رضا

بَزَنطی، ابوجعفر احمد بن محمد بن ابی‌نصر (۱۵۲-۲۲۱ق/۷۶۹-۸۳۶م)، از عالمان متقدم امامیه در کوفه که در شمار اصحاب امامان کاظم، رضا و جواد (ع) نامبردار است.

از نظر خاندان او را به نسبت ولاء، سکونی دانسته‌اند، اما چنین می‌نماید که این خاندان در کوفه از خاندانهای معتبر امامی بوده، و از افراد شناختهٔ شدهٔ آن پسر عم وی، اسماعیل بن مهران قابل ذکر است (شیخ طوسی، *الفهرست*، ۴۳، *الغیبة*، ۷۱؛ نجاشی، ۲۶، ۷۵، ۲۹۰؛ قس: کشی، ۵۸۹، به تعبیر «کانا من ولد [تحریف موالی] السکون»). در صورت اعتماد بر روایتی در *خرائج* راوندی، وی ۴ سال از امام رضا (ع) جوان‌تر بوده است (۳۶۵/۱-۳۶۶). بزنطی به تصریح منابع، در فرصتهایی برای استفاده از ائمه (ع)، نزد ایشان می‌شتافت. همچنین در خلال برخی روایات، از چندی اقامت او در قادسیه، در حدود سال ۲۰۰ ق سخن آمده است (نک: حمیری، ۱۶۶؛ کشی، ۵۸۸-۵۸۹).

در میان منابع رجالی، تنها برخی به صحبت بزنطی با امام جواد (ع) نیز اشاره کرده‌اند (نک: شیخ طوسی، *رجال*، ۳۹۷؛ نجاشی، ۷۵؛ برای یادکردی قابل خدشه مبنی بر روایت او از امام کاظم (ع)، نک: شیخ طوسی، همان، ۳۶۶؛ برای نقد اقوال، نک: تستری، ۵۶۸/۱). افزون بر ائمه (ع)، بزنطی از شیوخی از اصحاب ائمه (ع) نیز دانش آموخته است که از شمار آنان می‌توان کسانی چون عبدالله بن سنان، حماد بن عثمان، جمیل بن دراج، ابان بن عثمان و عاصم بن حمید را برشمرد. در فهرست شاگردان و راویان او نیز نام شخصیتهایی برجسته چون ابراهیم ابن هاشم قمی، حسین بن سعید اهوازی، احمد بن محمد برقی، حسن بن محبوب و علی بن مهزیار دیده می‌شود. در شمار شاگردان او همچنین باید به محمد بن عیسی بن عبید یقطینی اشاره کرد که به گفتهٔ خود در ۲۱۰ ق/۸۲۵م از وی دانش آموخته بوده است (نجاشی، همانجا؛ نیز نک: اردبیلی، ۵۹/۱-۶۱؛ خویی، ۲۳۶/۲-۲۳۸).

از نظر گرایش مذهبی، به گفتهٔ منابع وی پس از درگذشت امام کاظم (ع)، نخست در شمار قائلان به وقف قرار داشت، اما در پی مکاتبه‌ای با امام رضا (ع)، به امامت آن حضرت باور آورد (نک: حمیری، ۳۵۲؛ ابن‌بابویه، *عیون...*، ۲۱۳/۲؛ شیخ طوسی، *الغیبة*، ۷۱-۷۲). از آن پس، نام او در کنار رجالی چون هشام بن سالم و صفوان بن یحییٰ جای گرفته است که از نخستین مروجان گرایش قطعیه در کوفه بوده‌اند و بر پایهٔ آنچه علی بن احمد علوی، مؤلف واقفی کتاب *نصرة الواقفه* نمایانده، وی مؤثرترین فرد در ترویج گرایش قطعی بوده است (نک: همان، ۶۲). در پی‌جویی گرایشهای درونی قطعیه نیز باید گفت: پس از درگذشت هشام بن سالم، شخصیتی که می‌توان او را به عنوان نمایندهٔ مکتب هشام ابن سالم در دفاع از مواضع اصولی آن به شمار آورد، بزنطی است که به نقد دیدگاههای اساسی مکتب هشام بن حکم در باب دانش امام و منابع دانش فقهی ائمه همت گمارده است (نک: پاکتچی، ۱۵).

در باب علم ائمه (ع) روایات متعددی به نقل از بزنطی در منابع روایی امامیه، همچون *کافی* کلینی، *قرب الاسناد* حمیری، *بصائر الدرجات* صفار و کتاب *الاختصاص* به ثبت رسیده است، اما در این میان، یک روایت با وجود کوتاهی سخن، از درخششی خاص در تبیین مواضع مکتب هشام بن سالم برخوردار است؛ بر پایهٔ این روایت که بر نقل مستقیم بزنطی از امام رضا (ع) استوار است، ایمان هیچ بنده‌ای کمال نمی‌یابد، مگر آنکه بشناسد آنچه برای نخستینِ ایشان (ائمه ع) است، برای آخرین ایشان نیز همان است و ایشان در حجت و طاعت و حلال و حرام با یکدیگر برابرند (حمیری، ۱۵۳؛ *الاختصاص*، ۲۲؛ قس: همین مضمون از صفوان بن یحییٰ، کلینی، ۲۷۵/۱؛ صفار، ۵۰۰).

از نظر جایگاه رجالی، در منابع امامیه بر اعتبار بزنطی تأکید شده، شیخ طوسی او را توثیق کرده، و نجاشی او را نزد امام رضا و جواد (ع) «عظیم المنزلة» دانسته است. همچنین باید افزود که وی را در شمار اصحاب اجماع آورده‌اند (شیخ طوسی، *الفهرست*، نیز نجاشی، همانجاها؛ نیز کشی، ۵۵۶). گفتنی است: قرار گرفتن بزنطی در سلسلهٔ اسناد حدیثی در سیرهٔ نبوی، موجب گشته تا شخصیت او در آثار رجالی اهل سنت نیز مورد بررسی قرار گیرد و ظاهراً به سبب مذهب، با نقد روبه‌رو گردد (نک: عقیلی، ۳۸/۱؛ ذهبی، ۱۳۵/۱؛ ابن‌حجر، ۲۶۱/۱).

در سخن از روشهای فقهی، نخست باید به مبحث حدیثینِ مختلفین اشاره نمود که از دغدغه‌های فکری بزنطی بوده، و این امر به طور گسترده در روایات بازمانده از او بازتاب یافته است؛ به خصوص در این باره باید به نامه‌ای اشاره کرد که بزنطی خطاب به امام رضا (ع) نوشته بوده، و در آن ضمن ابراز نگرانی خود نسبت به اختلاف اقوال فقهی از ائمه (ع)، بر جایگاه تقیه در تفسیر این اختلاف تأکید داشته است (حمیری، ۱۵۲). در گفت‌وگو از مبحث اجتهاد و استنباط، باید گفت تأیید اندیشهٔ القاء اصول و تفریع فقیهان که از سوی هشام بن سالم مورد تأکید قرار داشته، در آموزشهای فقهی احمد بن محمد بزنطی نیز مطرح بوده است؛ چنانکه وی در کتاب *جامع* خود، روایاتی با همین مضمون را به نقل از هشام بن سالم و نیز به نقل مستقیم خود از امام رضا (ع) ثبت نموده بود (نک: ابن‌ادریس، ۴۷۷، به نقل از *جامع* بزنطی).

محقق حلی در سدهٔ ۷ق، از بزنطی به عنوان یکی از فقیهان متقدم امامیه یاد کرده که نقش او در گسترش دانش فقه تا عصر وی همچنان

مورد توجه بوده است (ص ۷؛ برای نقل محدود فتاوی وی، نک: همو، ۲۱۳، جم؛ علامهٔ حلی، ۱۰۴؛ شهید اول، ۱۶۸/۱). تأیید یادکرد محقق حلی، در این واقعیت تاریخی دیده می‌شود که شماری از آثار فقهی بزنطی همچنان تا عصر وی باقی بوده، و در محافل امامیه تداول داشته است. در حال حاضر، افزون بر گزیده‌ها و اقتباسات برجای مانده از ۳ اثر یاد شدهٔ وی، می‌توان انبوهی از روایات فقهی او را در کتب اربعهٔ امامیه بازجست.

در میان آثار او آنچه دارای اهمیت فقهی بوده، اینهاست:

۱. *الجامع*. در فهرستهای ارائه شده از آثار بزنطی، *الجامع* در صدر قرار دارد و این نوشته، چنانکه بر پایهٔ دانسته‌ها از جامعهای آن عصر برمی‌آید، در بردارندهٔ مجموعه‌ای گسترده از اخبار در زمینه‌های گوناگون معارف دینی، به ویژه فقه بوده است (برای یادکرد آن، نک: ابوغالب، ۶۰؛ ابن‌ندیم، ۲۷۶؛ شیخ طوسی، *رجال*، ۳۶۶، *الفهرست*، ۴۳؛ نجاشی، ۷۵). نسخه‌هایی از این اثر تا سدهٔ ۷ق هنوز باقی بوده است، به طوری که می‌توان برگرفته‌ها و نقل قولهایی از آن را در آثار گوناگون آن سده‌ها از ابن‌ادریس و آبی بازیافت. همچنین اقتباسهای ابن‌طاووس از یکی از آثار بزنطی، ظاهراً باید برگرفته از همین اثر بوده باشد (ابن ادریس، ۴۷۷-۴۷۸؛ آبی، ۱۲۵/۲؛ ابن‌طاووس، ۳۷-۳۸).

۲. *المسائل*. ابن‌ندیم در *فهرست* خود، از این اثر یاد کرده، و عنوان آن در *رسالهٔ* ابوغالب زراری به شکل گویاتر *مسائل الرضا (ع)* ضبط شده است (ابن‌ندیم، همانجا؛ ابوغالب، ۶۳). در گزارش ابوغالب، محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب به عنوان راوی کتاب معرفی شده است. گفتنی است نسخه‌ای مشتمل بر مجموعه‌ای از احادیث فقهی به صورت پرسش و پاسخ میان بزنطی و امام رضا (ع) به روایت عبدالله بن جعفر حمیری نیز وجود داشته که امکان یکی بودن آن با کتاب *المسائل* وجود دارد. این نسخه به عنوان بخشی از *قرب الاسناد* حمیری برجای مانده، و در بخش مربوط به امام رضا (ع) از این کتاب، درج گردیده است (حمیری، ۱۵۱-۱۷۳؛ نیز نک: ابوغالب، ۳۷، ۹۲: «کتاب» بزنطی).

۳. *النوادر*. شیخ طوسی در *فهرست* خود به اثری با این عنوان از بزنطی اشاره کرده، و یحیی بن زکریا بن شیبان را به عنوان راوی آن معرفی نموده است. همچنین نجاشی در فهرست آثار بزنطی، از دو کتاب متفاوت با عنوان *نوادر* یاد کرده که نخستینِ آن دو به روایت یحیی بن زکریا بوده است (شیخ طوسی، *الفهرست*، نیز نجاشی، همانجاها). نسخه‌هایی از این اثر تا سدهٔ ۶ق همچنان برجای بوده، و ابن‌ادریس در مستطرفات *سرائر*، گزیده‌هایی از روایات آن را ضبط کرده است (ص ۴۷۲-۴۷۵).

گفتنی است که نسخه یا نسخه‌هایی از آثار فقهی - روایی بزنطی در اختیار ابن‌بابویه قرار داشته، و در جای جای *من لا یحضره الفقیه* مورد استفادهٔ او قرار گرفته است (ابن‌بابویه، «مشیخة...»، ۱۸)، اما وی در سخن از این منابع تصریحی به عنوان آثار مورد استفادهٔ خود نداشته است.

مآخذ: آبی، حسن، *کشف الرموز*، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن‌ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن‌بابویه، محمد، *عیون اخبار الرضا (ع)*، نجف، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، «مشیخة الفقیه»، همراه ج ۴ من لا یحضره *الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن‌طاووس، علی، *محاسبة النفس*، تهران، ۱۳۱۸ق؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوغالب زراری، احمد، *رسالة فی آل اعین*، به کوشش محمد علی ابطحی، اصفهان، ۱۳۹۹ق؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، منشورات جماعة المدرسین؛ اردبیلی، محمد، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ برقی، احمد، «رجال»، همراه رجال ابن‌داوود، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ پاکتچی، احمد، «گرایشهای فقه امامیه در سدهٔ دوم و سوم هجری»، *نامهٔ فرهنگستان علوم*، ۱۳۷۵ش، شم ۴؛ تستری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۰ق؛ حمیری، عبدالله، *قرب الاسناد*، تهران، مکتبة نینوی الحدیثه؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم الرجال*، نجف، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ذهبی، محمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ راوندی، سعید، *الخرائج و الجرائح*، قم، ۱۴۰۹ق؛ شهید اول، محمد، *غایة المراد*، به کوشش رضا مختاری، قم، ۱۴۱۴ق؛ شیخ طوسی، محمد، رجال، به‌کوشش محمدصادق آل‌بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *الغیبة*، به کوشش عبادالله طهرانی و علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ عقیلی، محمد، *کتاب الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ علامهٔ حلی، حسن، *مختلف الشیعة*، تهران، ۱۳۲۴ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ محقق حلی، جعفر، *المعتبر*، چ سنگی، ۱۳۱۸ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.

احمد پاکتچی

بَزّی، ابوالحسن احمد بن محمد بن ابی بَزّه (۱۷۰-۲۵۰ق/۷۸۶-۸۶۴م)، راوی اول قرائت ابن کثیر مکی از قرّاء سبعه و شیخ القراء مکهٔ معظمه.

نام ابوبزّه را بَشّار (نک: ابن باذش، ۸۰/۱) یا یَسار (ابن ناصرالدین، ۴۴۲/۱) ذکر کرده‌اند. وی ایرانی‌نژاد، و به قولی اهل همدان بود که به دست سائب بن صیفی مخزومی اسلام آورد و در میان اعراب بنی مخزوم ساکن مکه بزیست، و خود او و خاندانش به مکهٔ معظمه انتساب یافتند (ابن باذش، همانجا؛ ذهبی، *معرفة...*، ۱۷۳/۱-۱۷۴).

از آنجا که عبدالله بن سائب، فرزند مولای وی استاد قرائت مجاهد و ابن کثیر (بنیان‌گذاران مکتب قرائی مکه) بوده است (نک: همان، ۴۷/۱؛ ابن جزری، *غایة...*، ۴۲۰/۱؛ نیز نک: ه د، ۵۱۰/۴)، می‌توان دریافت که ابوبزه از آغاز ورود به حجاز، در کنار ابن کثیر به فراگیری قرائت قرآن کریم پرداخته، و این گرایش در خاندان وی برقرار مانده است؛ چنانکه ابوالحسن بزی نخست قرائت اهل مکه را نزد پدرش براساس روایت ابوعمرو جُنَید بن عمرو عَدْوانی از ابوصفوان حُمَید بن قیس اَعرَج از مجاهد فرا گرفت (نک: ابن مجاهد، ۹۳) و بنا به تقریر و تأکید بزی، این روایت، اصل قرائت مکه، و مورداتفاق و اجماع همهٔ قراء مکه بوده است (همانجا). شاید منشأ بسیاری از اختلافات روایت بزی با روایت قُنْبُل و دیگران از ابن کثیر، همین روایت او با ۳ واسطه از مجاهد بوده باشد که وی به اصالت آن، و رجحان آن بر دیگر منابع و مبانی قرائت ابن

کثیر معتقد بوده است.

ابوالحسن بزی تمامی نیمهٔ دوم عمر خود را، به مدت ۴۰ سال، مؤذن مسجد الحرام بود و در همانجا حوزهٔ قرائتی بس پررونق و بلندآوازه داشت (ذهبی، همان، ۱۷۵/۱). از این‌رو، با وجود آنکه بزی قرائت ابن کثیر را به واسطهٔ استادانش عکرمة بن سلیمان و ابوالاخریط از شبل بن عبّاد و اسماعیل بن عبدالله بن قسطنطین، شاگردان ابن کثیر، روایت کرده است (ابن مجاهد، ۹۲ـ۹۳؛ ابن مهران، ۲۵ـ۲۶)، وی را «صاحب قرائت ابن‌کثیر» خوانده‌اند و قرائت‌اهل‌مکه را به‌او منسوب‌گردانیده‌اند (نک: سمعانی، ۲۱۸/۲؛ ابن اثیر، ۱۲۱/۱).

پس از وفات وی، شاگرد ممتازش ابوربیعه محمد بن اسحاق ربعی (د ۲۹۴ق/۹۰۷م) با حفظ سِمَت اذان‌گویی مسجدالحرام، جانشین بزی گردید و حوزهٔ درس استادش را در آنجا به مدت ۴۴ سال ــ یعنی تمامی دوران اِقراء قنبل (د ۲۹۱ق)، راوی دوم قرائت ابن کثیر، به اضافهٔ چندین سال پس از آن ــ زنده و فعال نگاه داشت و نخستین کتاب درسی مُفردهٔ قرائت ابن‌کثیر را تألیف کرد (ذهبی، همان، ۲۲۸/۱؛ ابن جزری، همان، ۹۹/۲). همچنین، پس از ابوربیعه، شاگرد دیگر بزی، اسحاق بن احمد خزاعی (د ۳۰۸ق/۹۲۰م)، امیرزادهٔ مکه دست کم تا اواخر دههٔ نخستین از سدهٔ ۴ق حوزهٔ قرائت استادش را پررونق و پایدار نگاه داشت و برای نخستین بار کتابی جامع مشتمل بر موارد اتفاق و اختلاف قراء مکه تألیف کرد (ذهبی، همانجا؛ ابن جزری، همان، ۱۵۶/۱). با این ترتیب طبیعی می‌نماید که روایت و قرائت بزی، حضور و نفوذ دیگر روایت مشهور قرائت ابن کثیر را، با وجود آنکه قنبل عرب‌نژاد و از خاندان بنی مخزوم ــ مخدومان پدر و نیاکان بزی ــ و از ساکنان بومی حجاز بوده است (نک: ابن باذش، ۷۹/۱ـ۸۰)، تحت الشعاع قرار داده باشد و همگان قرائت ابن کثیر را به عنوان قرائت اهل مکه، مساوی با روایت و قرائت بزی شناخته باشند. افزون بر این، تقدم وفات بزی بر قنبل و علوّ اِسناد روایت بزی از ابن کثیر و عرض قرائت قنبل بر بزی را نباید از نظر دور داشت.

کوششهای دیگر شاگردان برازندهٔ بزی از جمله ابوعلی حسن بن حُباب بغدادی معروف به دَقّاق (د ۳۰۱ق)، از محدثان و مقریان نامدار بغداد (نک: ذهبی، همان، ۲۲۹/۱؛ ابن جزری، همان، ۲۰۹/۱) و احمد بن فرح بغدادی، مُقری بزرگ بغداد و کوفه (نک: ذهبی، همان، ۲۳۸/۱) نیز، بی‌شک در تثبیت جایگاه روایت بزی به عنوان روایت اصلی قرائت ابن کثیر و تنها نمایندهٔ قرائت اهل مکه در حوزه‌های قرائت عراق سهم بسزایی داشته است (برای فهرستی از مشایخ و شاگردان وی، نک: ابن جزری، همان، ۱۱۹/۱).

میزان شهرت و مقبولیت زایدالوصف ابوالحسن بزی را از آنجا می‌توان دریافت که وی دستور عمل قرائت ۲۱ تکبیر در فواصل قرائت ۲۲ سورهٔ آخر قرآن را منفرداً از عکرمه از اسماعیل بن عبدالله بن قسطنطین از ابن کثیر در قالب یک حدیث مرفوع با سند متصل به پیامبر اکرم (ص) روایت کرد (نک: ابوعمرو دانی، ۲۲۷؛ ذهبی، همان، ۱۷۶/۱؛ ابن جزری، همان، ۱۲۰/۱) و تأکید بر لزوم عمل به این سنت نبوی را از ابراهیم بن محمد شافعی نقل کرد؛ این تقریر در افواه بعضی از شاگردان وی، به امام شافعی (محمد بن ادریس) نسبت داده شد (نک: ذهبی، همانجا؛ ابن جزری، *النشر*...، ۴۱۵/۲) و موردقبول و عمل همگان قرار گرفت. شگفت‌تر آنکه حاکم نیشابوری این خبر به اصطلاح «غریب» و «مُنکَر» را (نک: ذهبی، *تاریخ*...، ۱۴۵ـ۱۴۶، *معرفة*، ۱۷۵/۱) در *المستدرک* خویش به عنوان حدیث صحیح آورد (نک: ۳۰۴/۳). علمای *قرآن* و مفسران نیز، تکبیرهای مذکور را از سوی پیامبر اکرم (ص) نوعی سپاس‌گزاری به درگاه خداوند سبحان و ابراز شادمانی به سبب پایان پذیرفتن فترت انقطاع وحی و تکذیب شایعات مشرکان از سوی خداوند متعال تلقی و توجیه کردند (نک: خازن، ۳۸۸/۴؛ ابن جزری، همان، ۴۰۷/۲ـ۴۰۸). ابن جزری بخشی از کتاب *النشر* را با عنوان «باب التکبیر و مایتعلق به» به بررسی جامعی پیرامون این سنت رایج اختصاص داده است (۴۰۵/۲ـ۴۴۰). به موجب این شیوهٔ پیشنهادی بزی، قاریان *قرآن* کریم از سورهٔ ضُحیٰ به بعد، انتهای هر سوره را با تکبیر به بسم‌الله سورهٔ بعد وصل می‌کردند. این بدعت حسنه در حوزهٔ قرائت پرآوازهٔ حسن بن حباب، شاگرد بزی با استناد به نقلی از استادش به صورت «لااله الاالله والله اکبر» درآمد (ابوعمرو دانی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۷۸/۱؛ ابن جزری، *غایة*، ۲۰۹/۱). در دوره‌های بعدی به صورت «لااله الاالله و الله اکبر و لله الحمد» یا «لااله الاالله و الله‌اکبر، الله‌اکبر ولله الحمد» درآمد (همو، *النشر*، ۴۳۰/۲ـ۴۳۱) و تا به امروز، به هنگام ختم *قرآن* در تمامی حوزه‌ها و محافل قرائت *قرآن* کریم در جهان اسلام معمول است.

طریق مشهور روایت بزی، ابوربیعه محمد بن اسحاق شاگرد اوست که پس از وی از طریق نقاش و زینبی به قاریان و مقریان سده‌های بعدی رسیده است (اندرابی، ۶۶ـ۶۷). تفصیل طُرُق روایت بزی را ابن‌جزری در کتاب *النشر* (۱۱۵/۱ـ۱۱۷) آورده است.

ابوالحسن بزی برخلاف موقعیت کم‌نظیر و اعتبار فراوانی که نزد قراء زمان خویش و نیز پس از آن تاکنون داشته است، به رغم آنکه از محدثان بزرگ هم‌روزگار خود روایت حدیث داشته، و عده‌ای از محدثان نیز از او نقل حدیث می‌کرده‌اند (نک: ابن حبان، ۳۷/۸)، نزد محدثان چندان مقبولیت و اعتباری نداشته است و او را همواره در شمار ضعفا و سست حدیثان نام می‌برده‌اند (عقیلی، ۱۲۷/۱؛ ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۷۱؛ ابن جوزی، ۸۶/۱ ـ۸۷؛ ذهبی، *میزان*...، ۱۴۴/۱، ۱۴۵). البته اینگونه اظهارات رجال‌شناسانه دربارهٔ بزی هرگز به معنای تردید در شأن و مقام دینی و علمی و اجتماعی وی نبوده است، چنانکه ذهبی در کنار عناوین «منکر الحدیث» و «لین الحدیث» و تعبیرات دیگر از این قبیل، وی را به دین‌داری، پارسایی، زهد و عبادت ستوده است (نک: *تاریخ*، ۱۴۵، *سیر*...، ۵۱/۱۲).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، علی، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ ابن باذش، احمد، *الاقناع فی القراءات*

السبع، به کوشش عبدالمجید قطامش، دمشق، ۱۴۰۳ق؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، المکتبة التجاریه؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *کتاب الضعفاء و المتروکین*، به کوشش عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن مجاهد، احمد، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۴۰۰ق؛ ابن مهران، احمد، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۰م؛ ابن ناصرالدین، محمد، *توضیح المشتبه*، به کوشش محمدنعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *التیسیر*، به کوشش پرتسل، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ اندرابی، احمد، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ خازن، علی، *لباب التأویل*، بیروت، دارالفکر؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام* (حوادث و وفیات ۲۴۱-۲۵۰ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۹۹۶م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ عقیلی، محمد، *کتاب الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.

محمدعلی لسانی فشارکی

بَزیغِ بنِ موسیٰ، نک: بزیغیه.

بَزیغیّه، از فرقه‌های غالی شیعی که به بزیغ بن موسیٰ (احتمالاً در گذشتهٔ پیش از ۱۴۸ق/۷۶۵م) منسوبند. برخی نام پیشوای این فرقه را بزیع (کشی، ۳۰۴؛ سعدبن عبدالله، ۵۲) و نام پدر او را یونس دانسته‌اند (ابوتمام، ۱۱۲؛ خوارزمی، ۵۰).

بـه گـزارش منابـع فرقه‌شناسـی، گروهـی از خطابیـان، پیـروان ابـوالخطاب اسدی غالی مذهـب (نک: هـ د، ابـوالخطاب) در شمـار هواداران گرایش فکری و مذهبی بزیغ بن موسیٰ درآمدند. اینان مدعی بودند که امام صادق(ع) در مقام الوهیت خود، بزیغ را با ابوالخطاب در نبوت و رسالت شریک گردانیده است؛ و مشارکت آن دو را به شریک بودن موسیٰ و هارون(ع) در امر نبوت تشبیه می‌کردند (ابن حزم، ۱۸۶/۴؛ نیز نک: نوبختی، ۳۸؛ سعد، ۵۲، ۵۵؛ قس: ابوحاتم، ۳۰۶، که به اعتقـاد بزیغیه مبنـی بر انتخـاب بزیغ تـوسط ابوالخطاب اشـاره کرده است). به همین سبب، منابع فرقه‌شناسی، بزیغیه را در شمار فرق خطابی مسلک قرار دادند، حال آنکه پیروان ابوالخطاب از بزیغ برائت می‌جستند (نک: نوبختی، همانجا؛ سعد، ۵۲؛ بغدادی، ۲۹۵) و با آنکه بزیغ در محافل امامی کوفه حضور می‌یافت، امام صادق(ع) هم از دعاوی وی بیزاری می‌جست (سعد، همانجا؛ کلینی، ۲۵۸/۷) و او را در شمار کسانی چون بیان بن سمعان و مغیره، از غالیان مشهور، و نیز کسانی یاد می‌کرد که بر امامان(ع) دروغ می‌بندند (کشی، ۳۰۴، ۳۰۵)؛ زیرا بزیغیه برای امام صادق(ع) مقام الوهیت قائل بودند و می‌گفتند که ایشان در نظر مردم، به صورت انسان تمثّل یافته است. به عقیدهٔ اینان، مؤمنان، یعنی بزیغیه مخاطب وحی الٰهیند و مقامشان از فرشتگان مقرب و حتیٰ رسول خدا برتر است (برای تفصیل، نک: اشعری، ۱۲؛ ابوتمام، بغدادی، همانجاها؛ جیلانی، ۱۲۵؛ نشوان حمیری، ۲۲۱؛ ابوالمعالی، ۵۳۰-۵۳۱؛ سعد، ۵۴).

بزیغ خود همچون مغیرة بن سعید و بیان بن سمعان ضمن اینکه امامان(ع) را خدا می‌انگاشت، خود را نبی و باب ایشان می‌دانست (نک: همو، ۵۵). ظهور اندیشهٔ «بابیت»، و نیز عقیدهٔ تناسخ در نظام فکری مُخَمّسه (پیروان ابوالخطاب در دوره‌های بعد) و غلات شیعه ریشه‌های عمیق دارد. در میان غلات کسانی چون ابوالخطاب و بزیغ تمثّل مقام بابیت سلمان فارسی و اساساً تمثل خـود او در ادوار و اعصـار مختلف بـه شمار می‌آمدنـد و به همین سبب، بزیغ برای مخمسه مقدس می‌نمود (نک: همو، ۵۶-۵۷؛ مقدسی، ۱۳۰/۵).

از مجمـوع عقایـدی کـه ابوالحسن اشعـری و دیگـران بـه بزیـغ و پیروانش نسبت داده‌اند، بر می‌آید که وی و پیروانش علاوه بر اشتراک با برخی اندیشه‌های غلات شیعی، همچون مفهوم تشبیه و استمرار تسلسل نبوت و بابیت، به تأویل *قرآن* نیز معتقد بودند و آراء خود را براساس منظری تأویلی از *قرآن* استنباط می‌کردند (نک: اشعری، همانجا) و از این‌رو، معتقد بودند که آنچه بر دلهای ایشان القا، یا واقع می‌شود، همانا وحی است (ابوالمعالی، ۵۳۱؛ اشعری، همانجا؛ نشوان حمیری، ۱۶۷). بنابراین، می‌توان گفت که بزیغیه «تفکر» را فرایندی مستقل و خود بنیاد نمی‌دانستند و علم و معرفت را «ضروری» و آفریدهٔ خدا، و گونه‌ای از الهام بر قلوب مؤمنان می‌شمردند. سابقهٔ این عقیده به شیعیان اولیـه می‌رسـد (نک: فـان اس، ۶۷ - ۶۸؛ بـرای ایـن عقایـد، نک: هالـم، 206-208).

مآخذ: ابن حزم، علی، *الفصل*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابوتمام نیشابوری، یوسف، «باب الشیطان» (نک: مل، ابوتمام)؛ ابوحاتم رازی، احمد، «الزینة»، ضمن *الغلو و الفرق الغالیة* عبدالله سلوم سامرایی، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابوالمعالی، محمد، *بیان الادیان*، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ جیلانی، عبدالقادر، *الغنیة لطالبی طریق الحق*، بیروت، ۱۹۹۶م؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۹۸۴م؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فان اس، یوزف، «ساخت منطقی علم کلام اسلامی»، ترجمهٔ احمد آرام، *تحقیقات اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵-۱۳۶۶ش، س ۱، شم ۲، س ۲، شم ۱؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ نشوان حمیری، *الحورالعین*، به کوشش کمال مصطفی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Abū Tammām, « Bāb al-Shayṭān», *An Ismaili Heresiography* of W. Madelung and P. E. Walker, Leiden etc., 1998; Halm, H., *Die islamische Gnosis*, München, 1982.

حسن انصاری

بَساسیری، ابوالحارث ارسلان (مق ۴۵۱ق/۱۰۶۰م)، از امرای نامدار ترک در پایان عصر آل بویه که یک چند خلافت عباسی بغداد را برانداخت و به نام فاطمیان بر عراق فرمان راند. در برخی از منابع از او با لقب «مظفر» یاد کرده‌اند (ابن جوزی، ۵۶/۱۶؛ ابن قلانسی، ۸۷) و در

بعضی دیگر به مناسبت ارتباطش با مستنصر فاطمی، او را ارسلان مستنصری خوانده‌اند (مؤید، ۱۵۱). دربارهٔ نسبت او گفته‌اند که چون نخستین خداوندگارش اهل فسا (بسا ـ پسا) بود، به آنجا منسوب شد و به لهجهٔ مردم فارس بساسیری نام گرفت (سمعانی، ۲۱۸/۲؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۱۲۱/۱؛ ابن خلکان، ۱۹۳/۱؛ فسایی، ۱۳۹۱/۲؛ برای سابقهٔ این شیوهٔ نامگذاری، نک: یاقوت، ۸۹۲/۳). وی را همچنین از موالی ابوعلی فارسی، نحوی مشهور دانسته، آورده‌اند که سپس مملوک بهاءالدوله پسر عضدالدولهٔ بویه‌ای شد و در دستگاه او ترقی کرد (ابن میسر، ۱۱/۲؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۶۵۰/۹؛ قس: رشیدالدین، ۶۶).

در منابع تاریخی ظاهراً نخستین‌بار در حوادث سال ۴۲۵ق/۱۰۳۴م از بساسیری یاد شده است و آورده‌اند که در جنگی برضد دُبیس بن علی ابن مَزید شرکت کرد و سپس خلیفه او را به سبب کفایت و درایتش به شحنگی جانب غربی بغداد گماشت که عیاران آنجا را غارت می‌کردند و کسی را یارای هماوردی با آنان نبود (ابن اثیر، همان، ۴۳۶/۹ـ۴۳۷؛ نویری، ۲۲۳/۲۳؛ قس: رشیدالدین، همانجا؛ ابن‌عبری، *تاریخ مختصر...*، ۳۱۹).

بساسیری تا حدود یک‌دهه بعد در نزاعهای مستمر میان جلال‌الدوله و انبوه مخالفانش، خاصه بارِس طُغان از امرای بزرگ ترک در بغداد، جانب امیر بویه‌ای را گرفت و به سبب تواناییها و پیروزیهایش، نزد او پایگاهی ارجمند یافت (ابن اثیر، همان، ۴۵۳/۹ـ ۴۵۴، ۴۸۹ـ۴۹۱؛ نویری، همانجا). آنگاه که ملک رحیم بویه‌ای حاکم عراق شد، بساسیری را به نیابت از خود برگماشت (همانجا). وی در این منصب از ۴۴۱ق/۱۰۴۹م با برخی از خاندانهای قدرتمند عرب عراق مانند بنی عقیل و بنی مزید کشمکشها داشت و انبار و دزدار و بعضی از نواحی واسط را از آنها گرفت و به اقطاعات خود در عراق و جنوب ایران افزود؛ و آنگاه که به دستور ملک رحیم، بصره را از دست ابوعلی پسر ابوکالیجار بویه‌ای خارج کرد، امیر آنجا را نیز به او داد (ابن اثیر، همان، ۵۵۵/۹ـ۵۶۰، ۵۸۹). از این‌رو، بساسیری قدرت و نفوذ بسیار یافت و بر بسیاری از منابر عراق و خوزستان نامش ذکر می‌شد و چنان بر کارها چیره بود که خلیفه قائم بی‌اشارهٔ او کاری انجام نمی‌داد (ابن جوزی، ۳۴۸/۱۵؛ ابن خلکان، ۱۹۲/۱؛ ابن عمرانی، ۱۵۳). با اینهمه، زمینه‌ها و عوامل شورش بساسیری برضد عباسیان، از همین ایام و بر اثر بدرفتاری ابن مُسلمه رئیس الرؤسا (هـ د، ۶۲۰/۴) وزیر خلیفه، به ویژه پشتیبانی او از سنیان بغداد برضد شیعیان کرخ به تدریج مهیا می‌گردید، چنانکه دبیس بن مزید از امرای شیعی بغداد هم در قلمرو خویش چند روزی نام خلیفه را از خطبه انداخت (ابن اثیر، همان، ۵۷۷/۹ـ۵۷۸).

نزاعهای دو فرقه در بغداد بالا گرفت و کردها و اعراب بدوی هم از این کشمکشها سود برده، ظاهراً با پشتیبانی غزها که تازه از راه می‌رسیدند، به غارت روستاها پرداختند (۴۴۵ق/۱۰۵۳م) و با آنکه بساسیری دلیرانه به مقابله برخاست، نتوانست همه را سرکوب کند (همان، ۵۹۳/۹، ۵۹۶). شاید این برخوردها در ایجاد دشمنی و کینهٔ غزها نسبت به بساسیری بی‌تأثیر نبود. در ۴۴۶ق پس از آنکه سپاهیان ترک بغداد برای مطالبهٔ مقرری خویش خانهٔ برخی از امرا را غارت کردند و هرج و مرجی پدید آوردند، قریش بن بدران پیشوای اعراب بنی‌عقیل و امیر موصل در شعبان آن سال انبار را که زیر حکومت بساسیری بود، گرفت و اموال او را در آنجا تصرف کرد و به نام طغرل سلجوقی خطبه خواند. بنا بر گزارشی دیگر، در ماه رمضان دو تن از یاران قریش وارد بغداد شدند و به غارت مایملک بساسیری پرداختند و آشوب را دامن زدند. بساسیری این کار را به تحریک و اشارهٔ ابن مسلمه دانست و نه‌تنها به دارالخلافه نرفت، بلکه مقرریهای خلیفه و وزیر و حواشی دارالخلافه را نیز قطع کرد و وزیر را متهم ساخت که غزها را به عراق خوانده است. آنگاه در ذیحجه همراه نورالدوله دبیس، انبار را از دست بنی خَفاجه، نایبان بنی عقیل بیرون آورد. این حادثه نخستین شراره‌های دشمنی میان بساسیری و خلیفهٔ عباسی را پدید آورد. ابن مسلمهٔ وزیر نیز در مقابل، شرارتهای لشکریان ترک بغداد را به بساسیری نسبت داد (همان، ۵۹۷/۹، ۶۰۰ ـ۶۰۲؛ ابن میسر، ۱۱/۲؛ رشیدالدین، ۷۰ـ۷۱) و اختلاف بالا گرفت.

ابن جوزی آورده است که در ۴۴۷ق بساسیری بیعت خود را با خلیفه تجدید کرد، ولی ابن مسلمه او را خائن نامید و خلیفه را به سرکوب او تحریک کرد، اما قائم موقع را مناسب ندانست (۳۴۷/۱۵). در ربیع‌الاول ۴۴۷/ژوئن ۱۰۵۵، نخست توقیف یک کشتی از آنِ بساسیری توسط کارگزاران وزیر، و سپس تحریک ترکان توسط بساسیری و اجازهٔ خلیفه برای غارت خانهٔ او و متهم ساختن وی به مکاتبه با مستنصر فاطمی، دشمنی میان دو طرف را شدت بخشید و ملک رحیم نیز به دستور خلیفه، بساسیری را از خود دور گردانید. در این میان، طغرل اعلام کرد که قصد حج دارد و سپس به شام و مصر می‌رود تا فاطمیان را براندازد؛ و البته این بهانه‌ای بود برای تسلط بر بغداد؛ و چنانکه از اشارات مؤید فی‌الدین، داعی مشهور فاطمی که در آن وقت در مصر بوده است، برمی‌آید، طغرل بر اثر قراری که با رومیان نهاده بود، می‌خواست قلمرو فاطمیان را میان خود و آنان تقسیم کند. این خبر موجب آشوب در بغداد شد (ابن اثیر، همان، ۶۰۷/۹ ـ۶۰۹؛ نویری، ۲۲۵/۲۳؛ مؤید، ۷۷، ۹۴ـ۹۵؛ سبکی، ۲۹۳/۳ـ۲۹۴).

بنابر گزارش ابن قلانسی، بساسیری در واسط بود که خلیفه به سبب بدگمانی به او، طغرل را به بغداد خواند، اما پیش از او بساسیری رسید و قسمتی از دارالخلافه در بخش غربی بغداد را سوزاند و غارت کرد. چون طغرل در رمضان ۴۴۷ به حدود بغداد رسید، بساسیری آنجا را رها کرد و به رَحبه عقب نشست (ص ۸۷؛ قس: حسینی، ۱۸، که تاریخ حادثه را به اشتباه ۴۴۹ق آورده، و اشاره کرده که ملک رحیم نیز با او بوده است) و گویا گروه بزرگی از نظامیان ترک بغداد هم او را همراهی می‌کردند (ابن جوزی، ۳۴۸/۱۵؛ دربارهٔ دعوت طغرل به وسیلهٔ خلیفه یا وزیر، نک: مؤید، ۹۵ـ۹۶، ۱۵۴؛ ابن عمرانی، همانجا؛ ابن عدیم، ۱ـ۲؛ راوندی، ۱۰۵؛ دفتری، 205).

گزارش یورش بساسیری به دارالخلافه در این دوره را نویسندگان دیگر تأیید نکرده‌اند (نک: سبط ابن جوزی، ۴) و ابن اثیر تصریح کرده است که وقتی طغرل به بغداد رسید، بساسیری نزد نورالدوله دبیس بود (همان، ۶۱۱/۹، ۶۱۳). در همان وقت، ابوالحسن سعید بن نصر کاتب بساسیری‌را گرفتند و اموالش‌را مصادره‌کردند(ابن جوزی،۳۴۹/۱۵). به گفتۀ مؤید، پیش از رسیدن طغرل به بغداد وی نامه‌هایی به عمیدالملک کندری وزیر طغرل، و بساسیری و لشکر بغداد نوشت که گویا مشتمل بر استمالت و دعوت آنان به گرایش به فاطمیان بود. این نامه‌ها به مقصد نرسید و چون بساسیری به رحبه رفت، نامۀ دیگر مؤید را دریافت کرد و خشنود و امیدوار شد و تعهد کرد که اگر مستنصر فاطمی او را مدد رساند، غزها را می‌راند و عراق را برای فاطمیان می‌گشاید (مؤید، ۹۵-۹۶؛ ابن میسر، ۷/۲). بنابراین، به نظر می‌رسد که ارتباط مستقیم بساسیری با مستنصر، پس از خروج او از بغداد و واسط بوده باشد (نک: ابن صیرفی، ۴۳-۴۴؛ قس: ابن عدیم، ۶).

از گزارش ابن اثیر برمی‌آید که ترکان بغداد به رغم تمایل ابن مسلمه که می‌خواست آل بویه را به دست غزها از میان بردارد، به طغرل و لشکر او روی خوش نشان ندادند و اندکی بعد که عامۀ بغداد بر سپاه طغرل شوریدند، سلطان به سرکوب و مصادرۀ اموال ملک رحیم و ترکان دست زد. نورالدوله دبیس هم بر اثر فشار طغرل، بساسیری را از خود دور گردانید (همان، ۶۰۹/۹-۶۱۳). در واقع، موضع دبیس بن مزید و قریش ابن بدران در قیام بساسیری سخت متغیر بود و اینان چند بار به بساسیری پیوستند و باز از او بریدند و به اطاعت طغرل گردن نهادند. گزارش برخی منابع دربارۀ روابط بساسیری با مصر پس از آغاز خروج او نیز متناقض می‌نماید. گزارش ابن صیرفی به طور مبهمی حاکی از آن است که بساسیری می‌خواست شخصاً به مصر رود و بلکه به آنجا رفته، و یازوری وزیر مصر هم، مؤید فی الدین را با اموالی با او همراه کرده است تا به جنگ طغرل و خلیفۀ بغداد رود (ص ۴۴). بعدها رشیدالدین تصریح کرده است که بساسیری از نزد دبیس بن مزید گریخت و به مصر رفت و تعهد کرد که عباسیان را براندازد. آنگاه به پشتیبانی مصریان به سوی بغداد بازگشت (ص ۷۱).

مقریزی آورده است که بساسیری را به رغم درخواستش به مصر نپذیرفتند (*اتعاظ*...، ۲۳۳/۲)، ولی در ۴۴۸ق اموال هنگفتی توسط مؤید برای او ارسال کردند تا به مقابلۀ غزها و تسخیر عراق بپردازد؛ و حتیٰ مستنصر حکومت رحبه را نیز به او داد (هندوشاه، ۲۵۴). گفته‌اند: این اموال به قدری بود که خزانۀ مصر خالی شد (مقریزی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۱/۵-۱۲؛ مؤید، ۹۷-۱۰۰). مؤید با آن اموال و مردان نظامی (نک: دفتری، همانجا) از مصر آمد تا به رحبه رسید و از لشکریان بساسیری بیعت گرفت و آن مالها را بخش کرد و خلعت و عهد مستنصر را به بساسیری داد. مستنصر در آن نامه که در صفر ۴۴۸/مۀ ۱۰۵۶ تحریر شده بود، بساسیری را سخت محترم داشته، و پیشوایی طرفداران فاطمیان در عراق برای جنگ با عباسیان را به او داده بود (مؤید، ۱۲۲-۱۲۴). البته تمایل بساسیری به فاطمیان هم زمینه‌هایی داشت؛ چه، وی از موالی آل بویه، و سپس از سرداران آنها بود و به تشیع گرایشی یافت و با مردم کرخ رفتاری خوش و مردانه داشت و همین معنی دشمنی خلیفه و وزیر را با او برمی‌انگیخت (نک: ماجد، ۸۷).

گفتنی است که مقارن قیام بساسیری، بنی خفاجه در سقایه و عین التمر، به رغم دشمنی با بساسیری، خطبه به نام مستنصر فاطمی کردند و در یمن نیز ابوکامل علی صلیحی، نام عباسیان را از خطبه انداخت و سکه و خطبه به نام فاطمیان گردانید (رشیدالدین، همانجا). البته دست عباسیان و کارگزارانشان به اینان نمی‌رسید، اما در بغداد برخی شیعیان چون رئیس صنف بزازان را به دستور ابن مسلمه کشتند و عمیدالملک کندری نیز دستور داد تا ابوالحسن کاتب بساسیری را به قتل رسانند (ابن جوزی، ۸/۱۶). به هر حال، چون آن اموال به بساسیری رسید، نورالدوله دبیس که به اطاعت طغرل گردن نهاده بود و برخی از یاران قریش بن بدران و بدویان عرب باز به نزد بساسیری بازگشتند و همه روی به سنجار نهادند (نک: دفتری، همانجا). قریش بن بدران امیر موصل با کمک قتلمش عموزادۀ طغرل به جنگ آنها رفت (شوال ۴۴۸)، ولی به سختی شکست خورد. قریش پس از آن به نورالدوله و بساسیری پیوست و در موصل خطبه به نام مستنصر کرد (سبط ابن جوزی، ۴-۵؛ ابن اثیر، همان، ۶۲۵/۹-۶۲۶؛ مؤید، ۱۳۰-۱۳۵؛ قس: بنداری، ۱۲).

به روایت دیگر، بساسیری موصل را به قهر گرفت و در آنجا و کوفه و واسط به نام مستنصر خطبه خواندند (مؤید، ۱۳۵-۱۳۷؛ ابن کثیر، ۶۹/۱۲؛ قس: ابن عبری، *تاریخ الزمان*، ۱۰۳-۱۰۴، که می‌نویسد: بساسیری نخست تل اعفر را گرفت و اینانغ (اینانج) فرمانده غزها را به موصل راند). پس از این واقعه، طغرل که به تشویق خلیفه قصد یورش به شام و دستگیری بساسیری را کرده بود (سبط ابن جوزی، ۵)، روی به موصل نهاد و در بَوازیج اردو زد. دبیس بن مزید و قریش بن بدران بیمناک شده، باز به اطاعت طغرل درآمدند و بساسیری هم با گروهی از ترکان بغداد و بنی عقیل به رحبه عقب نشست (ابن اثیر، همان، ۶۲۷/۹، ۶۲۹). در این میان، ابراهیم اینال برادر طغرل به لشکر سلطان پیوست و نورالدوله دبیس و قریش بن بدران از بیم او گریختند، و نزد بساسیری رفتند، ولی او به آنها روی خوش نشان نداد و دبیس به دنبال کار خویش رفت، ولی قریش و فرزندش مسلم همانجا ماندند. از آن سوی، طغرل موصل را گرفت و به ابراهیم داد (۴۴۹ق) و خود به بغداد بازگشت (همان، ۶۳۰/۹، ۶۳۳؛ مؤید، ۱۲۴-۱۳۰)، اما ابراهیم مدتی بعد در ۴۵۰ق موصل را رها کرد و روی به غرب ایران نهاد و بساسیری باز آمد و آنجا را به قهر تصرف کرد (ابن اثیر، همان، ۶۳۹/۹).

مقریزی آورده است که به سبب تحریکات یازوری وزیر مصر در سپاه سلطان، چند تن از امرا و بزرگان سپاه او از جمله ابراهیم از طغرل روی‌گردان شدند و سپاهش از هم گسیخت و بساسیری باز بر موصل چیره شد (*اتعاظ*، ۲۳۷/۲). ابن اثیر از مکاتبۀ مصریان و بساسیری با

ابراهیم اینال، و تحریک او به وعدهٔ سلطنت سخن رانده است (همان، ۹/۴۰-۶؛ نیز نک: ابن جوزی، ۱۶/۳۰-۳۱؛ ابن تغری بردی، 5/5)؛ چه، وقتی طغرل خبر شد، روی به موصل نهاد و بساسیری و قریش را تا نصیبین عقب راند (ابن کثیر، ۱۲/۷۶) و آنگاه سر در پی ابراهیم گذاشت که برای دومین بار به طغیان روی به همدان نهاده بود (ابن اثیر، همانجا؛ نیز نک: بنداری، ۱۴؛ ذهبی، ۲/۲۹۵).

بساسیری که عراق را از طغرل خالی دید، با لشکر خود به سوی بغداد آمد. دبیس جلوتر به دعوت خلیفه وارد بغداد شد و خواست او و وزیر را به واسط برد و در آنجا با هم تدارک دفاع بینند و چون آن دو نپذیرفتند، وی سر خویش گرفت و رفت. اندکی بعد در ۸ ذیقعدهٔ ۴۵۰ق/ ۲۷ دسامبر ۱۰۵۸م بساسیری و قریش بن بدران (ظهیرالدین، ۱۹: قرواش بن مقلد، که نادرست است) با یارانشان سخت ژنده و نالان، در حالی که رایات فاطمی و مستنصری را گشوده بودند، وارد جانب غربی بغداد شدند (قس: رشیدالدین، ۷۲).

کوششهای عمید عراق برای مقابله به جایی نرسید و بساسیری نخست در جمعه ۱۳ ذیقعدهٔ ۴۵۰ در جامع منصور (نک: لسترنج، 36)، و سپس در جمعهٔ بعد در جامع رصافه به نام مستنصر فاطمی خطبه خواند و «حیّ علیٰ خیرالعمل» را در اذان وارد ساخت. آنگاه در حالی که از سوی شیعیان و سنیان بغداد حمایت می‌شد (دفتری، 206)، طی چند روز جنگ با ابن مسلمهٔ وزیر، پیشروی خود را تکمیل کرد و خلیفه را که می‌خواست به تن خویش به پیکار آید، به عقب نشینی وادار ساخت و عوام خلق هم به غارت پرداختند. خلیفهٔ هراسناک به اشارهٔ وزیر، قریش بن بدران، یار و همراه بساسیری را خواند و به او پناه برد. بساسیری هم که با قریش پیمان داشت که بی اذن یکدیگر کاری نکنند، او را بر این کار سخت سرزنش کرد. آنگاه قریش، خلیفه را به مُهارش، عموزادهٔ خود سپرد، ولی ابن مسلمه را به بساسیری تسلیم کرد. مهارش هم خلیفه را به حدیثه، مقر حکومت خویش فرستاد (نک: ابن تغری بردی، 7/5؛ قس: ابن میسر، ۲/۱۰؛ یاقوت، ۳/۵۹۵).

بساسیری چون همهٔ بغداد را تصرف کرد و در همهٔ جوامع خطبه به نام مستنصر گردانید و دینارها به نام او ضرب کرد، بدون تعصب مذهبی، به همهٔ مردم نیکیها کرد و برای فقها مقرریها تعیین نمود و سیرت نیکو نهاد، ولی ابن مسلمهٔ وزیر ــ که مردم می‌خواستند به قتلش رسانند و در حق بساسیری و خاندانش بدیها کرده بود ــ و نیز ابومحمد بن مأمون رسول خلیفه ــ که نزد طغرل برای دعوت او به عراق رفته بود ــ و همچنین عمید عراق را کشت و قاضی‌القضات دامغانی را آزار داد و اموالش را مصادره کرد و آنگاه از او و دیگر بزرگان علوی و عباسی برای مستنصر بیعت گرفت (بنداری، ۱۵؛ ابن اثیر، همان، ۹/۶۴۱-۶۴۴؛ ابن جوزی، ۱۶/۳۱-۳۸، ۴۴).

گفته‌اند که بساسیری، خلیفه قائم را واداشت تا محضری نوشت و در آن تصریح کرد که خود و خاندانش با وجود فرزندان حضرت فاطمه(ع) هیچ حقی در خلافت نداشته‌اند و ندارند. بساسیری این محضر را همراه با نشانه‌های خلافت چون بُرده و عصا و منبر به مصر فرستاد و همانجا بودند تا صلاح‌الدین ایوبی آنها را به بغداد نزد مستضیءعباسی بازگرداند (مقریزی، *الخطط*، ۱/۴۳۹؛ ماجد، ۹۱-۹۲). بساسیری خود نیز طی نامه‌ای به مستنصر، خبر فتح بغداد و بشارت انقراض عباسیان را داد. در این ایام، ابوالفرج مغربی وزیر مصر و برادرزادهٔ ابوالقاسم مغربی که از بیم بساسیری از عراق گریخته بود، این فتح را کم ارزش جلوه داد و خلیفهٔ فاطمی را از عاقبت کار بیمناک گردانید. مستنصر که پس از اطلاع از چیرگی بساسیری بسی مسرور شده، و گفته بود تا قاهره را آذین بستند و جشن گرفتند و حتیٰ پاداشی برای مهارش در نظر گرفت تا قائم را به مصر فرستد، به تحریک مغربی، در پاسخ بساسیری دفع‌الوقت می‌کرد و آنگاه که نامه‌ای به او فرستاد، چنان نوشتند که آرزوهای بساسیری را نقش بر آب کرد. با اینهمه، بساسیری واسط و بصره را نیز گرفت و روی به اهواز نهاد، ولی سرانجام، با هزار اسب بن بنگیر امیر آنجا صلح کرد و به واسط رفت. در این میان طغرل که از کار ابراهیم اینال بپرداخته بود، به بساسیری و قریش پیام داد که اگر خلیفه را باز به بغداد برند و خطبه و سکه به نام طغرل کنند، وی به بغداد نخواهد آمد و تلویحاً اشاره می‌کرد که در این صورت، حکومت آنان را بر بغداد به رسمیت خواهد شناخت؛ اما بساسیری اعتنا نکرد و طغرل به راه افتاد. خانوادهٔ بساسیری هم بغداد را ترک کردند و مردم کرخ نیز به راه افتادند و بنی شیبان به کشتار و غارت خلق پرداختند (ابن اثیر، همان، ۹/۶۴۴-۶۴۶؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۲/۲۵۴-۲۵۵؛ قس: ابن جوزی، ۱۶/۴۵، ۴۸؛ ابن عبری، *تاریخ الزمان*، ۱۰۴-۱۰۵).

از آن سوی، مهارش که معتقد بود بساسیری با او نیرنگ باخته، به رغم دستور قریش بن بدران، خلیفه را برداشته، روی به عراق نهاد تا در نهروان ــ و به‌قولی در عکبرا ــ طَغرل به آنها رسید و خلیفه را دید (قس: حسینی، ۲۰-۲۱، که می‌نویسد: قریش به اطاعت از طغرل، خلیفه را روانهٔ بغداد کرد و سلطان در بغداد او را دید) و هر دو به بغداد بازگشتند (ذیقعدهٔ ۴۵۱). سلطان سپس لشکری به فرماندهی خمارتگین طغرایی به کوفه فرستاد تا از عقب‌نشینی بساسیری به شام جلوگیری کند، آنگاه خود در پی آنان رفت. بساسیری و دبیس در واسط بودند و تدارک می‌دیدند تا به سوی بغداد روند؛ اما دبیس و یارانش چون دانستند که سلطان عزم پیکار کرده است، بساسیری را رها ساختند و او و خود با مردانش به نبرد در ایستاد تا اسبش تیر خورد و وی به زمین افتاد و گمشتگین دواتدار عمیدالملک کندری بر او تاخته، سرش را از تن برداشت (۱۱ یا ۱۵ ذیحجهٔ ۴۵۱ق/۱۸ یا ۲۲ ژانویهٔ ۱۰۶۰م) و به نزد طغرل فرستاد و سپس آن‌را در بغداد آویختند.

گزارشی نیز حاکی از آن است که قریش بن بدران بر اثر وعدهٔ طغرل کوشید تا بساسیری را به اطاعت سلطان وادارد و کار را به صلح آورد، ولی نتوانست و در جلب اعراب عقیلی برای شرکت در نبرد نیز ناکام ماند. ظاهراً پس از قتل بساسیری، دبیس بن مزید همراه خاندان بساسیری به بطیحه رفت و پسر بساسیری سپس به حلب گریخت

(ابن اثیر، همان، ۶۴۶/۹-۶۴۹؛ بنداری، ۱۷؛ ابن جوزی، ۴۹/۱۶-۵۵؛ سمعانی، ۲۱۹/۲؛ خطیب، ۳۹۲/۱۱). بنابر گزارش ابن جوزی، حکومت بساسیری بر بغداد و انقراض موقت خلافت عباسی درست یک سال به درازا کشید (۵۴/۱۶؛ نیز نک: دفتری، 206؛ قس: ظهیرالدین، ۲۰). محله‌ای در بغداد که بساسیری در آنجا زندگی می‌کرد، بعدها نیز به نام «دارالبساسیری» مشهور و پای برجا بوده است (سمعانی، همانجا؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۱۲۱/۱).

ماجرای بساسیری را باید از مهم‌ترین حوادث تاریخ خلافت عباسی، و آخرین کوشش بزرگ فاطمیان برای اسقاط آن دولت و سیطره بر شرق سرزمینهای اسلامی دانست (نک: برتلس، ۱۳۵) که اگر از آن به خوبی استفاده می‌شد و دشمنی و خیانت کسانی چون دبیس بن مزید و ابوالفرج مغربی و تردید قریش بن بدران در کار نبود، می‌توانست تحولی بزرگ در شرق و غرب جهان اسلام پدید آورد و تشیع اسماعیلی را در بخش بزرگی از آن مسلط گرداند (نک: ابن تغری بردی، ۱۱/۵-۱۲؛ مقریزی، همان، ۲۵۵/۲). از همین روست که برخی از نویسندگان و مورخان طرفدار عباسی و مخالف سیطرهٔ علویان، همچون ابن جوزی حنبلی (همانجاها) بساسیری را مانند فاطمیان سخت نکوهیده‌اند و روایات نادرست و مجعول دربارهٔ قیام او برساخته‌اند. ابن میسر نیز بر آن است که قیام بساسیری با آن اموالی که مستنصر برای او فرستاد، عامل خرابی مصر و پایان سعادت و قدرت فاطمیان، و آغاز ضعف و سقوط آنان بود (۸/۲، ۱۱). از آن سوی، باید گفت که این حادثهٔ بزرگ در بروز دشمنیهای سرسختانهٔ سلاجقه و برخی دولتمردان ایشان با اسماعیلیه تأثیری بزرگ داشت و این تقابل از این دیدگاه نیز محل بررسی تواند بود.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن صیرفی، علی، *الاشارة الی من نال الوزارة*، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ الزمان*، ترجمهٔ اسحاق ارمله، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ ابن عمرانی، محمد، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن میسر، محمد، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ برتلس، آ.ی.، *ناصر خسرو و اسماعیلیان*، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ حسینی، علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ* (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان...)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، بیروت، دارالمعرفه؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ماجد، عبدالمنعم، *الامام المستنصر بالله الفاطمی*، قاهره، ۱۹۶۱م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ همو، *الخطط*، قاهره، ۱۲۷۰ق؛ مؤید فی الدین، هبةالله، *سیرة*، به کوشش محمدکامل حسین، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش احمد کمال زکی، قاهره، ۱۹۸۰م؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Daftary, F., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1995; Le Strange, G., *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Westport, 1983.

صادق سجادی

بِساطیِ سَمَرْقَنْدی، سراج‌الدین، از شاعران دورهٔ گورکانیان. وی در سمرقند از شهرهای قدیم ماوراءالنهر به دنیا آمد. در هیچ‌یک از منابع کهن به سال تولد و مرگ شاعر اشاره نشده است؛ اما مآخذ متأخر و معاصر، مرگ او را در ۸۱۴ یا ۸۱۵ق دانسته‌اند (بختاورخان، ۵۴۷/۲؛ صفا، ۴۵۶/۴). به نظر می‌رسد سال ۸۱۴ق نیز با سال مرگ سلطان‌خلیل که دولتشاه سمرقندی (ص ۲۶۹) به آن اشاره کرده، خلط شده است.

بساطی در ابتدا بوریاباف بود (دولتشاه، ۲۶۶؛ آذر، ۳۴۱؛ ابراهیم، ۱۰۵) و ظاهراً هرگز مکتب ندید و در مجلس درس استادی به شاگردی ننشست (نک: جامی، ۱۰۷؛ علیشیر، ۱۳). طبع شعر او سبب شد تا به خواجه عصمت‌الله بخاری (د ۸۲۹ق/۱۴۲۶م) که خود از فضلا و شعرای معروف آن دوران بود، بپیوندد و به توصیهٔ وی تخلص خود را از «حصیری» به «بساطی» تغییر دهد و از آن پس، پیوسته در سلک مریدان او باشد (آذر، دولتشاه، همانجاها؛ زنوزی، ۸۰۵/۲؛ نیز نک: بساطی، ۵۰۹: مدیحه). بساطی به خواجه عبدالملک سمرقندی (عصامی) نیز ارادتی ویژه داشت (نک: ص ۳۹۷، ۳۹۹، جم) و همین امر موجب شد که دولتشاه او را تربیت یافتهٔ خواجه عبدالملک بشمارد (ص ۲۴۹).

بساطی شاعر مدیحه‌سرای دولت تیموری بود و اشعار وی در مدح تیمور گواه این مدعاست. از جملهٔ این اشعار قصیده‌ای است بلند که در آن به اتمام ساختمان یکی از کاخهای تیمور (نک: ص ۳۹۳-۳۹۴) ــ که ظاهراً باید کاخ آق‌سرای باشد ــ اشاره شده است. بساطی در این قصیده پس از مدح تیمور، به توصیف قصر می‌پردازد و عقل را در وصف آن ناتوان می‌بیند. تاریخ بنای این قصر، به تصریح وی ۷۹۸ق است (نک: ص ۳۹۴).

به گزارش منابع، سبب پیوستن بساطی به بارگاه خلیل سلطان، از نوادگان تیمور، آن بود که مطلعی از شعر وی را در مجلس سلطان خواندند و پادشاه‌زاده را چنان خوش آمد که شبانه کس به طلب شاعر فرستاد و او را صله‌ای در خور داد (دولتشاه، ۲۶۶-۲۶۷؛ ایمان، ۹۲؛ رازی، ۳۷۴/۳؛ بختاورخان، همانجا؛ نیز نک: بساطی، ۴۹۸-۴۹۹). از این پس و به ویژه بعد از مرگ تیمور، بساطی شاعر بارگاه خلیل سلطان شد (قس: یارشاطر، ۶۴).

وی به امیرخسرو، حسن دهلوی و سلمان ساوجی عنایتی خاص داشت و گاه شعر خود را با شعر ایشان قیاس می‌کرد (همو، ۸۲-۸۳؛

حاکمی، ۱۳۶؛ نیز نک: بساطی، ۴۶۷)، اما همواره با کمال خجندی معارضه و مباحثه داشت (نک: ص ۴۹۲؛ دولتشاه، ۲۶۶؛ مبتلا، ۴۱؛ آزاد، ۱۴۸). بساطی اندکی پس از مرگ خلیل سلطان در سمرقند درگذشت. برخی براساس باورهای خود، علت مرگ او را نفرین کمال خجندی دانسته‌اند (احمدعلی، ۳۲۱).

گرچه تذکره‌نویسان بساطی را شاعری کم‌مایه و عامی دانسته‌اند، اما لطافت طبع و خوش ذوقی و شیرین‌سخنی وی را انکار نکرده‌اند (جامی، علیشیر، همانجاها؛ انصاری، ۳۷). وی در دوره‌ای می‌زیست که تکلف در کلام شعرا راه یافته، و اشعار ایشان آکنده از عیوب لفظی، معنوی، کثرت تشبیهات و فراوانی صنایع شعری و مضمون سازی بود. مجموعهٔ این ویژگیها مقدمات ظهور سبک هندی را فراهم آورد. بساطی به اشعار خود سخت می‌بالید و *دیوان* خود را «عروس نکوروی بی جهیز» می‌خواند (نک: انصاری، ۲۲۶-۲۲۷). وی مضامین گوناگون را در قالبهای مختلف سروده است (برای نمونه، نک: یارشاطر، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۴۳؛ دولت‌آبادی، ۱۰۰-۱۰۱).

دیوان بساطی تاکنون به‌چاپ نرسیده، اما نسخه‌های‌خطی پرشماری از آن در کتابخانه‌های ایران و جهان موجود است (نک: منزوی، *خطی*، ۳/۲۲۴۹-۲۲۵۰، *خطی مشترک*، ۹/۲۰۰۹؛ آستان...، ۲۵۷؛ هاشم پورسبحانی، ۱۶۸؛ همو و آق‌سو، ۲۲۹؛ *نورعثمانیه*...، ۲۳۹؛ آتش، I/313-315؛ آکیموشکین، I/201؛ سمنوف، II/152).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آزاد بلگرامی، غلامعلی، *خزانهٔ عامره*، کانپور، ۱۲۷۹ش؛ آستان قدس ف، *فهرست*؛ ابراهیم خان خلیل، علی، صحف، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، *مخزن الغرائب*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۸م؛ انصاری کازرونی، ابوالقاسم، *مرقوم پنجم کتاب سلم السموات*، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ ایمان، رحم علی‌خان، *منتخب اللطایف*، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بختاورخان، محمد، *مرآة العالم: تاریخ اورنگ‌زیب*، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بساطی سمرقندی، *دیوان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورا، شم ۲۶۵۶؛ جامی، عبدالرحمان، *بهارستان*، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حاکمی، اسماعیل، «معرفی چند نسخهٔ خطی از دیوان بساطی سمرقندی»، *یادگارنامهٔ حبیب یغمایی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ دولت‌آبادی، عزیز، «بساطی سمرقندی»، *آشنا*، تهران، ۱۳۷۶ش، س ۷، شم ۳۶؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ زنوزی، محمدحسن، *ریاض الجنة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی تبریز، شم ۳۵۷۸؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مبتلا لکهنوی، مردان علی‌خان، *منتخب الاشعار*، به کوشش محمد اسلم خان، دهلی، ۱۹۷۵م؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ *نورعثمانیه کتبخانه سنده محفوظ کتب موجوده نک دفتریدر*، استانبول، ۱۳۰۳ق؛ هاشم پورسبحانی، توفیق، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه‌های ترکیه*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو و حسام‌الدین آق‌سو، *فهرست نسخه‌های‌خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه استانبول*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ یارشاطر، احسان، *شعر فارسی در عهد شاهرخ*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نیز:

Akymushkin, O.F., *Persidskye i tajykskye rukopisi...*, Moscow, 1964; Ateş, A., *İstanbul kütüphanelerinde farsça manzum eserler*, Istanbul, 1968; Semenov, A.A., *Sobranie vostochnykh...*, Tashkent, 1954.

ایران‌ناز کاشیان

بَساوَن، نقاش هندی دربار اکبر شاه (سل ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م). وی در طول ۴۰ سال فعالیت هنری (۹۶۸-۱۰۰۹ق/۱۵۶۱-۱۶۰۰م) بیش از صد اثر از خود برجای گذاشت (EWA, II/384؛ بیچ، 89). از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست، جز آنکه احتمالاً هندو و پدر منوهر نقاش بود (EWA، همانجا؛ بارت، 84). منوهر در یک نقاشی از چهرهٔ خود «منوهر ولد بساون» امضا کرده است (کریم‌زاده، ۳/۱۲۲۶-۱۲۲۷).

بساون شاگرد خواجه عبدالصمد شیرین قلم شیرازی بود. خواجه عبدالصمد و میرسیدعلی تبریزی در دورهٔ صفویه به همراه همایون (سل ۹۳۷-۹۶۳ق/۱۵۳۰-۱۵۵۶م) به هند رفتند و در آنجا شاگردان زیادی پرورش دادند (ابوالفضل، ۱/۷۷؛ دیماند، 62؛ EWA، همانجا). به همین سبب، کارهای نخستین بساون تحت تأثیر نقاشی ایرانی است، ولی بعد سبکی خاص خود اختیار کرد (دیماند، نیز EWA، همانجاها). او مؤثرترین شخص در پیشرفت و تکامل سبک معروف به مغولی هند و مبتکر شکل‌گیری پرتره‌هایی است که در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م در دورهٔ جهانگیر (سل ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق/۱۶۰۵-۱۶۲۸م) مرسوم شد (بیچ، همانجا؛ ولش، 149). او پس از دو استاد ایرانی خود و نقاش هندی، دسونته، بهترین نقاش دربار اکبر به شمار می‌رفت. ابوالفضل علامی در *آیین‌اکبری* چنین آورده‌است: «در طراحی‌وچهره‌گشایی و رنگ‌آمیزی و مانندنگاری و دیگر کارهای این فن، یگانهٔ زمانه شد و بسا از دیده‌وران شناسا او را بر دسونته ترجیح دهند» (همانجا). بساون در آخرین سالهای فعالیت هنریش، سرپرست گروه نقاشان در کتابخانهٔ اکبر بود (بارت، بیچ، همانجاها).

بساون توجه خاصی به نقاشی اروپایی داشت. در نسخهٔ *طوطی‌نامهٔ* (۹۶۷ق/۱۵۶۰م) موجود در موزهٔ کلیولند، تأثیر نقاشی اروپایی در کار بساون به خوبی دیده می‌شود. این امر نشانگر آن است که وی مدتی طولانی و به صورت مستمر در آثار اروپایی مطالعه و دقت داشته است (همانجا). باسمه‌های چاپی و حکاکیهای روی فلز مکاتب فلاندری و آلمانی، به‌خصوص کارهای دورر[1] (د ۹۳۴ق/۱۵۲۸م) و بهام[2] (د ۹۵۷ق/۱۵۵۰م) که توسط مهاجران پرتغالی و گروههای مذهبی ژزوئیت در اواخر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به هند آورده شده بودند، در نقاشی هندی به ویژه کارهای بساون مورد تقلید قرار گرفته‌اند (EWA, X/178). با وجود تأثیرپذیری از سبک نقاشان اروپایی، او عناصر هندی و خصوصیت کارهای خود را نیز حفظ کرده است؛ چنانکه در کاری از او که نسخه‌برداری از یک اثر اروپایی است و اکنون در موزهٔ گیمهٔ[3] پاریس نگاهداری می‌شود، عناصر هندی در آن به گونه‌ای به کار رفته است که می‌توان آن را اثری بازآفرینی شده دانست (نک: EWA, II/385).

هرچند در کارهای بساون پرسپکتیو کامل علمی وجود ندارد، اما او توانسته است از فضاهای معماری و تناسبهای فضایی و سه بعدی

1. Dürer 2. Beham 3. Guimet

استفاده کرده، به پرسپکتیو علمی نزدیک شود. وی در این راه از منظره‌ها و دورنمای شهر و فضاهای معماری کمک گرفته، و با سایه زدن و نمایاندن بافت و چین در پارچه و سایه روشنهای فضای معماری، به آثار حجم داده است. طراحی و رنگ‌پردازیهای وی به گونه‌ای است که چشم را از یک قسمت نقاشی به قسمتهای دیگر به حرکت وامی‌دارد و تعادل در ترکیب‌بندی و توزیع رنگها به خوبی صورت گرفته است. دقت و مهارت او در ترسیم پیکر، چهره و دست انسانها و نیز گلها و گیاهها، واقع‌گرایی او را در کار نقاشی نشان می‌دهد (بیچ، همانجا؛ EWA, X/178). او از جزئیات نقاشیهای اروپایی در چند اثر خود استفاده کرده است؛ به‌طور مثال تصویر مردی که آب از قایق بیرون



یکی از آثار بساون، *بهارستان* جامی

می‌ریزد، در دو اثر او در کتابهای *بابرنامه* و *داراب‌نامه* وجود دارد (همان، X/222؛ تیتلی، 194). بساون بیشتر از رنگهای ملایم استفاده می‌کرد (بیچ، ولش، همانجاها). یکی از ویژگیهای هنر بساون توانایی او در طرح استادانهٔ چهرهٔ تمام رخ است که در زمان اکبر بسیار نادر بود (نک: EWA, II/385).

نقاشی در کتابخانهٔ دربار مغولی هند به صورت گروهی انجام می‌شد (توزک...، ۲/۲۳۷). از بساون شماری نقاشی که توسط خود او، هم طراحی و هم اجرا شده است، وجود دارد. وی در کارهای گروهی نیز اغلب مسئول ترکیب‌بندی و طراحی اثر بود که با موقعیت او هماهنگی دارد (بیچ، 89؛ EWA, II/384).

از مقایسهٔ برخی از آثار رقم‌دار بساون می‌توان حدس زد که او در مصور ساختن *حمزه‌نامه* زیرنظر میرسیدعلی و خواجه عبدالصمد شرکت داشته است (بیچ، 59؛ EWA, II/384-385).

آثار: نسخه‌های مصور بساون اینهاست: ۱. *طوطی‌نامه*؛ ۲. *داراب‌نامه* (۹۸۸ق/۱۵۸۰م)، موجود در کتابخانهٔ بریتانیا که شیوهٔ مستقل نقاش در این اثر آشکار شده است (نک: بیچ، 89)؛ ۳. *رزم‌نامه* (۹۹۰-۹۹۴ق/۱۵۸۲-۱۵۸۶م)، در کاخ موزهٔ شهر جیپور؛ ۴. *تیمورنامه* (۹۹۲ق/۱۵۸۴م)، در کتابخانهٔ عمومی خدابخش بانکیپور؛ ۵. *رامایانا* (۹۹۲-۹۹۶ق/۱۵۸۴-۱۵۸۸م)، در جیپور؛ ۶. *بابرنامه* (۹۹۷ق/۱۵۸۹م)، در موزهٔ ویکتوریا و البرت لندن؛ ۷. *اکبرنامه* (۹۹۸ق/۱۵۹۰م)، در موزهٔ لندن؛ ۸. *بهارستان* (۱۰۰۴ق/۱۵۹۵م)، در کتابخانهٔ بادلیان آکسفرد که نمونه‌ای از بهترین نقاشیهای بساون است (براون، 116)؛ ۹. *انوار سهیلی* (۱۰۰۵ق/۱۵۹۶م)، در بهارات کالابهاون بنارس؛ ۱۰. *جامع التواریخ* (۱۰۰۶ق/۱۵۹۷م)، در کتابخانهٔ کاخ گلستان تهران؛ ۱۱. خمسهٔ امیر خسرو دهلوی (۱۰۰۶-۱۰۰۷ق/۱۵۹۷-۱۵۹۸م)، در موزهٔ هنر متروپولیتن؛ ۱۲. برگی جدا شده از *گلستان* سعدی (۱۰۰۹ق/۱۶۰۰م)، در موزهٔ هنر کانتی لس آنجلس. پس از *گلستان* سعدی، امضای او در هیچ اثر دیگری دیده نمی‌شود (بیچ، 89-90).

علاوه بر کتابهای یاد شده، شماری نقاشی به صورت پراکنده و منفرد نیز از او باقی مانده است. ۳ نقاشی از او در مرقع گلشن در کتابخانهٔ کاخ گلستان وجود دارد (آتابای، ۳۶۲؛ کریم‌زاده، ۱/۱۰۰).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست مرقعات کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۶۹م؛ *توزک جهانگیری*، لکهنو، ۱۸۶۳م؛ کریم‌زاده، محمدعلی، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران*، لندن، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Barrett, D. and B. Gray, *Indian Painting*, Geneva, 1978; Beach, M. C., *The Imperial Image*, Washington, 1981; Brown, P., *Indian Painting Under the Mughals*, New York, 1975; Dimand, M.S., *A Handbook of Muhammadan Art*, New York, 1958; EWA; Titley, N.M., *Persian Miniature Painting*, London, 1983; Welch, A. and S.C., Welch, *Arts of the Islamic Book*, London, 1982.

فریبا افتخار

بَست، مکانی امن و مقدس برای پناه‌جویان از هر گروه و صنف. مردم برای دادخواهی، تظلم و احقاق حقوق از دست رفته، همچنین مجرمان، متهمان و مظنونان برای فرار از مجازات در این مکانها پناه می‌گرفتند. ورود به حریم بست و پناه گرفتن و اقامت موقت در آن را، بست‌نشینی می‌گفتند.

ریشه‌یابی: واژهٔ بست را که ستاک یا اسم مصدر «بستن» است از upastām (پیشوند–upa و ریشهٔ فعلی–stā) به معنای «مدد، مساعدت، کمک‌رسان» در فارسی باستان (نک: شارپ، 146؛ کنت، 176) و ōstām یا ustām به معنای «پافشاری، ایستادگی، تحصن» در پهلوی دانسته‌اند. این کلمه احتمالاً به صورت apastām «اعتماد داشتن، توکل

کردن» و apastān «ملجأ، مأمن، پناه» بوده، و از واژه‌های upasthāna «خدمت، ملازمت»، avastāman* «ماندن، به‌سر بردن» و avasthāna «مصر بودن، پافشاری کردن» گرفته شده است (هوبشمان، 20). این واژه در فارسی میانه به صورت abestām و abestān «پناه بردن، ملتجی شدن، اعتماد کردن، اطمینان داشتن» (مکنزی، 3) آمده است. واژهٔ ابستام در فارسی دری به صورت اوستام به معنای معتمد آمده است (ابوشکور، ۳۱؛ شمس، ۳۱۹؛ برای اُستام، نیز نک: هرن، 31؛ هوبشمان، همانجا). برخی ریشه‌یابی و وجه اشتقاق احتمالی واژهٔ بست از این واژه‌ها در زبانهای ایرانی کهن را بی‌پایه می‌دانند (نک: پروشانی، ۳۹۶).

مؤلف *بهار عجم* در تعریف بست چنین می‌نویسد: «بر دور مزاراتِ حضرات، به فاصلهٔ یک کرده (کرت) کمابیش، از جهت منعِ درآمدن دواب، چوب بست کنند و هر گناهکاری یا دادخواهی که در آن بست درآید، کسی مزاحم حال او نتواند شد و خدمهٔ مزارات مقدسات به حمایتِ دادخواه فراهم آمده، داد او از بیدادگر ستانند، و به جای چوب‌بست، زنجیر بست هم کنند» (ص ۱۴۷).

تاریخچه: به سبب مشابهت نزدیک بست‌نشینی با مفاهیمی چون تحصن، امان، تحت‌الحمایگی و پناهندگی، می‌توان، بست را نوعی «نوانخانه» دانست که در زمان ساسانیان نیز وجود داشته است (*ایرانیکا*، III/ 856). ظاهراً آتشکده‌ها و معابد نیز درگذشته نوعی بست به شمار می‌آمدند (پروکوپیوس، ۱۶۴). به عقیدهٔ یهودیان نیز خداوند ۶ شهر را برای بست تعیین فرموده بود که قاتلان تا رسیدگی به اعمالشان در آنها پناه گیرند و از تعرض در امان باشند (خالصی، ۴۰-۴۱). در صدر اسلام نیز پیامبر(ص) پس از فتح مکه، مسجدالحرام و خانهٔ ابوسفیان را مکان امن و «بست» اعلام کردند (ابن هشام، ۵۳/۴). به روزگار خلفای عباسی، رصافه، شهری در شرق بغداد (نک: یاقوت، ۷۸۳/۲- ۷۸۴) به مکانی امن برای پناه جستن تبدیل شده بود (نک: هندوشاه، ۱۱۶).

در ایران بیشتر به بست و بست‌نشینی در زمان صفویان، و نیز به اوج و رونق آن در دورهٔ قاجاریان اشاره شده است. پیش از آن نیز چند مورد می‌توان یافت؛ مثلاً در اوایل عصر مغول خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان به سبب ترس از جان خود از اصفهان به قم رفت و در حرم حضرت معصومه(ع) معتکف شد (فقیهی، ۱۸۶/۱؛ قس: منتخب‌*التواریخ*...، ۴۵). همچنین تیمور گورکانی (۷۳۶-۸۰۷ق/۱۳۳۶-۱۴۰۴م) آرامگاه شیخ صفی‌الدین اردبیلی را به عنوان بست معرفی کرد که در دوران صفوی هم دارالامان و پناهگاه و بستِ مقصران بود (نک: فلسفی، ۱۰۱/۲-۱۰۲؛ هینتس، ۷۲؛ تاورنیه، I/68؛ نیز نک: EI², I/1088). در دورهٔ شاه عباس دوم، دولت‌خانهٔ اصفهان نیز محل بست‌نشینی بود (*ایرانیکا*، III/857).

اماکنِ بست: محل «بست» طیف وسیعی را شامل می‌شد، مانند اماکن مذهبی و مقدسی که یهودیان، یونانیها و رومیان در آنها پناه می‌گرفتند (همان، III/856)، یا اماکن مقدس و بقاع متبرک مسلمانان، مانند کعبه، بارگاه امام حسین(ع) و آستان امام رضا(ع). بست امام رضا(ع) بنایی در خارج از صحن مقدس بود. این بست ۳ دهانه، دیواری ساده و آجری داشت که زنجیری به عنوان علامت بست به آن آویخته بودند. اکنون آستان قدس رضوی دارای ۳ بست در شرق، غرب و شمال صحن عتیق است که به نامهای بست بالا، پایین و طبرسی معروفند (نک: هد، ۳۴۶/۱-۳۴۷). همچنین از بست امامزاده‌ها، آستان شاه‌چراغ در شیراز، حرم حضرت معصومه(ع) در قم، آستان حضرت عبدالعظیم در ری و نیز بقعهٔ سید علاءالدین حسین در شیراز و مزار شیخ صفی‌الدین در اردبیل را می‌توان نام برد.



بست‌نشینی مربوط به دورهٔ نهضت مشروطه

از مکانهای دیگری نیز به عنوان بست استفاده می‌شد: برخی تکایا، خانقاهها، رباطها و زاویه‌ها (*ایرانیکا*، همانجا)؛ مساجدی مثل مسجد شاه تهران (مسجد امام خمینی کنونی) (آدمیت، ۴۳۲؛ براون، 112) و مسجد نو در شیراز (پیرزاده، ۷۵/۱)؛ منازل برخی از مجتهدان و افرادسرشناس (ناظم الاسلام، ۴۲۹/۳؛ آدمیت، همانجا؛ *کتاب آبی*، ۳۹/۱؛ ماسه، I/405)، مثل خانهٔ شیخ حسن در ری که سیدجمال‌الدین

اسدآبادی در آن بست نشسته بود (سیاح، ۳۲۷) و خانهٔ حاج‌آقا جمال اصفهانی در اصفهان (نجمی، ۸۳)؛ برخی میدانها، مثل توپخانه و توپهای جنگی موجود در آن (نک: ادامهٔ مقاله)؛ برخی عمارات مثل عالی قاپو (شاردن، ۷۷؛ کمپفر، ۲۰۵) و سفارت‌خانه‌هایی مانند سفارت انگلیس (سرنا، ۲۸۲؛ شیل، 165؛ رایت، ۷۰؛ براون، همانجا؛ پولاک، ۳۲۶؛ *کتاب آبی*، ۷۶۲/۳؛ دولت‌آبادی، ۷۱/۲)، سفارت روسیه (شیل، 164؛ *کتاب آبی*، ۱۸۴/۱، ۲۳۶، ۴۰۶/۲)، سفارت عثمانی (همان، ۵۵۶/۳؛ *کتاب نارنجی*، ۷۶/۲)، و سفارت‌خانه‌های فرانسه، ایتالیا و اتریش (*کتاب آبی*، ۲۰۰/۱؛ *کتاب نارنجی*، همانجا)؛ تلگراف‌خانه‌ها (*کتاب‌آبی*، ۳۹/۱، ۹۵۹/۴؛ رایت، همانجا؛ باقری، ۲۸۰/۱)؛ اصطبلهای سلطنتی (شیل، 165؛ بنجامین، 161؛ رایت، شاردن، آدمیت، همانجاها)، طویله‌های اعیان (کرزن، I/162؛ بنجامین، همانجا؛ پولاک، ۳۲۵؛ *وقایع* ...، ۷۷) و آشپزخانه‌های سلطنتی (شاردن، نیز EI²، همانجاها). گاه به برخی از جنگ‌افزارهای جدید، مثل توپ مروارید و دیگر توپهای جنگی نیز پناه می‌بردند و در کنارشان بست می‌نشستند. توپ مروارید بر روی سکویی در میدان مقابل ارگ تهران قرار داشت و آن را یادگار عباس میرزا، یا از غنایم نادرشاه و یا بازماندهٔ جنگهای ایران و روس می‌دانستند (سرنا، ۶۱؛ نجمی، ۸۴؛ ناظم الاسلام، پولاک، همانجاها؛ *وقایع*، ۳۱۹، ۳۵۱). به برخی درختان، مثل چنارعباسعلی واقع در ارگ سلطنتی که گویا از دورهٔ صفویه بر جای مانده بود (نجمی، ۸۳)، نیز پناه می‌جستند.

قوانین بست: گرچه برای بست‌نشینی، قانونی مدون وجود نداشته است، اما درگذر زمان و به علل گوناگون، از جمله اعتقادات مذهبی، باورهای عمومی، ترس و برخی فشارهای داخلی و خارجی، بست‌نشینی و حفظ حرمت امنیت آن به تدریج در میان مردم به صورت عرف درآمد، چنانکه بست شکنی عملی غیر عادی، غیراخلاقی و حتیٰ غیرقانونی تلقی می‌شد (نک: ادامهٔ مقاله). از جملهٔ مقررات عرفی بست یکی این بود که هر کس با هر جرمی، می‌توانست خود را به حریم بست برساند و در آن بست نشیند و تا زمانی که مردم نیازمندیها و آزوقهٔ او را تأمین می‌کردند، به زندگی خود ادامه می‌داد و از هرگونه تعرض و تعقیب، حتیٰ از جانب مقامات قانونی و گاهی حتیٰ شاه، مصون بود (بروگش، II/270؛ دلاواله، ۳۶۹؛ خانیکوف، ۱۱۱؛ شاردن، شیل، همانجاها؛ بیت، 334). گاه مصونیت بست‌نشین یا «بَستی» با در چنگ گرفتن زنجیری که در بست آویخته بودند و یا به دست گرفتن سر و دم اسبی در اصطبل و یا چسبیدن به چرخ یا بدنهٔ توپ جنگی تحقق می‌یافت (پولاک، کرزن، همانجاها؛ *وقایع*، جم). تا زمانی که کسی در بست می‌نشست، احتیاجات او را معمولاً مردم یا متولی بست تأمین می‌کردند (بنجامین، پولاک، سرنا، تاورنیه، همانجاها). هرگاه حریم بست به دست عمال حکومتی شکسته می‌شد، قضیه عمدتاً با حمایت علما، برخی از سفرای خارجی، مردم و حتیٰ خود مقامات حکومتی به سود بست‌نشین، خاتمه می‌یافت (*وقایع*، ۵۳۰؛ *کتاب نارنجی*، همانجا؛

الگار، ۱۷۸؛ میرنیا، ۱۶۳).

نمونه‌های تاریخی: در طول تاریخ به ویژه در دوران قاجاریه که اوج بست‌نشینی بود، واقعه‌های تاریخی بسیاری روی داده که در سرنوشت فرد یا افراد بست‌نشین و یا جامعه، تأثیرگذار بوده است. داغ‌ترین و جنجالی‌ترین بست‌نشینیها، آنهایی بودند که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به مسائل سیاسی، به ویژه به نقش و مداخلهٔ سفارت‌خانه‌ها، روحانیان و کارگزاران حکومتی مربوط می‌شده است. مثلاً بست‌نشینی میرزا هاشم خان نوری در سفارت انگلیس و درگیری دولت بر سر این قضیه و جریان همسر وی (خواهر زن ناصرالدین شاه) که منجر به مداخلهٔ مستقیم شخص شاه در ماجرا شد، کشمکشهای شدید لفظی و مکتوب میان سفارت انگلیس و دربار ایران را پیش آورد و متعاقب آن انگلیس به سواحل جنوبی ایران لشکر کشید که سرانجام به قرارداد پاریس (۱۲۶۹ق/۱۸۵۲م) منتهی شد (بیانی، ۱۹۱/۲ بب؛ رائین، ۲۸۱ بب؛ مجموعه ...، ۱۰ بب). همچنین درگیری سفارت انگلیس و روحانیت متنفذ بـا میرزا تقی خان امیرکبیر بر سر برچیدن بستها و جلوگیری از آیین بست‌نشینی، منجر به تیرگی روابط میان دولتهای ایران و انگلیس گردید. سرانجام در ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م، امیرکبیر رسماً آیین بست‌نشینی را ملغیٰ اعلام کرد و این منع قانونی تا زمان مرگ وی (۱۲۶۸ق) معتبر باقی ماند (آدمیت، همانجا). نمونهٔ دیگر بست‌نشستن سیدجمال‌الدین اسدآبادی به مدت ۷ مـاه در زاویـهٔ حضرت عبدالعظیم است کـه سرانجام، بـه فرمان ناصرالدین شاه، مأموران حکومتی با زور و توهین بست او را شکستند و سیدجمال‌الدین را از حرم بیرون راندند و به خارج از کشور تبعید کردند. این اولین بـار بـود که بست یک حـرم به زور شکستـه می‌شـد (الگـار، ۲۷۸-۲۸۰). یکـی دیگـر از نمونه‌هـای تاریخـی، بست نشستـن میرزا رضا کرمانی در حرم حضرت عبدالعظیم بود که در همانجا در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م ناصرالدین شـاه را بـه قتـل رسانیـد (خالصی، ۱۵۵-۱۵۶).

بزرگ‌ترین و مهم‌ترین بست‌نشینی در تاریخ ایران در دورهٔ نهضت مشروطیت، و مخالفت با مظفرالدین شاه و درخواست عدالت‌خانه پیش آمد. در این زمان، جمعی در گروههای گوناگون در قم و سپس در حضرت عبدالعظیم به مدت یک ماه (۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م) بست نشستند. پس‌از آن، در کمتر از دو هفته حدود ۱۴هزار نفر از علما، ملایان و تجار نیز در محوطهٔ ۱۵ جریبی سفارت انگلیس گرد آمدند و به مدت ۳ هفته در آنجـا بست نشستنـد و در جمادی‌الآخـر ۱۳۲۴ فرمـان شـاه را گرفتنـد (*کتاب آبی*، نیز *کتاب نارنجی*، جم؛ کسروی، ۱۰۷، جم؛ دولت‌آبادی، ۷۱/۲، جم؛ اسکندری، ۱۷۳، جم؛ الگار، ۲۷۸، جم؛ سیاح، ۵۵۸؛ باقری، ۲۶۷/۱ بب ؛ ویشارد[1]، جم؛ براون، 112، جم). به احتمال بسیار، آخرین بست‌نشینیها در ۱۳۰۳ش روی داد و آن بست‌نشستن سربازی فراری در حرم حضرت عبدالعظیم بود که سرانجام با عذرخواهی

1. Wishard

مکتوب رضاخان (پهلوی) به دنبال شکسته شدن بست، پایان یافت (نک: عقیلی، ۵۸۳۴ـ۵۸۳۸). مورد دیگر، تحصن جمعی از مردم در ۱۳۱۴ش به رهبری شیخ تقی بهلول در اعتراض به تحمیل نوعی کلاه فرنگی به مردان در مسجد گوهرشاد مشهد بود (دولت‌آبادی، ۴۳۱/۴؛ صدیق، ۳۰۶/۲ـ۳۰۸). در افغانستان نیز تا پیش از برچیده شدن نظام پادشاهی، بست‌نشینی رواج داشت. بست مزارشریف و مقبرهٔ سلطان محمود و مقبرهٔ سنایی در غزنه از جمله بستهای مذهبی بودند (*ایرانیکا*، III/857-858). در نزدیکی هرات نیز بست خواجه عبدالله انصاری از بستهای سنتی مردم هرات بود (همانجا، III/858).

سرانجام بست: دربارهٔ بست و بست‌نشینی در کتاب *کوکب مظفری* (چ ۱۳۱۳ق) نکتهٔ مهمی آمده است: «اگرچه رسم بست برخلاف عدل است، اما تا بست‌خانهٔ قانون در ملکی نیست، به جهت اخماد نار غضب حکام جائر، وجود بست‌خانه سببی بزرگ است» (نک: تکمیل همایون، ۴۶۵). سرانجام، پس از وضع قوانین مدنی و جزایی و ایجاد عدالت‌خانه‌ها، بساط بست و بست‌نشینی برچیده شد و جای آن را دادخواهی در دادگاهها و برخی مظاهر مشابه، مانند پناهندگی، تحت‌الحمایگی و به‌ویژه تحصن (فی‌المثل تحصن در جلو در سفارت‌خانه‌ها، خبرگزاریها، دفاتر سازمان ملل و یا برخی مراکز قانون‌گذار چون مجلس) گرفت. این نوع پناه‌جویی و دادخواهیهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کم و بیش خاطرهٔ بست و بست‌نشینی را در اذهان متبادر می‌سازد.

مآخذ: آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوشکور بلخی، «اشعار»، *ابوشکور بلخی و اشعار او*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ اسکندری، عباس، *کتاب آرزو*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ الگار، حامد، *نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۵۹ش؛ باقری، علی، *جامعه و حکومت در ایران*، دوران قاجار، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *بهار عجم*، تیکچند بهار، لکهنو، ۱۳۳۴ق؛ بیانی، خانبابا، *پنجاه سال تاریخ ایران در دورهٔ ناصری*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ پروشانی، ایرج، «بست و بست‌نشینی»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۳؛ پروکوپیوس، *جنگهای ایران و روم*، ترجمهٔ محمد سعیدی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ پولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ پیرزاده، محمدعلی، *سفرنامه*، به کوشش حافظ فرمانفرماییان، تهران، ۱۳۶۰ش؛ تکمیل همایون، ناصر، «کوکب ناصری»، *پژوهش نامهٔ تاریخ مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش، س ۱، شم ۱؛ خالصی، عباس، *تاریخچهٔ بست و بست‌نشینی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خانیکوف، نیکولای ولادیمیرورویچ، *سفرنامه*، ترجمهٔ اقدس یغمایی و ابوالقاسم بی‌گناه، مشهد، ۱۳۷۵ش؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ شعاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دولت‌آبادی، یحیی، *حیات یحیی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ رایت، دنیس، *نقش انگلیس در ایران*، ترجمهٔ فرامرز فرامرزی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ رائین، اسماعیل، *حقوق بگیران انگلیس در ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سرنا، کارلا، *آدمها و آیینها در ایران*، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سیاح، محمدعلی، *خاطرات*، به کوشش حمید سیاح و سیف‌الله گلکار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شاردن، ژان، *سفرنامه*، بخش اصفهان، ترجمهٔ حسین عریضی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شمس فخری اصفهانی، *واژه‌نامهٔ فارسی*، به کوشش صادق کیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ صدیق، عیسی، *یادگار عمر*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ عقیلی، عبدالله، «واقعهٔ بست‌نشستن سرباز در حضرت عبدالعظیم»، *ناموارهٔ دکتر محمود افشار*، به کوشش ایرج افشار و محمد رسول دریاگشت، تهران، ۱۳۷۷ش، ج ۱۰؛ فقیهی، علی‌اصغر، *تاریخ جامع قم*، قم، حکمت؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ *کتاب آبی*، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *کتاب نارنجی*، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۶ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *مجموعهٔ متون و اسناد تاریخی (قاجاریه)*، به کوشش محمود غروی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اُبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرنیا، علی، *وقایع خاور ایران*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نجمی، ناصر، *دارالخلافهٔ تهران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *وقایع اتفاقیه*، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ هینتس، والتر، *شاه اسمعیل دوم صفوی*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Benjamin, S. G. W., *Persia and the Persians*, London, 1887; Browne, E. G., *The Persian Revolution of 1905-1909*, London, 1969; Brugsch, H., *Reise der K.preussischen Gesandtschaft nach Persien, 1860-1861*, Leipzig, 1863; Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; EI[2]; Horn, P., *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg, 1893; Hübschmann, H., *Persiche Studien*, Strassburg, 1895; *Iranica*; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1953; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Massé, H., *Croyances et coutumes persanes*, Paris, 1938; Sharp, R. N., *The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors*, Shiraz, 1977; Sheil, M.L., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, London, 1856; Tavernier, J. B., *Voyages*, Paris, 1677; Wishard, J., *Twenty Years in Persia*, New York, 1908; Yate, C. E., *Khurasan and Sistan*, London, 1977.

پیمان متین

بُست، شهری کهن نزدیک ملتقای رودهای هیرمند و ارغنداب که امروزه ویرانه‌های آن مجاور شهر لشکرگاه، مرکز ولایت هلمند در جنوب غربی افغانستان باقی است و به واسطهٔ وجود ویرانه‌های قلعه‌ای نظامی در آن، به نام قلعهٔ بست معروف است.

کاوشهای باستان‌شناسی در این محل، پیشینهٔ تاریخی شهر بست را به ۵۰۰ق‌م می‌رساند. نتایج این کاوشها مؤید آن است که این شهر به‌طور متوالی از روزگار هخامنشیان تا ساسانیان شهری آباد، و از زیستگاههای عمدهٔ سیستان بوده است (*ایرانیکا*، IV/384).

مؤلف گمنام کتاب *شهرستانهای ایران*، بنیان شهر بست را به بستور پسر زریر نسبت می‌دهد (نک: مشکور، ۲۲۵). در منابع یونانی ـ رومی از بست با نامهای بستیا دسلوتیا[1]، بستیگیا دسلنگا[2]، بیسپولیس[3] و بییت[4] یاد شده است (*ایرانیکا*، همانجا).

موقعیت بست از آن نظر که میان ۳ شهر عمدهٔ هرات، زرنج (زرنگ) و غزنه واقع بوده است و نیز قرار داشتن این شهر در نزدیکی محل تلاقی دو رودخانهٔ بزرگ و پر آب هیرمند و ارغنداب که راههای کاروان‌رو غرب به شرق از کنار آن می‌گذشت، این شهر را به دروازهٔ هندوستان و کانون بازرگانی با هند بدل کرده بود (سیستانی، ۳۷۴/۲ـ۳۷۵).

اردشیر بابکان (سل ۲۲۶ـ۲۴۱م) سیستان و از جمله بست را به

1. Bestia Deselutia 2. Bestigia Deselenga 3. Bispolis 4. Biyt

قلمرو دولت ساسانیان افزود (نک: بازورث، ۱۵؛ کریستن سن، ۱۰۹)، اما بست در طول حیات سیاسی ساسانیان همواره در شمار سرزمینهای این دولت باقی نماند. بست پس از شکست پیروز، پادشاه ساسانی از هفتالیان در ۴۸۴م به تصرف آنان درآمد، ولی بار دیگر در زمان خسرو انوشیروان از هفتالیان بازپس گرفته شد (طبری، ۹۹/۲-۱۰۰؛ مارکوارت، 37). پس از اصلاحاتی که در تقسیمات کشوری ساسانیان به روزگار خسرو انوشیروان به عمل آمد و کشور به ۴ کُست تقسیم شد، شهر بست در زمرهٔ شهرهای کورهٔ سیستان، در کست نیمروز واقع گردید (همو، 16؛ فرای، «تاریخ...[1]»، 154). گرچه سیستان در دورهٔ ساسانیان از مراکز عمدهٔ آیین زرتشتی بود (نک: *تاریخ*...، ۹۲-۹۳)، اما در بست جماعتی از پیروان ادیان مسیح و یهود نیز به سر می‌بردند و این شهر یکی از ۵ مرکز عمدهٔ مسیحیان در سیستان بود (بازورث، ۲۹-۳۲).

در دورهٔ فتوحات مسلمانان، بنا به روایت طبری (۳۰۱/۴) در ۳۱ق عبدالله بن عامر فرمانده سپاهیان مسلمان که از جانب عثمان مأمور فتح کرمان بود، پس از فتح این سرزمین رهسپار خراسان گردید. وی مجاشع بن مسعود سُلَمی را به منظور فتح سیستان بدان سوی گسیل داشت؛ اما اهالی سیستان در برابر مهاجمان ایستادگی کردند و در زد و خوردهایی که میان دو طرف درگرفت بسیاری از مسلمانان کشته شدند و مجاشع به ناچار از سیستان بیرون رفت. چون این خبر به عثمان رسید، وی ربیع بن زیاد بن اسد دَیّال (دیّان) را به سیستان فرستاد. مرزبان سیستان با ربیع بن زیاد از درآشتی درآمد و با وی پیمان صلح بست، اما مردم بست حاضر به تسلیم شهر به تازه واردان نشدند و در برابر آنان به سختی مقاومت کردند. پس از کشته و اسیر شدن بسیاری از اهالی، شهر سقوط کرد (نیز نک: *تاریخ*، ۸۰-۸۳). پس از چندی، با شورش مردم عبدالرحمان بن سمره از سوی عثمان برای تصرف نواحی و شهرهای سیستان گسیل شد و او نیز با اهالی بست و زابل پیمان صلح بست (بلاذری، ۳۹۴؛ مارکوارت، 37؛ زرین‌کوب، 24). این صلح دوامی نیافت و چند بار این شورشها تکرار شد، اما در نهایت مسلمانان پیروز گشتند (برای توضیحات، نک: *تاریخ*، ۸۴ بب؛ بازورث، ۴۶ بب).

هفتالیان زنبیلی که بر نواحی شرقی سیستان و از جمله بست چیره بودند، با والیان و حکام منطقه درگیریهای بسیار داشتند. به سبب همین مجاورت سیستان با قلمرو هفتالیان، همواره در این سرزمین شمار بسیاری از مردان مسلح به سر می‌بردند و تاخت و تازهایی میان ایشان وجود داشت. پس از استقرار اعراب در سیستان، شهر بست مرکز استقرار نیروهای داوطلب و سپاهیانی بود که برای تاخت و تاز و غارت در قلمرو زنبیل در سیستان گرد آمده بودند (همو، ۸۴؛ فرای، «عصر...[2]»، 119).

سیستان در سده‌های نخستین اسلامی به سبب دوری از مرکز خلافت به یکی از مراکز مهم خوارج بدل شد. در مقابل، مردم داوطلبانه برای دفع فتنهٔ خوارج دسته‌هایی تشکیل دادند که مُطَّوِّعه خوانده می‌شدند و مرکز ایشان شهرهای زرنج (زرنگ) و بست بود (زرین‌کوب، ۵۱۷-۵۱۸؛ بازورث، «طاهریان...[3]»، 109-108). به دنبال شورش غسان بن نصر از رؤسای مطوعهٔ بست و قدرت یافتن وی، حکمران آن ولایت با او به جنگ پرداخت و حتیٰ در این راه از خوارج نیز کمک گرفت. در این جنگ غسان کشته شد (زرین‌کوب، ۵۱۸؛ *تاریخ*، ۱۹۱). اما مطوعهٔ بست آرام نیافتند و بر گرد شخصی به نام احمد قولی جمع شدند و به نبرد با حاکم سیستان پرداختند (همان، ۱۹۱-۱۹۲).

در ۲۳۷ق/۸۵۱م مردم بست با صالح بن نصر برادر غسان بیعت کردند و عیاران سیستان نیز به ایشان پیوستند و سال بعد بست را متصرف شدند (زرین‌کوب، ۵۱۸-۵۱۹؛ *تاریخ*، ۱۹۲؛ بازورث، ۲۳۵-۲۳۶). یعقوب لیث صفاری که در این هنگام با گروه عیاران خود به صالح پیوسته بود، از جانب او به منصب سرهنگی گروهی از مطوعهٔ بست منصوب شد (گردیزی، ۱۳۹)؛ اما پس از چندی، میان او و صالح مخالفتهایی روی نمود که منجر به جنگی در ۲۳۹ق شد. در نبردی که میان ایشان در محلی به نام نوق یا نوقات، در نزدیکی زرنج بر سر راه بست درگرفت، صالح شکست خورد و به پایگاه اصلی خود، یعنی بست پناه برد. یعقوب در ۲۴۸ق/۸۶۲م به بست لشکر کشید و این شهر را از چنگ صالح بیرون آورد (*تاریخ*، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۴؛ بازورث، ۲۴۱-۲۴۲، ۲۴۶-۲۴۷؛ پرویز، ۱۲۴). این شهر تا سال ۲۹۸ق/۹۱۱م در تصرف صفاریان باقی بود، اما در این سال احمد بن اسماعیل سامانی به فرمان مقتدر خلیفهٔ عباسی به سیستان لشکر کشید و به یاری مردم وارد بست شد (*تاریخ*، ۲۹۲؛ زرین‌کوب، ۵۵۲؛ هروی، ۲۴۴-۲۴۵؛ گردیزی، ۱۴۸) و حکومت آن دیار را به حاتم بن عبدالله شاشی (چاچی) داد (*تاریخ*، ۲۹۳).

با وجود تاریخ پرآشوب بست، نویسندگان آن‌را شهری آباد با کاخها و نیز باغهای سرسبز و دومین شهر بزرگ سیستان پس از زرنج وصف کرده‌اند (نک: یعقوبی، ۲۸۰-۲۸۱؛ *تاریخ*، ۲۸۰؛ اصطخری، ۲۴۵؛ ابن حوقل، ۴۱۹؛ *اشکال العالم*، ۱۶۴). مؤلف *حدود العالم* بست را دروازهٔ تجارت با هندوستان نامیده است و از دیواری استوار که بر گرد شهر کشیده شده بود، یاد کرده است (ص ۳۹۲). مقدسی بست را ناحیه‌ای جدا از سیستان به مرکزیت شهر بست ذکر کرده، و شهرهایی از جمله سروستان، کش، روذان و طلقان را تابع این ناحیه دانسته است (ص ۲۹۷). وی در وصف شهر بست آورده است: بست شهری خرم و بزرگ است و مردمانی اهل دین و ادب و مردانگی دارد. هوای آن خوب، و دارای دو فصل گرما و سرماست و میوه‌های گرمسیری و سردسیری در باغهای سرسبز آن به عمل می‌آید و از محصولات آن، خرما، انگور، سدر و ریحان است. وی می‌افزاید: شهر بست از دو بخش

1. «The Political...»
2. *The Golden* ...
3. «The Ṭāhirids...»

شارستان و ربض تشکیل شده، مسجد جامع آن در شارستان و بازارهای آن در ربض واقع است و آب آن از رودخانه‌های هیرمند و خرد روی (ارغنداب) تأمین می‌شود؛ همچنین از پلی بر هیرمند در نزدیکی اتصال ارغنداب با این رود یاد می‌کند که از به هم پیوستن قایقهای متعددی ساخته شده بود (ص ۳۰۴-۳۰۵).

امروزه ویرانه‌های لشکرگاه در نزدیکی خرابه‌های بست به چشم می‌خورد که یادآور شکوه و بزرگی این شهر در سده‌های گذشته است. در واقع بست و لشکرگاه دو بخش از یک شهر بوده‌اند. در بخش نخست مردم کوچه و بازار زندگی می‌کردند که کانون بازرگانی و دادوستد بوده است و در بخش دیگر سپاهیان و صاحب منصبان سکنیٰ داشتند (سیستانی، ۳۷۲/۲).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق در روزگاری که دولت سامانیان رو به زوال بود، بر بست حاکمی ترک به نام «طغان» حکومت داشت. در این هنگام بای‌توز از دیگر سرداران ترک تبار، بست را به قهر از دست طغان بیرون آورد. طغان از سبکتکین که اندیشهٔ امارت در سر می‌پرورانید، کمک خواست تا به یاری او قلمرو از دست رفته‌اش را بازپس گیرد. وی تعهد نمود در صورت بازگشت به حکومت، سالیانه مبلغی به سبکتکین بپردازد (عتبی، ۲۲-۲۳). سبکتکین در ۳۶۷ق/۹۷۸م به سوی بست لشکر کشید و حکومت بای‌توز را در بست برانداخت (میرخواند، ۵۸۶؛ بازورث، «غزنویان...»[1]، 166) و بست را ضمیمهٔ دولت تازه بنیان غزنوی نمود. بست و لشکرگاه در سدهٔ ۵ق/۱۱م و در دورهٔ شوکت دولت غزنوی (دوران محمود و مسعود) به اوج شکوفایی و آبادانی خود رسید (سیستانی، ۳۷۳/۲)، و دومین شهر مهم غزنویان پس از غزنین به شمار می‌رفت (حبیبی، ۳).

آبادی و عمران بست دیری نپایید، زیرا در ۵۴۵ق/۱۱۵۰م علاءالدین حسین غوری، ملقب به جهانسوز به خونخواهی برادران خود که به دست بهرامشاه غزنوی کشته شده بودند، به غزنین لشکر کشید و پس از چیرگی بر آنجا، ۷ شبانه‌روز آتش در آن افکند و شهر را به کلی ویران کرد؛ سپس راهی بست دومین شهر مهم غزنویان شد و پس از چیرگی بر آن، کاخها و بناهای آن را که اقامتگاه شاهان غزنوی بود، ویران کرد (نک: منهاج، ۳۴۱/۱-۳۴۵؛ سیستانی، همانجا). یاقوت در سدهٔ ۷ق/۱۳م بست را شهری ویران اما دارای باغها و کشتزارهای سرسبز و آب فراوان وصف نموده است (۶۱۲/۱).

هرچند شهر بست در لشکرکشی تیمور در ۷۸۵ق/۱۳۸۳م صدمه دید، اما ویران، و خالی از سکنه نشد؛ به ویژه اینکه در دورهٔ حکومت شاهرخ فرزند تیمور (سل ۸۰۷-۸۵۰ق/۱۴۰۴-۱۴۴۶م) هنوز دارالضرب بود (نک: حبیبی، ۸). با این وصف، بست هیچ‌گاه اعتبار و موقعیت گذشته را باز نیافت و تنها از قلعهٔ بست که بر روی تپه‌ای بلند بنا شده بود و موقعیت سوق‌الجیشی داشت، به عنوان قرارگاه و پادگان لشکریان استفاده می‌شد (همو، ۳). آخرین حمله به بست در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م توسط نادر شاه افشار که برای سرکوب غلجاییان قندهار به این ناحیه لشکر کشیده بود، به وقوع پیوست (نک: قدوسی، ۱۱۶-۱۲۱).

امروزه از بست بقایای خرابه‌های بالاحصار و رواق معروف آن و بقایای لشکرگاه (لشکری بازار) در امتداد کرانه‌های رودخانهٔ هیرمند برجای مانده است (نک: سیستانی، ۳۸۴/۲). در این ویرانه‌ها آثاری ارزشمند از معماری و خطاطی حوزهٔ خاوری ایران در دورهٔ اسلامی برجای مانده است. طاق آجری بست بقایای مسجد عظیمی است که در دورهٔ غوریان یا احتمالاً خوارزمشاهیان ساخته شده که تزیینات این طاق آمیزه‌ای از هنر اسلامی شرق ایران و نیز هندی است (*ایرانیکا*، IV/384). در کاوشهای صورت گرفته توسط هیأت باستان‌شناسی فرانسوی در سالهای ۱۹۴۹-۱۹۵۲م در محوطهٔ لشکرگاه بست، بقایای کاخ مسعود غزنوی از دل خاک بیرون کشیده شد. بر دیوارهای این کاخ تصاویری رنگین از نگهبانانی زرین‌کمر، باقباهایی به رنگهای سرخ، لاجوردی، سبز و بنفش به اندازهٔ قامت آدمی ترسیم شده که نمونه‌هایی جالب از هنر ایرانی در هزار سال پیش است (سیستانی، ۳۸۷/۲). در وسط تپهٔ بالاحصار بست، چاهی ژرف به عمق ۴۲ متر به شکل دایره حفر شده است که به نام چاه قلعهٔ بست معروف است. در این چاه اتاقهایی دور تا دور آن در ۷ طبقه کنده شده است. بنا به گفتهٔ اهالی، از این چاه درگذشته به عنوان زندان استفاده می‌شده است. طبقات زیرین این چاه بر اثر ریزش از خاک پر شده است (همو، ۳۸۸/۲).

از این شهر دانشمندان و فقیهانی چند برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: ابومحمد اسحاق بستی، صاحب کتاب *السنن* (سمعانی، ۳۴۸/۱)؛ ابن‌حبان بستی (هم)، محدث و فقیه شافعی مذهب؛ ابوالفتح بستی (هم)، دبیر، شاعر و وزیر سبکتکین و محمود غزنوی.

شرایط مناسب این ناحیه باعث گردید که در ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م در نزدیکی ویرانه‌های لشکرگاه بست، شهری به سبک امروزی با نقشهٔ شهرهای غربی به نام «لشکرگاه» توسط آمریکاییها ساخته شود. این شهر نوبنیاد در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م به مرکز ولایت هلمند افغانستان بدل شد. جمعیت این شهر پیش از آغاز ناآرامیهای افغانستان حدود ۶۵ هزار نفر بوده است. مردمان آن به زبانهای پشتو و فارسی با گویش دری سخن می‌گویند (دولت آبادی، ۱۴۳، ۱۴۵).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ *اشکال‌العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بازورث، ک.ا.، *تاریخ سیستان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ پرویز، عباس، *قیام ایرانیان در راه تجدید مجد و عظمت ایران*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حبیبی، عبدالحی، «بست و لشکرگاه و رواق بست»، *آریانا*، کابل، ۱۳۵۱ش، دورهٔ ۳۰، شم ۴؛ *حدود العالم*، با حواشی و تعلیقات مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ دولت‌آبادی، بصیراحمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت،

1. «The Early...»

۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سیستانی،محمداعظم، سیستان (سرزمین‌ماسه‌ها و حماسه‌ها)، کابل،۱۳۶۷ش؛طبری،*تاریخ*؛ عتبی، محمد،*تاریخ‌یمینی*، ترجمهٔ جرفادقانی، به‌کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قدوسی، محمدحسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ق؛ کریستن‌سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مشکور، محمدجواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ هروی، جواد، *ایران در زمان سامانیان* (تاریخ سامانیان از آغاز تا سلطنت نصر دوم)، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسهٔ* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Bosworth,C.E.,«The Early Ghaznavids», «The Ṭāhirids and Ṣaffārids», *The Cambridge History of Iran*, ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV; Frye, R.N., *The Golden Age of Persia*, London, 1975; id, «The Political History of Iran Under the Sasanians», *The Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983, vol. III(I); *Iranica;* Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Zarrinkūb, A.H., «The Arab Conquest of Iran and its Aftermath», *The Cambridge History of Iran*, ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV.

علی‌کرم همدانی

بُستان، نام بخش و شهری در استان خوزستان.

بخش بستان: این بخش در شهرستان دشت آزادگان (دشت میشان) قرار دارد و از شمال و شمال شرقی به شوش، از شمال غربی به ایلام، از غرب به کشور عراق، از جنوب به بخش هویزه، و از جنوب شرقی به بخش سوسنگرد محدود است (نک: *سرشماری...*، نقشه).

بخش بستان از دو دهستان به نامهای بستان و سعیدیه، به مرکزیت شهر بستان تشکیل شده است (نک: *نشریه...*، ۲۵). بستان جزئی از جلگهٔ خوزستان است و ارتفاع چندانی ندارد و ارتفاعات قابل ذکر آن تپه‌های شنی و کوههای کم ارتفاعی در شمال خاوری آن به نام میش‌داغ است که ارتفاع بلندترین نقطهٔ آن ۲۷۰ متر است. این کوه در ۳۰ کیلومتری شمال شهر بستان قرار دارد. آب و هوای این بخش گرم و مرطوب است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها ...*، ۵؛ جعفری، *کوهها ...*، ۵۲۷). تنها رود مهم این بخش کرخه است که پس از عبور از کنار شهر بستان به چندین شاخه تقسیم می‌شود و شاخهٔ اصلی آن در باختر بستان به هورالعظیم می‌ریزد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۴-۵؛ جعفری، *رودها ...*، ۳۹۱؛ افشین، ۱/۳۳۶-۳۳۷).

اقتصاد این بخش برپایهٔ کشاورزی، دامداری، پرورش طیور و صنایع دستی استوار است و عمده محصولات کشاورزی آن عبارت از برنج، گندم و جو است که به دو طریقهٔ آبی و دیمی کشت می‌شوند (میریان، ۲۵۸؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۵؛ آرمند، ۴۰). بنابر سرشماری سال ۱۳۷۵ش بخش بستان دارای ۱۰٬۸۴۴ نفر جمعیت بوده است (نک: *سرشماری*، سی و نه). بیشتر ساکنان این بخش از طوایف بنی طُرُف، سیواری و سواعدند که پیرو مذهب شیعه‌اند (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۶/۴۹). زبان محاورهٔ اهالی بستان عربی است، لیکن اهالی تا حد زیادی با زبان فارسی آشنا هستند و این زبان به عنوان زبان رسمی در مدارس تدریس می‌شود (*بررسی...*، ۷۳).

شهر بستان: این شهر در ۴۸° طول شرقی و ۳۱° و ۴۳′ عرض شمالی واقع است و ارتفاع آن از سطح دریا حدود ۵ متر است. شهر بستان در کنار رود کرخه و در حاشیهٔ هور هویزه، و بر سر راه سوسنگرد به دهلران قرار دارد (جعفری، *دائرة المعارف...*، ۱۸۳؛ مفخم، ۱/۶۶). بنابر سرشماری سال ۱۳۷۵ش جمعیت این شهر بالغ بر ۷٬۳۰۰ نفر بوده است (*سرشماری*، همانجا). آب و هوای این شهر گرم و مرطوب است و دمای‌هوا در تابستان به‌بیشتر از ۵۰° و در زمستانها به ۱° می‌رسد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۶).

پیشینهٔ تاریخی: در منابع تاریخی و جغرافیایی اسلامی نامی از بستان برده نشده است و ظاهراً این نام از زمان رضاشاه به بعد متداول گشته است (میریان، همانجا). برای نخستین بار از این شهر در منابع دورهٔ قاجاریه با عنوان بُسیتین یاد شده است (نک: نجم‌الملک، ۵۹). بسیتین را مصغر واژهٔ بستان دانسته‌اند (امام شوشتری، ۲۴۳). همچنین در منابع دورهٔ بعد، این شهر با نام بساتین (جمع بستان) نیز خوانده شده (کیهان، ۳/۴۵۴؛ آرمند، ۴۱)، و در محل به لسبیتین نیز معروف بوده است (میریان، ۲۵۶).

در دورهٔ ناصری بسیتین یکی از بلوکات معتبر هویزه بوده است (نجم‌الملک، همانجا). بنا به گفتهٔ نجم‌الملک رود فِلت که احتمالاً یکی از شاخه‌های رود کرخه پیش از تغییر مسیر آن بوده، از کنار بسیتین عبور می‌کرده است و ساکنان آن با استفاده از آب همین رود به‌کشت شلتوک می‌پرداخته‌اند (همانجا)؛ کشتزارها و نخلستانهای اطراف بسیتین بیش از ۱۰ فرسنگ وسعت داشت که به وسیلهٔ شبکه‌های وسیع منشعب از رود فلت آبیاری می‌شد (همو، ۶۹) و در ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م مبلغ اجارهٔ آن ۱۲ هزار تومان بوده است که نشان از آبادانی آن دارد (نک: همو، ۷۳). در این‌دوره، ساکنان بسیتین را اعراب سواری تشکیل می‌دادند (نک: همو، ۶۳؛ سیادت، ۱۸۱). با انحراف بستر رود کرخه از مسیر قبلی خود ــ که از میان هویزه می‌گذشت (نک: نجم‌الملک، ۶۲) ــ و جاری شدن آن به سوی سوسنگرد و بستان، رفته‌رفته اعراب بنی طرف که در هویزه و پیرامون آن به سر می‌بردند، بر اثر بی‌آبی به بستان کوچ کردند و ساکنان اصلی آنجا، یعنی طایفهٔ سواری را منهزم ساخته، زمینهای آنان را به تصرف درآوردند (پورکاظم، ۱۴۰؛ سیادت، همانجا).

بنابر قانون تقسیمات کشوری مورخ ۶ آبان ۱۳۱۶ بستان یکی از بخشهای شهرستان اهواز به شمار می‌رفت (رزم‌آرا، ۳۲)، اما در ۱۳۲۳ش با تبدیل دشت میشان به شهرستان، بستان نیز از اهواز جدا شد و به عنوان یکی از بخشهای شهرستان دشت میشان محسوب گردید (*جغرافیا...*، ۱/۶۸۶). در آغاز جنگ ایران و عراق بخش بستان به اشغال نیروهای عراقی درآمد و به مدت ۴۲۷ روز در اشغال آنها ماند و در ۸ آذر ۱۳۶۰ طی عملیات طریق القدس آزاد شد (*روایت...*، ۳۹-۴۰). در زمان اشغال بستان توسط نیروهای عراقی این شهر ویران شد و پس از آزادسازی آن ستاد بازسازی مناطق جنگی مقدمات

بازسازی بستان و روستاهای آن را از مهر ۱۳۶۱ آغاز کرد (*اهم فعالیتها*...، ۲۷۸-۲۷۹).

مآخذ: آرمند، عبدالصاحب، *جغرافیای تاریخی دشت میشان*...، سوسنگرد، ۱۳۴۷ش؛ افشین، یدالله، *رودخانه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ *اهم فعالیتهای بازسازی و نوسازی مناطق جنگ‌زده در سال ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲*، دبیرخانهٔ ستاد مرکزی باز سازی...، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *بررسی مراکز فرهنگی شهرهای استان خوزستان (شهرهای شهرستان دشت آزادگان)*، وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پورکاظم، کاظم، *نقش عشایر عرب خوزستان در جهاد علیه استعمار*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ جعفری، عباس، *دائرة المعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *کوهها و کوهنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران (خوزستان)*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ *روایت فتح*، وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان دشت آزادگان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سیادت، موسی، *تاریخ جغرافیایی عرب خوزستان*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (بستان)*، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۵ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)*، استان ششم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش، ج ۷۸؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ میریان، عباس، *جغرافیای تاریخی سرزمین خوزستان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نجم‌الملک، عبدالغفار، *سفرنامهٔ خوزستان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲.

شیوا جعفری

بُستان‌آباد، شهرستان و شهر مرکز آن واقع در استان آذربایجان شرقی.

شهرستان بستان‌آباد از شمال به تبریز و هریس، از شرق به سراب، از غرب به آذرشهر و اسکو، و از جنوب به هشترود، میانه و مراغه محدود می‌گردد. قرار گرفتن این شهرستان در مسیر جادهٔ ترانزیتی تبریز-تهران و تبریز-اردبیل از لحاظ اقتصادی حائز اهمیت است.

این شهرستان براساس تقسیمات کشوری سال ۱۳۷۶ش از دو بخش مرکزی و تیکمه‌داش تشکیل شده است. بخش مرکزی به مرکزیت شهر بستان‌آباد، شامل ۵ دهستانِ اوجان غربی، شبلی، مهران‌رود جنوبی، مهران‌رود مرکزی و قوریگل، و دارای ۸۶ آبادی است. بخش تیکمه‌داش به مرکزیت روستای تیکمه‌داش، شامل ۴ دهستانِ سهندآباد، اوجان شرقی، عباس شرقی و عباس غربی، و دارای ۹۹ آبادی است (*سازمان*...، ۳). در شهرستان بستان‌آباد، اوجان از اهمیت تاریخی برخوردار است. مساحت این شهرستان ۲٬۸۵۰/۳ کمـ۲، و در کل دارای ۱۸۵ آبادی است (*سرشماری*...، پانزده).

هوای منطقه در زمستان سرد، و در تابستان معتدل و ملایم است. رودهای شرقی، اوجان و بارنج قسمتهایی از آن را مشروب می‌کنند (*دایرة المعارف فارسی*). کوه سهند به ارتفاع ۳٬۷۰۰ متر با قله‌های متالی، اروانه و بزداغ در جنوب این شهرستان واقع است. همچنین رشته کوه عون بن علی با قلهٔ تک آلتی به ارتفاع ۲٬۶۵۲ متر در این شهرستان قرار دارد. مقدار باران سالیانه به ۳۲۰ میلی‌متر می‌رسد. رود اوجان از کوهستانهای سهند شمالی سرچشمه می‌گیرد و پس از دریافت شعبات چندی از وسط بستان‌آباد می‌گذرد (خاماچی، ۲۱۵).

این ناحیه چشمه‌های آب‌گرم معدنی دارد که از جاذبه‌های جهانگردی آن محسوب می‌شود و در بین آنها چشمهٔ مرجان سو، شایان توجه است (مشکور، ۱۴). محصولات عمدهٔ آن غلات، سیب‌زمینی، میوه، صیفی، سبزی و لبنیات به خصوص پنیر مرغوب است (*جغرافیا*...، ۱۹۰). براساس آمارگیری سال ۱۳۷۵ش، جمعیت این شهرستان ۱۰۸٬۴۰۲ نفر، شامل ۱۳٬۴۷۸ نفر شهری و ۹۴٬۹۲۴ نفر روستایی بوده است (*سرشماری*، شانزده). اشتغال روستاییان کشاورزی، دامداری و قالی‌بافی است (*جغرافیا*، همانجا). به علت وجود معادن گچ و آهک در کوههای این ناحیه کارخانه‌های مجهز گچ آذربایجان در کنار جادهٔ تبریز-بستان‌آباد تأسیس شده است (همانجا؛ خاماچی، ۲۳۹). معادن فسفات نیز در منطقه وجود دارد (مشکور، ۲۹).

شهر بستان‌آباد در ۴۶° و ۵۰′ و ۴۰″ طول شرقی، و ۳۷° و ۵۰′ و ۱۵″ عرض شمالی، در ۶۰ کیلومتری جنوب‌شرقی تبریز واقع است. ارتفاع آن از سطح دریا ۱٬۶۷۹ متر است. دمای هوا در تابستان به ۳۰° تا ۳۵° و در زمستان به ۱۷°- تا ۱۸°- سانتی‌گراد می‌رسد. شهر از ۳ قسمت بستان‌آباد علیا و وسطیٰ و اسکی کند (ده کهنه) تشکیل می‌شود و جمعیت شهر بر طبق آمار سال ۱۳۷۵ش، ۱۳٬۴۷۸ نفر بوده است که همه شیعه مذهبند و به زبان ترکی تکلم می‌کنند (*دائرة المعارف تشیع*).

سابقهٔ تاریخی: بستان‌آباد تقریباً در محل شهر قدیم اوجان بنا شده است. از نام بستان‌آباد در منابع کهن نشانی نیست و تنها از شهر اوجان به عنوان شهر و سرزمینی تاریخی یاد شده است.

اوجان به‌سبب بروز حوادث و جنگها، بارها ویران گردید و رفته‌رفته اهمیت خود را از دست داد. اصطخری اوجان را به صورت اُجَن نوشته، و نام آن را در ردیف شهرهای میانه، خونه، داخرّقان (دهخوارقان)، خوی، سلماس، مرند، تبریز و دیگر شهرها آورده است (ص ۱۸۱-۱۸۲). یاقوت این نام را به صورت اُجان ذکر کرده است (۱۳۱/۱). ابوالفدا آن را شهر کوچکِ پرخیر و نعمت، دارای چشمه‌های آب، بازارها و رستاق نوشته است (ص ۳۹۸، ۳۹۹). چنین به نظر می‌رسد که اوجان در سدهٔ ۸ق/۱۴م شهری آباد بوده است. حمدالله مستوفی که تا اواخر سدهٔ ۸ق می‌زیسته، از اوجان به عنوان شهر یاد کرده است (ص ۱۸۳). این شهر در حملهٔ لشکر تاتار و مغول ویران گردید (نسوی، ۹۹)، ولی احیا و تجدید آبادانی شهر به فرمان غازان خان (حک ۶۹۴-۷۰۳ق/۱۲۹۵-۱۳۰۴م) از ایلخانان مغول صورت پذیرفت و وی آن را «شهر اسلام» نامید (همانجا؛ لسترنج، 163؛ حکیم، ۴۵؛ بارتولد، VII/210).

در ۶۹۴ق بایدوخان، یکی از ایلخانان مغول در اوجان به فرمان غازان خان کشته شد (اقبال، ۲۵۷/۱- ۲۵۸). غازان خان بارویی بر شهر اوجان کشید که گِرد آن ۳ هزار قدم بود (مجدی، ۷۷۹). عواید این شهر و روستاهای اطراف آن به نهادهای عمرانی غازان خان تعلق

داشت (بارتولد، همانجا). عواید دیوانی اوجان در سدهٔ ۸ق/۱۴م، ۱۰ هزار دینار بود (بیانی، ۱۹۰). غازان خان در اوجان سمت وزارت و صاحب دیوانی را به خواجه سعدالدین محمد مستوفی ساوجی داد و نیابت وزارت را برعهدهٔ رشیدالدین فضل‌الله همدانی گذارد و این دو با هم سرزمینهای دولت غازان خان را اداره می‌کردند (اقبال، ۲۶۶/۱). در ذیحجهٔ ۶۹۹ از سوی غازان خان، قوریلتایی در اوجان تشکیل شد (همو، ۲۷۴/۱). اندکی پیش از آن در ۶۹۸ق/۱۲۹۹م غازان خان تمام شهر اوجان را که ویران شده بود، از نو بنا کرد (همو، ۳۰۷/۱). اولجایتو (سلطان محمد خدابنده) (سل ۷۰۳-۷۱۶ق/۱۳۰۴-۱۳۱۶م) در ۵ ذیحجهٔ ۷۰۳ پس از مرگ غازان‌خان به اوجان آمد و در ۱۵ همان ماه بر تخت سلطنت ایلخانی نشست (همو، ۳۰۷/۱-۳۰۸؛ حافظ ابرو، ۶۶). محل تولد ابوسعید فرزند اولجایتو و فرمانروای ایلخانی بنا به نوشتهٔ مورخان در اوجان بوده است (ابوالقاسم، ۴۴). تاج‌الدین علی شاه وزیر ابوسعید ایلخانی در ۷۲۳ق/۱۳۲۳م در اوجان درگذشت. جسد وی را از آنجا به تبریز بردند و در آرامگاهی که بنا کرده بود، به خاک سپردند (مشکور، ۴۹۹-۵۰۰). در ۷۳۶ق/۱۳۳۶م موسیٰ، نوادهٔ بایدوخان که آخرین فرمانروای دودمان ایلخانی بود، در شهر اوجان بر تخت نشست (شرف‌الدین، گ ۱۶۴آ؛ اقبال، ۳۵۲/۱).

چنین آمده است که آریاخان از فرمانروایان ایلخانان مغول، در اوجان به دست عساکر امیرعلی شاه، در ۷۳۶ق/۱۳۳۶م کشته شد (اعتمادالسلطنه، ۶۳۱/۱). سلطان اویس جلایر (سل ۷۵۷-۷۷۷ق/۱۳۵۶-۱۳۷۵م) در ۷۶۲ق/۱۳۶۱م به قراباغ رفت، ولی به سبب بروز وبا، آن سرزمین را ترک گفت و به اوجان آمد (عبدالرزاق، ۳۲۳). در ۷۷۷ق/۱۳۷۵م شاه شجاع (سل ۷۵۹-۷۸۶ق/۱۳۵۸-۱۳۸۴م) به تبریز لشکر کشید و مدتی از پاییز همان سال را در اوجان گذرانید (مشکور، ۵۹۶-۵۹۷). بنابر نوشتهٔ بارتولد، اوجان یکی از خنک‌ترین نقاط ییلاقی ایران محسوب می‌شد و در سدهٔ ۸ق/۱۴م جوامع مسیحی در این شهر سکنیٰ داشتند (همانجا). مرگ قرایوسف فرمانروای قراقویونلو به سال ۸۲۳ق/۱۴۲۰م در اوجان روی داد (اعتمادالسلطنه، ۶۳۹/۱؛ قس: روملو، ۱۱۵).

در قرن ۱۱ق/۱۷م تبریز ۶ دروازه داشت که یکی از آنها دروازهٔ اوجان بود (بهرامی، ۵۷). در دوران سلطنت فتحعلی شاه قاجار، ازسوی عباس میرزا نایب‌السلطنه در اوجان کاخی بنا گردید (اعتضادالسلطنه، ۲۹۲)؛ چنانکه نوشته‌اند، این کاخ اقامتگاه ییلاقی عباس میرزا بود (کوتزبوئه، ۱۸۲). کوتزبوئه قصر اوجان و سبک معماری و تابلوهای نقاشی آن را به شرح آورده است. به نوشتهٔ وی، بهترین نقطهٔ اوجان، برج مربع وسیعی است که مشرف به تمام عمارت است (ص ۱۹۶). با مرگ محمدشاه قاجار در ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م ناصرالدین شاه هنگام عزیمت از تبریز به تهران، در همان سال میرزا تقی‌خان امیرکبیر را که همراه او بود، در اوجان به مقام امیرنظامی منصوب کرد (بامداد، ۲۱۱/۱) و اوجان را «سعادت آباد» نامید (خورموجی، ۴۳).

مآخذ: ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی، *اکسیرالتواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآةالبلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بهرامی (دماوندی)، اکرم، *تبریز از دیدگاه سیاحان خارجی*، تهران؛ بیانی، شیرین، *تاریخ آل جلایر*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع‌التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حکیم، محمدتقی، *گنج دانش*، جغرافیای تاریخی شهرهای ایران، به کوشش محمدعلی صوتی و جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهةالقلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خاماچی، بهروز، *فرهنگ جغرافیایی آذربایجان شرقی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خورموجی، محمدجعفر، *حقایق الاخبار ناصری*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *دائرةالمعارف تشیع*، به کوشش احمد صدر حاج سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ش بب؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ روملو، حسن، *احسن‌التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، شناسنامهٔ آبادیهای کشور، شهرستان بستان‌آباد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ کوتزبوئه، موریس، *مسافرت به ایران*، ترجمهٔ محمود هدایت، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مجسدی، محمد، *زینت‌المجالس*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مشکور، محمدجواد، *تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نسوی، محمد، *سیرة جلال‌الدین*، ترجمهٔ محمدعلی ناصح، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1971; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

بخش جغرافیا

بُسْتانْ‌زاده، خاندانی از عالمان عثمانی در سده‌های ۱۰-۱۱ق/۱۶-۱۷م. افراد این خاندان به دانش، قاضیگری و شیخ‌الاسلامی معروفند:

۱. **مصطفیٰ افندی** (۹۰۴-۹۷۷ق/۱۴۹۹-۱۵۷۰م)، معروف به «بستان»، بنیادگذار خاندان (ثریا، ۳۷۶/۴؛ بروسه‌لی، ۲۵۳/۱)، حنفی مذهب و ملقب به مصلح‌الدین رومی (علی بن بالی، ۳۹۵؛ ابن عماد، ۳۸۵/۸؛ بغدادی، ۴۳۵/۲). او در قصبهٔ تیره، از توابع استان آیدین در غرب ترکیه متولد شد (علی بن بالی، ثریا، بروسه‌لی، همانجاها). پدرش محمد (نک: EI^2) و به روایتی دیگر محمدعلی (ثریا، بغدادی، همانجاها) بازرگان بود. مصطفیٰ در محضر استادانی مانند محیی‌الدین فناری، مولیٰ شجاع و ابن کمال پاشا درس خواند و در زمرهٔ عالمان درآمد (علی بن بالی، همانجا) و سپس مدرس شد و در مدرسهٔ نوبنیاد «خاصگی» به تدریس پرداخت (ثریا، همانجا) و به ملازمت خیرالدین افندی، معلم سلطان سلیمان درآمد. وی در مدارس گوناگون بورسه و استانبول تدریس کرد و در سِمَتهای قضا و قاضی عسکری روم ایلی و آناتولی به خدمت پرداخت؛ در ۹۵۸ق/۱۵۵۱م در اختلاف میان رستم

پاشا صدراعظم و حیدرپاشا به سبب صدور رأی به ضرر صدراعظم، از مقام خود معزول گردید و سرانجام، پس از برائت با شهریه‌ای معادل ۱۳۰ آقچه بازنشسته شد (علی بن بالی، ۳۹۵ـ۳۹۶؛ ثریا، همانجا) و در رمضان ۹۷۷ (علی بن بالی، همانجا) و یا به نوشتهٔ بروسه‌لی (همانجا) در ۹۶۸ق/۱۵۶۱م ــ که نادرست به نظر می‌رسد ــ درگذشت. شیخ‌الاسلام وقت ابوالسعود بر او نماز گزارد و در زاویهٔ سید بخاری، واقع در بیرون دروازهٔ ادرنه، در استانبول به خاک سپرده شد (علی بن بالی، ۳۹۶؛ بروسه‌لی، همانجا).

وی در کلام، تفسیر، هیأت و ریاضیات متبحر بود (علی بن بالی، ۳۹۸؛ کحاله، ۲۸۰/۱۲). آثاری چند از او در دست است: حاشیه بر تفسیر بیضاوی بر سورهٔ انعام، حاشیه بر *الاصلاح و الایضاح* (ظاهراً از قاضی محمد عوامی در نحو)، حاشیه بر شرح *الوقایة* از صدر الشریعه در فقه حنفی، رسالهٔ *قضا و قدر*، رسالهٔ *الجزء الذی لایتجزأ* و *نجاة الاحباب و تحفة ذوی الالباب* در کیمیا (علی بن بالی، ۳۹۶؛ بروسه‌لی، ثریا، همانجاها؛ حاجی خلیفه، ۴۵۰/۱؛ بغدادی، همانجا). او را «شیخ لسان العرب و استاد فنون الادب» نیز خوانده‌اند (ثریا، همانجا).

۲ ـ **محمد بستان‌زاده** (۹۴۲ـ ۱۰۰۶ق/ ۱۵۳۵ـ۱۵۹۷م)، فرزند مصطفی بستان و از شیخ‌الاسلامهای سدهٔ ۱۰ق/۱۶م. وی از استادان معروف زمان خود مانند عرب‌زاده، قاضی‌زاده و خواجه چلبی آموزش دید و به درجهٔ ملازمت (دستیاری) رسید. در مدارس مختلف مدرس شد و سپس در مناصب قضای استانبول، قاضی عسکری روم ایلی، صدارت روم ایلی و قضای مصر خدمت کرد. در ۹۹۷ق/۱۵۸۹م شیخ‌الاسلام شد و پس از چندی معزول گردید و به مصر رفت. پس از آن، بار دیگر به شیخ‌الاسلامی منصوب شد (ثریا، ۱۳۳/۴؛ بروسه‌لی، ۲۵۶/۱). وی پس از درگذشت در صحن مسجد شاهزاده (شهزاده) در استانبول به خاک سپرده شد. ماده تاریخ درگذشت او «وفات بوستان» است. ترجمهٔ *احیاءالعلوم* و شرح بر *ملتقی* از آثار اوست. وی به ۳ زبان عربی، فارسی و ترکی تسلط داشت و به آن زبانها شعر نیز می‌سرود (بروسه‌لی، همانجا).

۳. **مصطفی افندی** (۹۴۶ـ۱۰۱۴ق/۱۵۳۹ـ ۱۶۰۵م)، فرزند دیگر مصطفی بستان. وی مدرس، قاضی استانبول و صدر آناتولی و روم ایلی شد. پس از درگذشت، در آرامگاه پدرزنش احمد شمس‌الدین در قرامان به خاک سپرده شد (ثریا، ۳۸۱/۴).

۴. **یحیی بستان‌زاده** (د ۱۰۴۹ق/۱۶۳۹م)، فرزند محمد بستان‌زاده، و نوهٔ مؤسس این خاندان. از تاریخ تولد و دوران کودکی او آگاهی دقیقی در دست نیست؛ ظاهراً تحصیلات مقدماتی را نزد پدرش گذراند، در حلب، گالاتا و بورسه مدرس شد، در ادرنه و استانبول به قضا پرداخت و در سمت قاضی عسکری روم ایلی و آناتولی خدمت کرد. پس از درگذشت، در جوار آرامگاه پدرش به خاک سپرده شد (بروسه‌لی، ۲۵۷/۱؛ ثریا، ۶۳۶/۴).

این آثار از او برجای مانده است: ۱. *گل صد برگ*، اثری منظوم به زبان ترکی دربارهٔ ۱۰۰ معجزهٔ حضرت پیغمبر(ص). در این اثر که در ۵ ذیحجهٔ ۱۰۳۰ به پایان رسیده، پس از قصیده‌ای دربارهٔ عثمان دوم ــ پادشاه وقت ــ دربارهٔ معراج و اعجاز *قرآن* سخن رفته است. دو نسخهٔ خطی از این اثر در کتابخانهٔ سلیمانیه به شماره‌های ۳۳۸۶ و ۳۳۹۰ (ایاصوفیه) و یک نسخهٔ دیگر به شمارهٔ ۸۴۲ (سلیم آغا) نگاهداری می‌شود که نسخهٔ اول احتمالاً به خط مؤلف است (بروسه‌لی، نیز ثریا، همانجاها؛ «دائرةالمعارف...[1]»، VI/312)؛ ۲. *مرآةالاخلاق*، کتابی است در علم اخلاق. این کتاب که به نام سلطان احمد اول نوشته شده، شامل ۲۴ باب است که در آن دربارهٔ عبادت، صبر، شکر، شجاعت، دقت، ذکا، جدیت، جهد، رفتار نیک، وفا، عفت، تواضع و... بحث شده است. در این اثر منظومه‌هایی دربارهٔ اخلاق به زبانهای ترکی، عربی، فارسی آورده شده است و همچنین با نقل قصص انبیاء و نمونه‌های اخلاقی از حوادث و شخصیتهای تاریخ اسلام بر محتوای کتاب افزوده شده است. یگانه نسخهٔ آن که به خط مؤلف است و ظاهراً در رمضان ۱۰۲۲/اکتبر ۱۶۱۳ به اتمام رسیده است، به شمارهٔ ۳۵۳۷ جزو آثار ترکی کتابخانهٔ دانشگاه استانبول نگاهداری می‌شود (همانجاها). ۳. *تحفة الاحباب* (*تاریخ وصاف*)، شامل شرح حال مختصر ۳۰۰ تن از فرمانروایان اسلامی به زبان ترکی. این اثر که در ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م در استانبول چاپ شده است، با عنوان *دورو تاریخ* (تاریخ روشن) نیز ساده‌تر شده، و توسط نجدت سکا اوغلو انتشار یافته است. ۴. *فی بیان وقعة سلطان عثمان دوم*، که مؤلف در آن داستان کشته شدن عثمان دوم معروف به گنج عثمان (عثمان جوان) را نقل کرده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ توپکاپی (شم ۱۳۰۵) نگاهداری می‌شود («دائرةالمعارف»، همانجا).

خاندان یحیی‌زاده‌ها از اعقاب این شخص هستند (ثریا، همانجا).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۱۶ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ علی بن بالی، «العقد المنظوم فی ذکر افاضل الروم»، همراه *الشقائق النعمانیة* طاش کوپری‌زاده، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، داراحیاء التراث العربیه؛ نیز:

EI^2; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

علی‌اکبر دیانت

بُستانُ السّیاحه، نک: زین‌العابدین شیروانی.

بُستانی، خاندانی لبنانی که در پیشبرد و شکوفایی نهضت ادبی معاصر عرب نقش بسزایی داشته است. این خاندان خود را از اسلاف پادشاهان غسانی شام می‌دانند که خاستگاهشان جبله از توابع لاذقیهٔ شام بوده است. اینان بعدها به شمال لبنان کوچیدند و در روستای

1. *Türkiye...*

بقرقوشا سکنیٰ گزیدند. اشتغال نیای بزرگ آنان به کشاورزی و احداث باغهایی سبز و خرم سبب شد تا به «بستانی» شهرت یابند. در ۹۶۷ق/۱۵۶۰م به سبب بروز کشمکشهای محلی در شمال لبنان برخی از آنان در دیر القمر رحل اقامت افکندند. با گذشت زمان، نوادگان این خاندان در دیگر نواحی لبنان چون دبیه، بکشتین، جونیه، کسروان، غادیر و مناطق ساحلی بیروت پراکنده شدند (بستانی، ملحم ابراهیم، ۱۷۴ـ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۷؛ بستانی، فؤاد افرام، *المعلم*...، ۶۷ـ۶۸؛ موسیٰ، ۲۵؛ جحا، ۱۷).

اعضای این خاندان که از پیش‌کسوتان نهضت ادبی معاصر عرب به شمار می‌روند، هر یک به نوبهٔ خود در احیای میراث فرهنگی، تمدن و اندیشهٔ کهن عربی و نیز تربیت و پرورش نسل نوپای لبنانی کوشیدند و با تدوین، تألیف، ترجمه، تدریس و روزنامه‌نگاری خدمات شایانی به جهان عرب عرضه داشتند. خاندان بستانیها که خود با فرهنگ و دانش غربی و زبانهای اروپایی آشنا بودند، مروجان تمدن غرب در مشرق زمین گشتند و با تأسیس انجمنها، مراکز علمی و ادبی متعدد برای آشنایی جوانان لبنانی با علوم و فنون روز و اطلاع از دستاوردهای فکری اروپا تلاش کردند. تدوین نخستین دائرة المعارف عربی به وسیلهٔ آنان راه پیوند میان دو اندیشهٔ شرقی و غربی را هموار ساخت (بستانی، ملحم ابراهیم، ۳۴۱؛ حورانی، *الفکر*...، ۱۲۷ـ۱۲۹؛ طرازی، ۶۹/۲).

این خاندان نه تنها در راه گسترش علم و تمدن عربی کوشیدند، بلکه برای زدودن ریشه‌های تفرقه و نفاق نیز از هیچ کوششی دریغ نورزیدند. مفاهیم وطن‌پرستی، آزادی‌خواهی، وفاق ملی، وحدت ادیان، آموزش زنان شرقی و حفظ حقوق آنان نخستین‌بار به همت روشنفکران خاندان بستانی در جامعهٔ لبنان راه یافت. تأسیس نخستین مدرسهٔ ملی که بعدها هستهٔ مرکزی دانشگاه لبنان شد، گامی مؤثر در راه زدودن اختلافات طایفه‌ای و مذهبی بود. از سوی دیگر، نشریات این خاندان که در زمرهٔ پیشرفته‌ترین، معتبرترین و پر تیراژترین مطبوعات لبنان قرار داشت، منادی اصلاح‌طلبی و بیداری ملی در جهان عرب شد (طرازی، ۲۲،۱۰/۲؛ داغر، ۱۸۳/۲؛ حورانی، همان، ۱۲۸ـ۱۲۹؛ «سوریه...»[1]، 13).

خاندان بستانی پیوسته در نوشتارهای خود کوشیدند تا نثری روان و مفهوم همگان ابداع کنند (حورانی، همان، ۱۲۷). این نوگرایی و تجدد که دامنهٔ آن به شیوه‌های آموزشی و کتب درسی نیز کشیده شد (داغر، ۱۸۱/۲)، گسترش همه جانبهٔ زبان عربی را در میان توده‌ها به دنبال داشت و بستانیها را در مقابله با سیاست ترک‌سازی حکومت عثمانی موفق ساخت (محفوظ، ۴۳). طی یک دورهٔ صد ساله، چهره‌های درخشـان متعددی در عـرصهٔ علم، ادب، سیاست، دین، فرهنگ و قضا از میان این خاندان برخاسته است (نک: بستانی، ملحم ابراهیم، ۲۰۲ـ۲۰۵) که در اینجا به ذکر مشهورترین آنان، بر حسب ترتیب الفبایی نامها، بسنده می‌شود:

۱. **بطرس بن بولُس** (محرم ۱۲۳۵ـ رجب ۱۳۰۰/نوامبر ۱۸۱۹ـ مهٔ ۱۸۸۳)، ادیب، نویسنده، روزنامه‌نگار، مترجم و لغت‌نویس. وی در روستای دبیه زاده شد. دانش مقدماتی را در آنجا از میخائیل بستانی فراگرفت. آنگاه در ۱۸۳۰م به مدرسهٔ عین ورقه رفت و ۱۰ سال در آنجا به تحصیل علوم گوناگون چون ادبیات، تاریخ، جغرافی، منطق، فلسفه، ریاضی، الٰهیات و حقوق پرداخت. او همچنین زبانهای سریانی، لاتینی و ایتالیایی را نیک آموخت؛ در ۱۸۴۰م به بیروت رفت و در آنجا با مبلغان مذهبی آمریکایی آشنا شد و به آیین پرُتستان گروید. این آشنایی او را در راه دست‌یابی به فرهنگ، تمدن و اندیشه‌های نوین غربی یاری رساند. سرانجام، در ۱۸۴۶م با تلاش هیأتهای تبلیغی مدرسه‌ای در عبیه دایر کرد و به مدت دو سال ضمن تدریس، ادارهٔ آنجا را برعهده گرفت؛ در این ایام فرصتی یافت تا به تألیف و تدوین کتب آموزشی دست زند (بستانی، فؤاد افرام، همان، ۶۹ـ۷۰؛ دبس، ۳۵۱؛ حمد، ۳۲۰).

بطرس در ۱۸۴۸م به بیروت بازگشت و تا ۱۸۶۲م در سمت مترجمی کنسولگری آمریکا به کار پرداخت. سپس از این کار کناره گرفت تا به فعالیتهای گستردهٔ ادبی و علمی همت گمارد. همکاری با عالی اسمیث در ترجمهٔ *تورات* به زبان عربی وی را به یادگیری زبانهای عبری، آرامی، یونانی و فرانسوی واداشت (بستانی، فؤاد افرام، همان، ۷۰ـ۷۱؛ بستانی، ملحم ابراهیم، ۳۴۲؛ *المشرق*، ۹۲۹).

بستانی نخستین روشنفکر جهان عرب بود که آموزش و تربیت زنان شرقی را ضروری دانست (فاخوری، *الموجز*...، ۱۱۵/۴). وی همچنین برای دست‌یابی به اتحاد، وفاق ملی و زدودن اختلافات طایفه‌ای و دینی کوشید. از این‌رو، در ۱۸۶۰م نشریهٔ *نفیر سوریا* را به چاپ رساند (طرازی، ۶۴/۱؛ حورانی، همان، ۱۲۸ـ۱۲۹). تأسیس مدرسهٔ ملی در ۱۸۶۳م نیز به همین منظور صورت گرفت. این مدرسه که تنها با هدف ارتقای سطح علمی و دست‌یابی به دانش روز فعالیت می‌کرد، به موفقیتهای چشمگیری دست یافت و برخی از دانش آموختگان آن، از چهره‌های درخشان علمی وادبی جهان عرب گشتند (زیدان، *تراجم*...، ۳۷/۲ـ ۳۸؛ بستانی، فؤاد افرام، *المعلم*، ۷۱، ۷۵ـ۷۶؛ محفوظ، ۴۸؛ فاخوری، *تاریخ*...، ۱۰۳۵).

بطرس‌بستانی در ژانویهٔ ۱۸۷۰ با هدف‌ترویج روحیهٔ‌آزادی‌خواهی، نشریهٔ *الجنان* را بنیاد نهاد و همزمان به تدوین نخستین دائرة المعارف زبان عربی دست زد؛ اما این کـار ناتمام مانـد، زیرا هنوز کـار دائرةالمعارف پایان نیافته بود که در بیروت درگذشت و در مقبرهٔ پرتستانهای شهر به خاک سپرده شد. بستانی به عنوان سلسله جنبان تباری از ادیبان عرب (عبدالجلیل، 229) و پیشتاز جنبش معاصر ادبی (زیدان، *تاریخ*...، ۲۷۰/۴) از راه تدریس، ترجمه و تألیف، خدمات ارزنده‌ای به جهان عرب عرضه داشت. وی کوشید تا در اسلوب نگارش نثر عربی تحولی پدید آورد و با به کارگیری تعابیری ساده و بی‌پیرایه و در عین حال صحیح و استوار، راه دست‌یابی مخاطبانش را به دانشهای جدید هموار سازد (بستانی، فؤاد افرام، همان، ۷۸؛ یازجی، ۹۳ـ۹۴؛

1. *Syria* ...

عبود، ۲۰۴ـ۲۰۵).

آثار: *آداب العرب* (بیروت، ۱۸۵۹م)؛ تصحیح *اخبار الاعیان فی تاریخ لبنان* شدیاق (بیروت، ۱۸۵۹م)؛ *اعمال الجمعیة السوریة* (بیروت، ۱۸۵۲م)؛ *الباب المفتوح* (ترجمه، بیروت، ۱۸۴۳م)؛ *بلوغ الارب فی نحو العرب* (بستانی، فؤادافرام، همان، ۷۹)؛ *تاریخ الاصلاح* (ترجمه)؛ *تاریخ الفداء* (ترجمه، نک: طرازی، ۹۰/۱)؛ *تاریخ نابلیون الاول امپراطور فرنسا* (بیروت، ۱۸۶۸م)؛ *التحفة البستانیة فی الاسفار الکروزویه* (ترجمه، بیروت، ۱۸۶۱م)؛ *تعلیم النساء* (بیروت، ۱۸۴۹م)؛ همکاری در ترجمهٔ *تورات* (بیروت، ۱۸۴۷م)؛ *خطاب فی الهیئة الاجتماعیة و المقابلة بین العوائد العربیة و الافرنجیة* (بیروت، ۱۸۶۹م)؛ *دائرة المعارف* (بیروت، ۱۸۷۶م)، که تنها ۶ جلد از این اثر با تلاش وی منتشر شد؛ تصحیح *دیوان ابن سهل* (بیروت)؛ تصحیح *دیوان متنبی* (بیروت، ۱۸۶۰م)؛ *روضة التاجر فی مبادئ مسک الدفاتر* (بیروت، ۱۸۵۱م)؛ *قصة اسعد شدیاق* (بیروت، ۱۸۶۰م)؛ *قطر المحیط* (بیروت، ۱۸۶۷م)؛ *کشف الحجاب فی علم الحساب* (بیروت، ۱۸۴۸م)؛ *الکوثر* (بیروت، ۱۸۷۴م)؛ *محیط المحیط*، در ۲ مجلد (بیروت، ۱۸۶۷م)، که در تدوین این اثر از واژه‌نامه‌های کهن عرب به ویژه *قاموس المحیط* فیروزآبادی و *الصحاح* جوهری سود جسته، و آن را با شیوهٔ تألیف فرهنگهای معاصر غربی درآمیخته است. توجه به حرف اول کلمه برخلاف لغت‌نامه‌های رایج، شرح مفردات با استشهاد به آیات قرآنی، احادیث نبوی، شعر و امثال عربی، ذکر اصطلاحات تخصصی و بیان واژه‌های دخیل یا عامیانهٔ رایج از عمده‌ترین ویژگیهای این فرهنگ است (حمد، ۳۲۰ ب؛ زیدان، *تراجم*، ۳۸/۲؛ لبس، ۲۱۸)؛ *مصباح الحاسب* (بیروت، ۱۸۶۴م)؛ *مصباح الطالب فی بحث المطالب* (بیروت، ۱۸۵۴م)؛ *مفتاح المصباح فی اصول الصرف والنحو* (بیروت، ۱۸۶۲م).

۲. بطرس بن سلیمان (۱۲۷۷ـ ۲۵ خرداد ۱۳۴۸ش/۱۸۹۸ـ ۱۵ ژوئن ۱۹۶۹م)، ادیب، نویسنده و روزنامه‌نگار. وی در دیرالقمر دیده به جهان گشود؛ بعدها رهسپار بیروت شد و به تدریج از رهگذر تلاش مستمر و خودآموزی توانست توشه‌ای عظیم از ادب عربی، فلسفه، تاریخ و علوم اجتماعی فراهم آورد؛ همچنین ادبیات فرانسه را نیک آموخت. وی در ۱۹۲۳م هفته‌نامهٔ *البیان* را منتشر ساخت. در ۱۹۳۰م فعالیتهای مطبوعاتی را به کناری نهاد تا یکسره وقت خود را در راه تألیف و تدریس مصروف سازد. بهره‌گیری از منابع کهن عربی و اروپایی در کنار برخورداری از دانش وسیع و دقت علمی، بطرس را در نقد، تحلیل و بررسی آثار و میراث کهن عرب موفق ساخت. روانی سبک و استواری ترکیبات از ویژگیهای عمدهٔ نثر اوست. او سرانجام، در بیروت درگذشت و در زادگاهش مدفون شد (بستانی، ملحم ابراهیم، ۵۷۰ـ۵۷۳؛ داغر، ۱۹۴/۳، ۱۹۵؛ زرکلی، ۵۹/۲).

آثار: *ادباء العرب*، در ۳ مجلد (بیروت، ۱۹۳۱ـ۱۹۳۷م)؛ تصحیح *التوابع و الزوابع* از ابن شُهَید اشجعی (بیروت، ۱۹۵۱م)؛ چاپ و نشر *رسائل اخوان الصفا* (بیروت، دارصادر)؛ *الشعراء الفرسان* (بیروت)؛ تصحیح *لسان العرب*، در ۶۲ مجلد (بیروت، دارصادر)؛ *معارک العرب فی الاندلس* (بیروت، ۱۹۶۴م)؛ *معارک العرب فی الشرق و الغرب* (بیروت، ۱۹۴۴م)؛ تصحیح *معجم البلدان* (بیروت، دارصادر)؛ *مناهل الادب العربی* (بیروت، ۱۹۴۹م)؛ *منتقیات ادباء العرب فی الاعصر العباسیة* (بیروت، ۱۹۴۸م).

۳. سعید سلیم (۱۳۰۱ـ۱۳۵۶ش/۱۹۲۲ـ۱۹۷۷م)، ادیب، نویسنده و شاعر. وی در مرج به دنیا آمد. در ۱۹۳۹م از دانشگاه قدیس یوسف بیروت فارغ‌التحصیل شد؛ آنگاه به تدریس اشتغال ورزید. تدوین کتب آموزشی مدارس و همکاری در انتشار *المجلة التربویة* حاصل تلاش وی در این دوران بود. او که همواره سودای دانش‌اندوزی در سر داشت، برای ادامهٔ تحصیلات عالی رهسپار فرانسه شد و پس از اخذ دکترای ادبیات به لبنان بازگشت و در مقاطع مختلف دانشگاهی به تدریس پرداخت و چندی به ریاست دانشکده‌های مدیریت و ادبیات منصوب شد. *دیوان ابن رومی* همراه با زندگی و آثار شاعر (بیروت، ۱۹۶۷م) و *منهجیة البحث الجامعی* (بیروت، ۱۹۸۹م) از آثار اوست؛ اما به سبب مرگ ناگهانی، دیگر کارهای علمی او ناتمام ماند. سعید شعر نیز می‌سرود و زجلها و قصاید شیوایی به زبان عربی و نیز اشعاری به زبان فرانسوی دارد (بستانی، ملحم ابراهیم، ۶۳۲؛ EI^2, S).

۴. سلیم بن بطرس (محرم ۱۲۶۵ـ ۲۲ ذیقعدهٔ ۱۳۰۱/دسامبر ۱۸۴۸ـ ۱۳ سپتامبر ۱۸۸۴)، ادیب، داستان‌پرداز و روزنامه‌نگار. وی در عبیه متولد شد و در مدرسهٔ ملی بیروت درس خواند و نزد ناصیف یازجی و خطار دحداح دانش آموخت و ترکی، انگلیسی و فرانسه را نیک فراگرفت. در ۱۸۶۲م به عنوان مترجم در کنسولگری آمریکا به‌کار پرداخت و تا ۱۸۷۱م همچنان در این سمت باقی ماند. از آن پس مترجمی را به کناری نهاد تا در اجرای طرحهای علمی و ادبی پدر را یاری رساند. همکاری در تدوین و انتشار *دائرة المعارف*، تدریس و ادارهٔ مدرسهٔ ملی، عضویت در جمعیت علمی سوریه و مجمع علمی شرقی و چاپ نشریه‌های *الجَنّة* و *الجُنَینة* نمونه‌هایی از تلاش مستمر وی در این ایام بود (طرازی، ۱۰/۲، ۲۲، ۶۸ـ۶۹؛ سرکیس، ۵۵۹؛ داغر، ۱۸۶/۲ـ۱۸۷؛ جحا، ۲۶، ۲۷).

سلیم را طلیعه‌دار داستان‌سرایی نوین عرب دانسته‌اند. او با الهام از موضوعات تاریخی، میراث کهن عرب را اساس کار خود قرار داد و به نوآوریهایی دست زد. وی در آثارش نظم و نثر را درهم آمیخت، اسلوب بیانی را با انواع استعارات و تشبیهات آراست و همچون مصلحی درصدد ترویج مسائل اخلاقی و اصلاح جامعه برآمد (عبود، ۲۰۷؛ محفوظ، ۷۱ ب؛ نیز EI^2, S). با این حال، نمی‌توان گرایش به اطناب، پرداختن به مفاهیم کلی و توضیح بدیهیات به جای تصویر حالات درونی افراد را در آثارش نادیده انگاشت (عبود، همانجا؛ کرم، ۸۰ـ۸۱). سرانجام، وی در روستای بوارج جان سپرد و در بیروت مدفون شد (مجاهد، ۱۰۱۹/۳).

آثار: *تاریخ عام قدیم* (بیروت، ۱۸۸۴م)؛ *تاریخ فرنسا الحدیث*

(ترجمه، بیروت، ۱۸۸۴م)؛ *تاریخ نابولیون بونابرت فی مصر و سوریا* (اسکندریه، ۱۹۱۴م)؛ *دائرة المعارف*، مجلد ۷ و ۸ (بیروت، ۱۸۷۶ و ۱۸۷۷م). افزون بر آثار یاد شده، وی از ۱۸۷۱م تا پایان عمر نمایشنامه‌ها و مجموعه‌های داستانی دنباله‌داری در مجلهٔ *الجنان* نگاشت (برای اطلاع از عناوین آنها، نک: طرازی، ۶۹/۲؛ عبود، همانجا؛ شیخو، ۱۱۱/۲؛ داغر، ۱۸۷/۲؛ خوری، ۸۶، ۱۲۸).

۵. سلیمان بن خطّار (اول خرداد ۱۲۳۵ـ ۱۱ خرداد ۱۳۰۴ش/ ۲۲ مهٔ ۱۸۵۶ ـ اول ژوئن ۱۹۲۵م)، ادیب، نویسنده، مترجم و سیاستمدار. وی در روستای بکشتین زاده شد؛ علوم مقدماتی را از عبدالله بستانی فرا گرفت؛ آنگاه به مدرسهٔ ملی بیروت رفت و در محضر ناصیف یازجی و یوسف اسیر دانش آموخت و دیری نپایید که به مدد استعداد سرشار و حافظه‌ای قوی به علوم متداول و نیز زبانهای انگلیسی، فرانسوی، ترکی و سریانی تسلط یافت؛ پس از تحصیل چندی در مدرسهٔ ملی به تدریس پرداخت و همکاری همه جانبه‌ای را با بطرس بستانی آغاز کرد؛ در ۱۸۷۶م به بصره رفت تا مدرسه‌ای به سبک نوین در آنجا بنیاد نهد؛ همزمان به تجارت پرداخت و به مناصب مهمی دست یافت (موسیٰ، ۲۵ـ۲۷؛ حطیط، ۲۹۲ـ۲۹۳؛ عطاءالله، ۳۴۸/۲ـ۳۴۹). سلیمان در این ایام به کشورهای مختلف آسیایی، اروپایی و آمریکایی سفر کرد. او برای شناخت آداب، رسوم و سنتهای قبایل بادیه‌نشین عرب به تحقیق در زندگی آنان پرداخت؛ سرانجام، توانست با معرفی قبایل ناشناخته و جمع‌آوری اشعار اصیل عربی، خدمات ارزنده‌ای ارائه دهد (صوایا، ۱۴ـ۱۵؛ فاخوری، *تاریخ*، ۱۰۸۶ـ۱۰۸۷؛ موسیٰ، ۲۸). به تدریج وی بر ۱۴ زبان زنده تسلط یافت و توشه‌ای گران قدر از فرهنگ شرق و غرب اندوخت. این امر سلیمان را بر آفرینش شاهکار ادبی خود، یعنی ترجمهٔ *ایلیاد* هُمر موفق ساخت (صوایا، ۱۰؛ فاخوری، همان، ۱۰۸۸).

سلیمان در ۱۹۰۸م به نمایندگی از سوی اهالی بیروت به پارلمان عثمانی راه یافت و در آغاز به حمایت از خط مشی سیاسی عثمانیان پرداخت. از این‌رو، برای استوار ساختن روابط نژادهای گوناگون امپراتوری عثمانی و نزدیکی قلوب نژادهای مختلف به تکاپو برخاست. سرانجام، به سبب ورود عثمانیها در صحنهٔ جنگ جهانی اول برضد متفقین، روابطش با آنان به تیرگی گرایید. از آن پس، به سویس و قاهره رفت. او که به تدریج بینایی خود را از دست داده بود، در ۱۹۲۴م برای معالجه رهسپار آمریکا شد. سرانجام، در نیویورک جان سپرد. پیکرش به بیروت منتقل، و در زادگاهش مدفون شد (طرازی، ۱۶۳/۲ـ۱۶۴؛ بستانی، فؤاد افرام، *سلیمان...*، ۳۸۷ـ۳۸۸؛ موسیٰ، ۳۰، ۳۵ـ۳۹).

سلیمان بستانی در زمینهٔ ادبیات تطبیقی پایه‌گذار و راهگشا بود و کار او، بعدها به رواج کاربرد نمادین اساطیر یونانی در ادب عربی انجامید. او همچنین ناقدی توانمند بود که نقد ادبی عرب به همت وی پایه‌گذاری شد (موسیٰ، ۵۰ ـ۵۱؛ حورانی، «دایرة المعارف...»، ۲۸؛ بستانی، بطرس، ۴۶۱ـ۴۶۲). سلیمان شعر نیز می‌سرود. شمار ابیاتش از ۵ هزار بیت فراتر بود که تنها اندکی از آنها باقی مانده است. وی در سروده‌هایش به مسائل اخلاقی و فلسفی توجه خاص داشت؛ هرچند به سبک کلاسیک عرب پای‌بند بود، اما از خود نوآوری نشان داده بود (بستانی، فؤاد افرام، همان، ۳۹۱؛ موسیٰ، ۳۳، ۵۴، ۵۶).

آثار: *الاختزال العربی* (معلوف، ۲۵۱)؛ ترجمهٔ *ایلیاد* هُمر با مقدمه و شرح آن (بیروت، ۱۹۰۴م). ترجمهٔ این اثر از ۱۸۸۸م آغاز شد و در ۱۸۹۵م پایان یافت (*اعلام...*، ۱۶۶ـ۱۶۷). با آنکه مقدمهٔ آن در تعدد موضوعات، فوائد بی‌شمار و ارزش ادبی بی‌شباهت به مقدمهٔ ابن خلدون نیست (*المقتطف*، شم ۶۷، ص ۲۴۴)، با این حال، با استقبالی که لایق آن بود، روبه‌رو نشد (عبدالجلیل، 229)؛ مجموعهٔ شعری *الداء و الشفاء* (قاهره، ۱۹۳۰م)؛ *دیوان العرب الحالیین* (حطیط، ۲۹۵)؛ *عبرة و ذکریٰ*، دربارهٔ وضع امپراتوری عثمانی پیش از «دستور» ۱۹۰۸م و پس از آن (بیروت، ۱۹۷۸م)؛ *دائرة المعارف*، مجلدات ۹ تا ۱۱ (بیروت، ۱۸۸۹ـ۱۹۰۰م)؛ «خاطرات»، به زبان انگلیسی (موسیٰ، ۳۳).

۶. عبدالله بن میخائیل (آذر ۱۲۳۳ـ بهمن ۱۳۰۸/دسامبر ۱۸۵۴ ـ فوریهٔ ۱۹۳۰)، ادیب، شاعر و لغت‌نویس. وی در دبیه دیده به جهان گشود. در مدرسهٔ ملی بیروت درس خواند. در آنجا از ناصیف یازجی و یوسف اسیر دانش آموخت و زبان فرانسه را به خوبی فرا گرفت؛ پس از اتمام تحصیل در مدارس مختلف لبنان به تدریس پرداخت؛ چندی به قبرس رفت و در آنجا نشریهٔ *جهینة الاخبار* را منتشر ساخت. بیش از ۵۰ سال از عمر وی در عرصهٔ تعلیم و تربیت سپری شد. در این ایام دانش آموزان بی‌شماری از خرمن علم او خوشه چیدند که بعدها برخی از آنان در آسمان علم و ادب عربی بلندآوازه شدند («ترجمة...»، ۵/۱؛ بستانی، ملحم ابراهیم، ۲۱۱، ۴۰۸ـ۴۱۱؛ *المقتطف*، شم (۳) ۷۶، ص ۳۵۸ـ۳۵۹؛ داغر، ۱۹۳/۲ـ۱۹۴). عبدالله شعر نیز می‌سرود و در سرودن ماده تاریخ از خود زبردستی نشان داده است. سروده‌هایش همگی رنگ‌وبوی اشعار جاهلی را در اذهان تداعی می‌کند(«ترجمة»، ۶/۱؛ عبود، ۶۲، ۱۴۷؛ داغر، ۱۹۳/۲). وی همچنین نمایشنامه‌های متعددی تدوین کرده که بیشتر از تاریخ عرب یا ادبیات فرانسه الهام گرفته است (برای اطلاع از عناوین آنها، نک: بستانی، ملحم ابراهیم، ۴۱۲؛ داغر، ۱۹۳/۲ـ۱۹۴؛ *المقتطف*، شم (۳) ۷۶، ص ۳۵۹).

عبدالله به عضویت فرهنگستان علمی دمشق درآمد و در اواخر عمر ریاست فرهنگستان لبنان را عهده‌دار شد و سرانجام به دریافت نشان افتخار نائل آمد. وی در بیروت دیده از جهان فروبست و در دیر القمر به خاک سپرده شد (معلوف، ۲۸؛ *المقتطف*، همانجا؛ زرکلی، ۱۴۱/۴؛ EI^2, S).

آثار: تصحیح و شرح *الاقتضاب فی شرح ادب الکتّاب* از بطلیوسی (بیروت، ۱۹۰۱م)؛ تصحیح و شرح *بحث المطالب* از جرمانوس فرحات (بستانی، ملحم ابراهیم، ۴۱۳)؛ *البستان*، فرهنگ عربی در ۲ جلد، مشتمل بر واژه‌های تخصصی، دخیل و معاصر عرب (بیروت، ۱۹۲۷م)؛ ترجمهٔ *حکایات* لافونتن (*المقتطف*، همانجا)؛ *خطاب فی التاریخ العام* (ترجمه، بیروت، ۱۸۸۲م)؛ *ریحانة الانس فی*

تهنئة المطران یوسف الدبس (بیروت، ۱۸۸۷م)؛ تصحیح دیوان ابوفراس حمدانی (همانجا)؛ *فاکهة البستان* (بیروت، ۱۹۳۰م)؛ کتاب *النحو* (بعبدا، ۱۹۰۰م)؛ *مقتل هیرودوس لولدیه: اسکندر و ارسطبولس* (بیروت، ۱۸۸۹م)؛ *مناظرة لغویة ادبیة* (قاهره، ۱۹۳۶م)؛ *الوافی* (بیروت، ۱۹۸۰م).

۷. فؤاد افرام (۲۴ مرداد ۱۲۸۳- ۱۲ بهمن ۱۳۷۲ش/۱۵ اوت ۱۹۰۴- اول فوریهٔ ۱۹۹۴م)، ادیب، نویسنده، داستان‌پرداز و منتقد. وی در دیر القمر متولد شد؛ در دانشگاه قدیس یوسف بیروت تحصیلات عالی را دنبال کرد و پس از اتمام تحصیل در همان دانشگاه و دیگر مراکز آموزش عالی لبنان به تدریس پرداخت. وی همچنین دبیر هیأت تحریریهٔ مجلهٔ *المشرق*، رئیس تربیت معلم و رئیس دانشگاه لبنان بود. او به سبب مقام والای علمی و خدمات ارزنده‌ای که در راه احیای اندیشه و میراث فرهنگی عرب ارائه کرد، بارها به دریافت نشان افتخار از دولتهای لبنان و اسپانیا و آکادمی فرانسه نائل شد (بستانی، ملحم ابراهیم، ۵۷۴-۵۷۶، ۵۷۹؛ خاطر، ۷).

آثار: افزون بر مقالات بی‌شمار علمی، تاریخی و ادبی که در نشریات گوناگون عربی به چاپ رسانده است (نک: شیخو، ۶۸/۳؛ *ببلیوگرافیا*، ۲۳۹۱/۳؛ عبدالرحمان، ۲۸۸، ۳۰۳، جم)، دیگر آثار او اینهاست: *ابوالعلاء المعری فی بغداد* (بیروت، ۱۹۲۸م)؛ *ابوالطیب المتنبی، المدائح و الاهاجی* (بیروت، ۱۹۲۷م)؛ *احادیث الشهور* (بیروت، ۱۹۷۸م)؛ *الاحابیش فی مکة* (ترجمه، بیروت، ۱۹۳۶م)؛ *الادب العربی فی آثار اعلامه* (بیروت، ۱۹۵۱م)؛ *ارمیا النبی* (بیروت، ۱۹۷۳م)؛ *الاصول المسیحیة الشرقیة* (بیروت، ۱۹۷۲م)؛ *الاعشی الکبیر* (بیروت، ۱۹۶۳م)، *بغداد عاصمة الادب العباسی*، ۱۹۳۴م؛ ویرایش *الیاذه‌هومیروس*، از سلیمان‌بستانی (بیروت،۱۹۵۵م)؛ *الانشاء الشفهی عند العرب* (بیروت، ۱۹۴۱م)؛ *تاریخ التعلیم فی لبنان* (بیروت، ۱۹۵۰م)؛ *تاریخ لبنان التمهیدی المصور* (بیروت،۱۹۳۸م)؛ *تاریخ لبنان الموجز* (بیروت، ۱۹۳۷م)؛ تصحیح *تاریخ الامیر فخرالدین المعنی* (بیروت، ۱۹۸۵م)؛ *التذکرة اللبنانیة: اقوال مختارة فی لبنان* (بیروت، ۱۹۵۳م)؛ *الثأر و صفته الدینیة عند العرب الجاهلیین* (ترجمه، بیروت، ۱۹۳۵م)؛ تصحیح *الجامعیون: رجال لبنان الجدید* (بیروت، ۱۳۶۹ق)؛ *الحطیئة* (بیروت، ۱۹۳۰م)؛ *حلب عاصفة الادب الحمدانی* (بیروت، ۱۹۳۸م)؛ *الحلم عند العرب* (ترجمه، بیروت، ۱۹۳۴م)؛ *خصائص الشعب اللبنانی* (بیروت، ۱۹۴۶م)؛ *خمسة ایام فی ربوع الشام* (بیروت، ۱۹۵۰م)؛ *الخنساء* (بیروت، ۱۹۵۷م)؛ *دمشق الشام: لمحة تاریخیة* (ترجمه، دمشق، ۱۹۹۰م)؛ *دائرة المعارف* (بیروت، ۱۹۵۶م بب)؛ *دور النصاری فی اقرار الخلافة الامویة* (بیروت، ۱۹۳۸م)؛ تصحیح دیوان نقولا ترک (بیروت، ۱۹۴۹م)؛ *رسالة الحاتمیة فی المقابلة بین المتنبی و ارسطو فی الحکمة* (بیروت، ۱۹۳۰م)؛ *الروائع*، سلسله‌ای از متون عربی در ۵۷ جلد؛ *زهیر بن ابی سلمیٰ* (بیروت، ۱۹۲۹م)؛ *سلیمان البستانی فی بغداد* (بیروت، ۱۹۵۳م)؛ *الشیخ ناصیف الیازجی، منتخبات شعریة* (بیروت، ۱۹۲۹م)؛ *عبادة الحجارة فی العصر الجاهلی* (ترجمه، بیروت،۱۹۳۸م)؛ *علیٰ عهد الامیر* (بیروت، ۱۹۲۶م)؛ *عمرو بن کلثوم و الحارث بن حِلّزة* (بیروت، ۱۹۲۹م)؛ *عنترة بن شداد* (بیروت، ۱۹۳۰م)؛ *الغرر الحسان یا تاریخ الامیر الحیدر* (بیروت،۱۹۳۳م)؛ *الفقه الاسلامی* (ترجمه، بیروت،۱۹۳۳م)؛ *فی بلد الامیر* (بیروت، ۱۹۸۲م)؛ *قصص من فؤاد افرام* (بیروت، ۱۹۸۱م)؛ تصحیح *لبنان فی عهد الامراء الشهابیین* (بیروت، ۱۹۳۳م)؛ تصحیح *لبنان فی عهد الامیر فخرالدین الثانی* (بیروت، ۱۹۳۶م)؛ *لبنان ماقبل التاریخ* (بیروت، ۱۹۴۶م)؛ *لماذا* (بیروت، ۱۹۳۰م)؛ *لهجة لبنانیة من قبرص منذ سبعة قرون* (استانبول، ۱۹۵۱م)؛ *مار مارون* (بیروت، ۱۹۴۸م)؛ *مارینا اللبنانیة* (بیروت، ۱۹۸۳م)؛ *المتنبی و الشعر الصحافی* (دمشق، ۱۹۳۶م)؛ *المجانی الحدیثة عن مجانی الاب شیخو* (بیروت، ۱۹۴۶م)؛ *المساجد و المناسک فی الجاهلیة* (ترجمه، بیروت، ۱۹۴۱م)؛ *مساهمة لبنان فی درس ابن سینا* (بغداد، ۱۹۵۲م)؛ *معانی الایام، مراحل السنة اللبنانیة* (بیروت، ۱۹۸۰م)؛ *مع الاب شربل مخلوف بقا عکفرا* (بیروت، ۱۹۸۱م)؛ *المعری ضحیة العقل* (دمشق، ۱۹۴۵م)؛ تصحیح *المعلم بطرس البستانی، تعلیم النساء* (بیروت، ۱۹۵۰م)؛ *منجد الطلاب* (بیروت، چاپهای متعدد)؛ *من شهود عهد الامیر بشیر* (پاریس،۱۹۴۸م)؛ *مواقف اللبنانیة* (بیروت، ۱۹۸۲م)؛ *مقدمه بر الموسوعة فی علوم الطبیعة* (بیروت، ۱۹۶۵م)؛ *النابغة الذبیانی* (بیروت، ۱۹۳۱م)؛ *النصاریٰ فی مکة قبیل الهجرة* (ترجمه، بیروت، ۱۹۳۷م)؛ *النقد الادبی، فائدته، طریقته العلمیة* (بیروت، ۱۹۵۳م)؛ *ولی الدین یکن* (بیروت، ۱۹۲۹م)؛ *یحیی ابن سرجون: القدیس یوحنا الدمشقی* (بیروت، ۱۹۸۵م).

۸. کرم سلیمان (بهمن ۱۲۷۲- فروردین ۱۳۴۵/فوریهٔ ۱۸۹۴- آوریل ۱۹۶۶)، ادیب، نویسنده و روزنامه‌نگار. وی در دیر القمر به دنیا آمد و تحصیلات ابتدایی را در مدرسهٔ یسوعیان آنجا طی کرد. در این ایام زبان فرانسه، انگلیسی و ترکی را به خوبی آموخت. در اواخر جنگ جهانی اول به بیروت رفت و وقت خود را یکسره صرف فعالیتهای ادبی کرد. چندی در ادارهٔ مجلهٔ *البیان* به برادرش بطرس یاری رساند و همزمان به تدریس نیز اشتغال ورزید. آنگاه به تدوین و تألیف کتابهای آموزشی و نیز به تصحیح انتقادی متون کهن عرب همت گماشت. کرم به موسیقی و فعالیتهای سینمایی نیز علاقه‌مند بود. در مهٔ ۱۹۳۴ هنر و توانمندی خود را با نگارش سناریوی نخستین فیلم عربی لبنان به اثبات رساند (بستانی، ملحم ابراهیم، ۵۶۸-۵۶۹؛ داغر، ۱۹۸/۳).

آثار: *ابوالفرج الاصبهانی* (بیروت، ۱۹۵۲م)؛ *اساطیر شرقیة* (بیروت، ۱۹۴۴م)؛ شرح و تصحیح ۱۵ جلد از *الاغانی* (بیروت)؛ *امیرات لبنانیات* (بیروت، ۱۹۵۰م)؛ *الایدی السخیة* (بیروت، ۱۹۹۰م)؛ *البیان: خلاصة القواعد البیانیة* (بیروت، ۱۹۴۲م)؛ *تحت ظلال القنا* (بیروت، ۱۹۹۰م)؛ *حاتم الطائی* (بیروت، ۱۹۸۲م)؛ *الحصائد* در ۲ مجلد (بیروت، ۱۹۳۶م)؛ *حکایات لبنانیة* (بیروت، ۱۹۶۱م)؛ تصحیح دیوان ابن خفاجه (بیروت، ۱۹۵۱م)؛ تصحیح دیوان ابن زیدون

(بیروت، ۱۹۶۰م)؛ تصحیح *دیوان* ابن هانی (بیروت، ۱۹۵۲م)؛ تصحیح *دیوان* خنساء (بیروت، ۱۹۶۰م)؛ تصحیح *دیوان* زهیر بن ابی سلمیٰ (بیروت، ۱۹۶۰م)؛ تصحیح *دیوان* طرفة بن عبد (داغر، ۱۹۹/۳)؛ تصحیح *دیوان* عباس بن احنف (بیروت، ۱۹۸۶م)؛ تصحیح *دیوان* عبید ابن ابرص (بیروت، ۱۹۵۸م)؛ تصحیح *دیوان* عروة بن ورد (داغر، همانجا)؛ تصحیح *دیوان* نابغهٔ ذبیانی (بیروت، ۱۹۶۰م)؛ شرح *سقط الزند* (داغر، همانجا)؛ *سلطانة العذاریٰ* (بیروت، ۱۹۵۹م)؛ تصحیح *العقد الفرید* (بیروت)؛ شرح *لزوم مالایلزم* (داغر، همانجا)؛ *مخاطبة الملوک* (بیروت، ۱۹۹۰م)؛ *مشاهدات فی لبنان* (ترجمه) (بستانی، ملحم ابراهیم، ۵۶۹)؛ *النساء العربیات فی الادب* (بیروت، ۱۹۴۷م).

۹. وَدیع فارس (۱۲۶۷ـ۱۳۳۳ش/۱۸۸۸ـ۱۹۵۴م)، ادیب، نویسنده، مترجم و شاعر. او در دبیه زاده شد؛ در مدرسهٔ سوق الغرب درس خواند؛ تحصیلات عالی را در دانشگاه آمریکایی بیروت دنبال کرد و آنگاه به تدریس روی آورد. وی در ۱۹۰۹م به عنوان مترجم کنسولگری آمریکا در یمن مشغول به کار شد؛ دیری نپایید تا در پی دانش آموزی به کشورهای عربی، اروپایی و آسیایی سفر کرد و با تجاربی که در این راه اندوخت، به ترجمهٔ آثار ادبی معروف جهان دست زد. او در ۱۹۱۲م نشریهٔ *دیر القمر* را تأسیس کرد (همو، ۳۶۲ـ۳۶۴؛ عودات، ۴۴ـ ۴۵؛ طرازی، ۳۶/۴).

ودیع در ۱۹۱۷م به مناصب اجرایی مهمی در دستگاه اداری فلسطین دست یافت. از این‌رو، در شهرستان یافا سکنیٰ گزید. او به سبب دفاع از حقانیت ملت فلسطین و مقابله با اقدامات صهیونیستها از خشم مقامات انگلیسی در امان نماند و چندی به بئر السبع تبعید شد. وی در ۱۹۲۳م به همراه هیأت فلسطینی برای گفت و گو با مقامات بریتانیایی رهسپار لندن شد.

ودیع در ۱۹۳۰م پس از طی دوره‌های حقوق در بیت‌المقدس به وکالت پرداخت. در این ایام مبارزات ملی و پرداختن به حرفهٔ وکالت پیوند او را با عرصهٔ علم و ادب گسست؛ چندان‌که تنها به سرودن قصایدی در مناسبتهای خاص بسنده می‌کرد (بستانی، ملحم‌ابراهیم، ۳۶۴ـ۳۶۷؛ عودات، ۴۵ـ۴۷؛ نیز نک: دور...، ۲۵۵، ۲۸۱، ۲۸۹)؛ سرانجام، در ۱۹۴۲م از تمامی فعالیتهای سیاسی دست کشید و یکسره به تألیف پرداخت. او همچنین به ترجمهٔ شاهکارهای حماسی و نیمه‌حماسی از ادبیات هند باستان اهتمام ورزید. ودیع در فوریهٔ ۱۹۵۳ به لبنان بازگشت، در همان سال از مقام علمی او قدردانی شد و به پاس خدماتش به دریافت نشان طلایی لبنان نائل آمد (بستانی، ملحم ابراهیم، ۳۶۸ـ۳۷۰؛ عودات، ۴۸).

آثار چاپی: *الانتداب الفلسطینی باطل و محال* (بیروت، ۱۹۳۶م)؛ *البستانی*، ترجمهٔ گزیده‌ای از اشعار هندی (قاهره، ۱۹۱۷م)؛ *بطریرکیة اورشلیم الارثوذکسیة* (بیروت)؛ *خمسون عاماً فی فلسطین* (ترجمه، بیروت، ۱۹۴۷م)؛ *دیوان الفلسطینیات*، مجموعهٔ شعر (بیروت، ۱۹۴۶م)؛ *الرامیانة* (ترجمهٔ منظوم، بیروت)؛ *رباعیات ابی العلاء*، به زبان انگلیسی (بیروت)؛ *رباعیات الحرب* (ترجمه، بیروت، ۱۹۱۶م)؛ ترجمهٔ *رباعیات عمر خیام* (قاهره، ۱۹۱۲م)؛ *السعادة و السلام* (ترجمه، بیروت، ۱۹۱۰م)؛ *محاسن الطبیعة و عجائب الکون* (ترجمه، قاهره، ۱۹۱۱م)؛ *مسرات‌الحیاة* (ترجمه، قاهره، ۱۹۱۱م)؛ *معنی‌الحیاة* (ترجمه، بیروت، ۱۹۱۰م)؛ *المهبراته*، ترجمه از زبان سنسکریت به عربی (بیروت، ۱۹۵۲م).

آثار خطی: *الیٰ ذی عبقر*؛ *ذکری الفراق*؛ *رسالة فی الالف و الهمزة و الیاء*؛ شاکنتلا (= *الخاتم المفقود*)؛ *عمر الخیام*: شعر و نثر؛ ترجمهٔ *الغیتة* (= *النشید الالٰهی*، از آثار ادبی هند)؛ ترجمهٔ *کلیله و دمنه*؛ *مجانی الشعر*؛ *موجز الاساطیر الهندویة*؛ ترجمهٔ منظوم *نالا و دامنیتی*، از ادبیات هند باستان (بستانی، ملحم ابراهیم، ۳۶۸؛ عودات، همانجا).

مآخذ: *اعلام اللبنانیین فی نهضة الآداب العربیة*، بیروت، ۱۹۴۸م؛ *بیلیوغرافیا الوحدة العربیة*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ بستانی، فؤاد افرام، *سلیمان البستانی*، بیروت، ۱۹۵۵م؛ همو، *المعلم بطرس البستانی*، بیروت، ۱۹۵۰م؛ بستانی، ملحم ابراهیم، *کوثر النفوس و سفر الخالدین*، بیروت، ۱۹۵۴م؛ «ترجمة المؤلف»، در مقدمهٔ *البستان* عبدالله بستانی، بیروت، ۱۹۲۷م؛ جحا، میشال، *سلیم البستانی*، لندن، ۱۹۸۹م؛ حطیط، کاظم، *اعلام و رواد فی الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ حمد، علی توفیق، «بطرس البستانی و جهوده المعجمیة»، *المعجمیة العربیة المعاصرة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ حورانی، آلبرت، «دایرة المعارف بستانی»، نشر دانش، ترجمهٔ مرتضیٰ اسعدی، تهران، ۱۳۷۰ش، س ۱۳، شم ۱؛ همو، *الفکر العربی فی عصر النهضة*، بیروت، دارالنهار؛ خاطر، لحد، *عهد المتصرفین فی لبنان*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ خوری، یوسف، *اعمال الجمعیة العلمیة السوریة*، بیروت، دارالحمراء؛ داغر، یوسف، *مصادر الدراسة الادبیة*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ دبس، یوسف، *الجامع المفصل فی تاریخ الموارنة المؤصل*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ *دور الادب فی الوعی القومی العربی*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ همو، *تراجم مشاهیر الشرق*، بیروت، ۱۹۰۲م؛ سرکیس، یوسف، *معجم المطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۹۲۸م؛ شیخو، لویس، *الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر*، بیروت، ۱۹۱۰م؛ صوایا، میخائیل، *سلیمان البستانیٰ و الیاذه هومیروس*، بیروت، مکتبة صادر؛ طرازی، فیلیپ، *تاریخ الصحافة العربیة*، بیروت، ۱۹۱۳م؛ عبدالرحمان‌عبدالجبار و سمیره‌عباس جعفر، *کشاف‌الدوریات العربیة*، بغداد، ۱۹۸۹م؛ عبود، مارون، *رواد النهضة الحدیثة*، بیروت، دارالثقافه؛ عطاءالله، رشید، *تاریخ الآداب العربیة*، به کوشش علی غیب عطوی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ عودات، یعقوب، *من اعلام الفکر و الادب فی فلسطین*، عمان، ۱۹۸۷م؛ فاخوری، حنا، *تاریخ الادب العربی*، جونیه، ۱۹۸۷م؛ همو، *الموجز فی الادب العربی و تاریخه*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ کرم، فیکتور کلارجی، «الفن القصصی اللبنانی فی القرن التاسع عشر و مطلع القرن العشرین»، *المشرق*، بیروت، ۱۹۴۷م، س ۴۱، شم ۱؛ لبس، انطوان، *توجهات الاکلیروس المارونی السیاسیة فی جبل لبنان*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ مجاهد، زکی، *الاعلام الشرقیه*، بیروت، ۱۹۹۴م؛ محفوظ، عصام، *حوار مع رواد النهضة العربیة*، لندن، ۱۹۸۸م؛ *المشرق*، بیروت، ۱۹۰۹م، س ۱۲، شم ۷؛ معلوف، عیسیٰ، «العلامة سلیمان البستانی»، *المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۲۵م، ج ۵؛ *المقتطف*، ۱۹۲۵م، شم ۶۷، ۱۹۳۰م، شم ۷۶(۳)؛ موسیٰ، منیف، *سلیمان البستانی فی حیاته و فکره و ادبه*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ یازجی، کمال، *رواد النهضة الادبیة*، بیروت، ۱۹۶۲م؛ نیز:

Abd-al-Jalil, J.M., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1943; EI^2, S; *Syria Under Assad*, ed. M. Ma'oz and A. Yaniv, London.

عزت ملاابراهیمی

بَسْتَک، شهرستان و شهری در استان هرمزگان. این شهرستان از ۴ طرف به فاصلهٔ بسیار نزدیک با رشته‌کوههایی محصور شده، و

اطراف آن کاملاً بسته است؛ از این رو، آن را «بستک» نامیده‌اند.

شهرستان بستک از شمال به لارستان، از شمال غربی به لامِرد، از شرق به بندر چارَک، از جنوب به بندر لنگه و از جنوب شرقی و شرق به بندرعباس محدود است. شهرستان بستک در ناحیهٔ پس‌کرانه‌ای بنادر لنگه و چارک واقع شده است و به وسیلهٔ رشته‌کوهی از مناطق ساحلی خلیج‌فارس جدا می‌شود.

آب و هوای این شهرستان گرم و خشک است. حداکثر درجهٔ حرارت در تابستان تا ۵۰° و حداقل در زمستان حدود صفر است. بستک در خرداد و نیمهٔ اول تیر، تحت تأثیر بادهای گرم و سوزانی قرار می‌گیرد که در گویش محلی به آن «تَش‌باد» (= آتش‌باد) می‌گویند. در نیمهٔ دوم مرداد و شهریور هوای مرطوب نواحی ساحلی به بخشهای شمالی بستک نفوذ می‌کند و باعث رطوبت هوا می‌شود.

متوسط میزان بارندگی در بستک ۲۰۰ میلی‌متر است (فرهنگ...، ۷). در زمستان بستک تحت تأثیر جریانهای کم‌فشار مدیترانه‌ای و غربی قرار می‌گیرد و در تابستان زبانه‌های کم‌فشار اقیانوس هند موجب بارندگیهای شدید و کوتاه‌مدت می‌شود که مردم محلی آن را «چِل‌پَسینی» (به معنای باران ۴۰ روزه) می‌نامند.

ارتفاعات بستک به موازات خط ساحلی خلیج‌فارس از شمال غربی به‌طرف جنوب شرقی کشیده شده است. رشته کوههای «گاوبَست» به ارتفاع ۲٬۵۰۰ متر (عباسی، ۲۱) و پرون (کرمج) به ارتفاع ۲٬۷۴۵ متر در شمال، و هُنگویه به ارتفاع ۱٬۲۶۱ متر در شمال ناحیهٔ فرامرزان (معرفت، ۲۴۰)، از جملهٔ مهم‌ترین کوههای بستک به شمار می‌روند.

دو رودخانهٔ دائمی در این شهرستان وجود دارد: رود مهران که از انتهای غربی بستک به سمت جنوب و شرق جریان می‌یابد و در محلی به نام پُل غار به خلیج‌فارس می‌ریزد، و رود شور که از کوههای شمالی بستک سرچشمه می‌گیرد و نزدیک بندر خمیر به خلیج فارس می‌ریزد. منشأ هر دو رود چشمه‌های آب شور نواحی کوهستانی جنوب است (جعفری، ۴۵۲، ۴۵۵؛ موحد، ۱۲).

پوشش گیاهی بستک شامل درختان و درختچه‌های دشتی، مانند کُنار، اِشتَبرَق، کَهور، کِرت و لِگَجی، و گیاهان بوته‌ای و سرشاخه‌ای مانند شیرسگ، گَوَن، دِرَمنه، آنغوزه، و پهن برگانی چون بهمن، یونجه‌های یکساله و بومادران است.

حیات وحش بستک شامل انواع پرندگان بومی جنوب و حیوانات وحشی است که نادرترین انواع آن قوچ لارستانی، روباه قرمز و گربهٔ وحشی است که در منطقهٔ وسیعی از کوهستانهای اطراف بستک به چشم می‌خورد. پلنگ، یوزپلنگ، خرس سیاه، بز کوهی، شغال، گرگ و گراز، نیز کبک، تیهو، کُلنگ و پرندگان مهاجر فصلی در این ناحیه وجود دارند (تحقیقات میدانی).

تغییرات جمعیتی شهرستان بستک و مرکز آن در نیم قرن اخیر در جدول آمده است:

جدول تغییرات جمعیت

سال شمسی	جمعیت شهر	جمعیت منطقه	مآخذ
۱۳۲۳	۷٬۷۰۰	۲۲٬۳۰۰	رزم آرا، ۷۷
۱۳۴۵	۳٬۱۱۰	۳۱٬۵۰۰	موحد، ۷۹، ۱۰۱
۱۳۶۰	۵٬۰۰۰	۶۰٬۰۰۰	فرهنگ، ۷، ۸
۱۳۶۵	۵٬۴۶۹	–	آمارنامه...، ۲۷
۱۳۷۵	۵٬۷۴۶	–	آمارنامه، ۲۷

بستک از لحاظ اقتصادی در شمار نواحی پس‌کرانه‌ای خلیج‌فارس محسوب می‌شود و حیات اقتصادی آن به نواحی ساحلی و کشورهای جنوبی حاشیهٔ خلیج فارس وابسته است (موحد، ۱۶۹-۱۷۰؛ حبیبی، ۳۹).

بیشتر ساکنان بستک اهل سنت و شافعی هستند (موحد، ۱۳۶) و یکی از آیینهای مذهبی آنان برپا داشتن جشنهای مولود پیامبر اکرم(ص) است که با شیوه‌ای خاص برگذار می‌شود.

گویش بستکی که از شاخه‌های گویش لارستانی است و نخستین‌بار به وسیلهٔ اسکارمان، زبان‌شناس آلمانی معرفی شده، از شاخص‌ترین ویژگیهای فرهنگی بستک است (بستکی، ۳-۴؛ وثوقی، لار ...، ۲۸؛ اقتداری، ۲۲۶).

پیشینهٔ تاریخی: کهن‌ترین نشانهٔ تاریخی از شهر بستک مربوط به نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق/۱۵م است. در آن ایام یکی از عارفان طریقت قادری در لارستان، به نام مولانا شیخ محمدبن شیخ جابر از خنج به بستک مهاجرت کرد (بنی عباسیان، ۲۳؛ وثوقی، خنج ...، ۶۵-۶۶؛ آبن، 25-33). استقرار او و پیروانش در بستک، آغاز شکل‌گیری بافت شهری و رونق آن محسوب می‌شود. شیخ محمد در اواخر عمر خود در ایلود، از نواحی شمال شرقی بستک معتکف گردید و در همانجا وفات یافت (بنی عباسیان، ۲۴). شهر ایلود کهن‌ترین ناحیهٔ شهرستان بستک است و نخستین‌بار در متون تاریخی سدهٔ ۷ق/۱۳م از آن یاد شده است (تاریخ...، ۲۰۵).

نام ناحیه‌ای که امروزه شهر بستک در آن واقع شده، تا اوایل سدهٔ ۱۴ق «جهانگیره» بوده که بعدها به «جهانگیریه» تغییر یافته است.

روی کار آمدن صفویان در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م و اعمال سیاستهای مذهبی در جنوب ایران، بر جهانگیره و بستک نیز مؤثر افتاد. در ۹۳۸ق/۱۵۳۲م و در روزگار شاه طهماسب صفوی فشارهای مذهبی بر اهل سنت فارس افزایش یافت و موجب مهاجرت گسترده و جابه‌جایی جمعیت در لارستان شد. شیخ محمد کبیر از مشایخ بنی عباسی لارستان با بسیاری از پیروانش از خنج به بستک مهاجرت کرد و در آنجا مسجد، مهمان‌سرا و مدرسه ساخت. بسیاری از مردم بر او گرد آمدند و شهر بستک رونق خاصی گرفت. از این زمان به بعد، مشایخ بنی عباسی این شهر را به صورت پناهگاه امنی برای اهل سنت جنوب فارس درآوردند (بنی عباسیان، ۲۵-۲۶).

فتح لارستان در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م و انقراض حکومت امیران محلی

لار به دست اللّه‌وردی خان باعث نگرانی شدید مشایخ بنی عباسی شد. چندی بعد، امرای ایلودی و فرامرزی در ۱۰۱۳ق/۱۶۰۴م برضد حکام صفوی دست به شورش زدند و ادارهٔ شهر لار را به دست گرفتند. این شورش با لشکرکشی امام قلی‌خان و محاصرهٔ یک‌ماههٔ قلعهٔ شهر سرکوب شد و دولت صفوی قدرت خود را در لارستان و جهانگیریه تثبیت کرد (منجم، ۲۴۲-۲۴۴). در ۱۰۴۰ق/۱۶۳۰م که دولت پرتغال امتیاز تأسیس نمایندگی بازرگانی در بندر کنگ را به دست آورد (استنسگر، 353)، زمینهٔ مساعدی برای رشد و ترقی شهر بستک ــ که بر سر راه این بندر به لار و شیراز قرار دارد ــ به‌وجود آمد (ابن، ۷-۸). در اواخر عصر صفوی و هجوم افغانها به نواحی جنوب ایران، بستک از حوادث و خرابیهای این حملات مصون ماند. گزارش هلندیها حاکی است که در ۱۱۳۳ق/۱۷۲۱م دسته‌های بلوچ به نواحی شمال شرقی بستک در منطقهٔ گوده و ایلوده تاختند (فلور، ۶۲-۶۳).

پس از انقراض صفویان، شیخ محمدسعید بستکی با اطاعت از نادرشاه افشار در حاکمیت لار باقی ماند. او از نخستین مشایخ بستک است که رسماً به حکومت جهانگیریه منصوب شد (بنی‌عباسیان، ۱۱۰). در ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م هادی‌خان بستکی به عنوان حاکم جهانگیریه و بنادر و جزایر شیبکوه برگزیده شد. حکومت او مصادف با درگیریهای آقامحمدخان قاجار و لطفعلی‌خان زند بود (همو، ۱۸۴).

در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م مصطفیٰ‌خان بستکی به عنوان ضابط جهانگیریه و بستک منصوب شد (همو، ۲۳۰، ۲۸۲). دورهٔ حکمرانی وی را باید عصر شکوفایی و ترقی بستک و جهانگیریه دانست. او با برقراری روابط دوستانه با والی فارس و حکومت مرکزی، پشتیبانی کامل آنان را به دست آورد و با اقتدار، امنیت را در ناحیهٔ زیر فرمان خود برقرار کرد. در دوران حکومت او بسیاری از مردم نواحی مجاور و بنادر به بستک مهاجرت کردند و در آنجا مقیم شدند.

مصطفیٰ‌خان بستکی از ذوق ادبی سرشاری برخوردار بود و در اشعار خود «فائز» تخلص می‌کرد (همو، ۲۶۰). با مرگ مصطفیٰ‌خان در ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م، درگیری و اختلافات خانوادگی میان فرزندان او پدید آمد. سرانجام، محمدتقی خان بستکی به ضابطی بستک منصوب، و به صولت‌الملک ملقب شد (سدیدالسلطنه، ۲۲۴؛ بنی عباسیان، ۲۶۲-۲۶۳، ۲۸۴-۲۸۶). در سالهای پایانی سدهٔ ۱۴ق/۲۰م فتحعلی‌خان لاری، حاکم لارستان حوزهٔ حکومتی خود را به نواحی ساحلی خلیج‌فارس گسترش داد و به این ترتیب، بستک و جهانگیریه نیز در محدودهٔ قدرت او قرار گرفت (فسایی، ۱۵۱۸/۲-۱۵۱۹). محمدتقی خان با حاکم لارستان روابط حسنه‌ای داشت و مالیات منطقهٔ ضابطی خود را تقدیم او می‌کرد (بنی عباسیان، ۲۸۷، ۲۸۹).

با شکل‌گیری حوادث انقلاب مشروطیت در جنوب فارس، هواداران جنبش مشروطیت در بستک طی نامه‌ای از یکی از سران مشروطه‌خواه لارستان برای سرکوبی محمدتقی خان ــ که حامی جناح مستبدان به رهبری قوام‌الملک شیرازی بود ــ دعوت کردند. این نیروها در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م وارد شهر شدند و محمدتقی خان با بستگان خود ناحیه را ترک کردند. اما با قدرت گرفتن مجدد خاندان قوام‌الملک در فارس، محمدتقی خان به حکومت بازگشت و تا پایان عمر در این سمت باقی ماند (*کتاب ...*، ۷۸۹/۴؛ کاکس، ۷۵-۷۶؛ بنی عباسیان، ۳۱۹-۳۲۰). چندی بعد، محمدرضا خان بستکی ــ ضابط بستک و جهانگیریه ــ در ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م از طرف دریابیگی، حکمران کل بنادر و جزایر خلیج‌فارس به نیابت حکومت بندر لنگه و مضافات منصوب شد (همو، ۳۴۱). در ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م شیوع نوعی بیماری تلفات بسیاری بر مردم منطقه بستک وارد ساخت (موحد، ۵۱).

حکومت «مشایخ بستک» در ۱۳۱۶ش به دنبال اجرای تقسیمات اداری جدید در کشور، به پایان رسید. در این‌سال، بستک به عنوان یکی از بخشهای ششگانهٔ شهرستان لار، تابع استان هفتم (= فارس) شناخته شد (رزم‌آرا، ۷۵)؛ سپس در ۱۳۷۹ش براساس مصوبهٔ هیأت وزیران، بستک به عنوان یکی از شهرستانهای استان هرمزگان تعیین شد.

مآخذ: *آمارنامهٔ استان هرمزگان* (۱۳۷۵ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان هرمزگان، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ابن، ژان، مقدمه و حاشیه بر *گزارش سفیر کشور پرتغال*، ترجمهٔ فرانسوی از ژان ابن، ترجمهٔ پروین حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ اقتداری، احمد، *فرهنگ لارستانی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ بستکی، علی‌اکبر، *فرهنگ بستکی*، ۱۳۵۹ش؛ بنی عباسیان بستکی، محمداعظم، *تاریخ جهانگیریه*، به کوشش عباس انجم روز، ۱۳۳۹ش؛ *تاریخ شاهی*، قراختاییان، به کوشش محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ حبیبی، احمد، «بستک بر سینهٔ دشت»، *کلبک*، بندرعباس، ۱۳۷۹ش، س ۱، شم ۱؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران* (فارس)، تهران، ۱۳۲۳ش؛ سدیدالسلطنه، محمدعلی، *سرزمینهای شمالی پیرامون خلیج‌فارس و دریای عمان در صد سال پیش*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ عباسی، مصطفیٰ قلی، *بستک و جهانگیریه*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (لار)*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۱۲۱؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فلور، ویلم، *برافتادن صفویان، برآمدن محمود افغان*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کاکس، پرسی، *گزارشهای سالانه*، ترجمهٔ حسن زنگنه، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *کتاب آبی*، گزارشهای محرمانهٔ وزارت امور خارجهٔ انگلیس، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ معرفت، احمد، *کوهها و غارهای ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ منجم، جلال‌الدین، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ موحد، جمیل، *بستک و خلیج‌فارس*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ وثوقی، محمدباقر، *خنج گذرگاه باستانی لارستان*، قم، ۱۳۷۴ش؛ همو، *لار شهری به رنگ خاک*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Aubin, J., «La Survie de Shilāu et la route du Khonj-ō-Fāl», *Iran*, London, 1969, vol. VII; Steensgaard, N., *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century*, Chicago/London, 1973.

محمدباقر وثوقی

بُستی، نک: ابوالفتح بستی.

بُشتی، ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر، از مشایخ صوفیه و محدثان خراسان در سدهٔ ۵ ق/۱۱م. از جزئیات زندگی او اطلاع دقیقی در دست نیست. صریفینی تنها به ذکر نام و نشان و موطن، و اشاره به

مقام ارشاد او در تصوف بسنده کرده است (ص ۵۸۰، ۶۷۹). سمعانی نیز در شرح احوال ابونصر منصور طُرَیثیثی، یکی از مریدان بستی نام و نسب وی را آورده است (۳۱۴/۲). او را با نسبتِ لحیانی (همانجا) و لحسانی (صریفینی، همانجا) یاد کرده‌اند و ظاهراً لحسانی محرف لحیانی، و سهو کاتب است (نیز نک: ابن اثیر، ۱۲۹/۳).

علاوه بر اینها، سهلجی نیز از شخصی به نام ابوالحسن علی بن محمد داوودی بستی، به عنوان یکی از راویان اقوال بایزید بسطامی یاد کرده است (ص ۶۴، ۸۴) که برخی از محققان معاصر، او را همان ابوالحسن بستی دانسته‌اند (نک: لندلت، 48) و برخی با در نظر گرفتن نسبت «داوودی» او، در یکی شمردن این دو تردید کرده‌اند (پورجوادی، *زندگی...*، ۲۳-۲۴، حاشیه).

تاریخ ولادت و درگذشت بستی روشن نیست، اما با توجه به روزگار حیات شیخ وی، ابوعلی فارمَدی (د ۴۷۷ق/۱۰۸۴م)، و این نکته که بستی در روزگار عبدالغافر فارسی (د ۵۲۹ق/ ۱۱۳۵م) در گذشته بوده، و نیز قراین دیگر می‌توان گمان برد که وی در واپسین سالهای آخرین دهۀ قرن ۴ق زاده شده، و در ربع آخر قرن ۵ ق درگذشته است (نک: همان، ۱۲-۲۰).

همچنان که از نسبت بستی بر می‌آید، او از اهالی ناحیۀ بُست بوده، (صریفینی، همانجا) و از آنجا که هم در نیشابور و هم در یکی از توابع آنجا، یعنی طریثیث (تُرشیش / تُرشیز) حدیث می‌گفته است (نک: همو، نیز سمعانی، همانجاها)، بعضی بر این باورند که وی از مردمان بُشتِ (العرب) نیشابور بوده است (نک: پورجوادی، همان، ۲۴ ب). گرچه ضبط بست، صورتی است از بشت (پُشت) (نک: یاقوت، *المشترک*، ۵۶)، اما از آنجا که پیشینیان بیشتر «بست» سیستان را با «سین»، و بشت نیشابور را با «شین» نوشته‌اند (نک: اصطخری، ۱۹۹-۲۰۰؛ حاکم، ۲۱۶؛ یاقوت، *بلدان*، ۶۱۲/۱، ۶۲۸، ۶۳۰؛ لسترنج، 344, 354, 414؛ نیز نک: ابن ندیم، ۱۵۴) و نیز از آنجا که بشتیهای نیشابور را در برخی از متون کهن تاریخی با نسبت «نیشابوری»، و نه «بستی» آورده‌اند (نک: حاکم، ۱۰۸، ۲۱۶)، باید در انتساب ابوالحسن به بشت نیشابور احتیاط کرد (قس: پورجوادی، همان، ۲۴-۳۱).

ابوالحسن بستی در دوره‌ای می‌زیست که تصوف ایرانی در خطۀ خراسان به اوج شکوفایی خود رسیده، و پیرانی دانشمند در دامان خود پرورده بود. او با گروهی از مشایخ سده‌های ۵ و ۶ق پیوند طریقتی و خانقاهی داشت و نزد آنان شناخته بود. او را در طریقت به ابوبکر نساج (د ۴۸۷ق/۱۰۹۴م)، از مشایخ احمد غزالی (نک: جامی، ۳۷۵) منسوب داشته‌اند (تریمینگام، 29). به این سبب، بعضی بر آنند که غزالی ابوالحسن بستی را می‌شناخته است (پورجوادی، همان، ۵۵). افزون بر آنکه منابع کهن و موثق نسبت بستی را در طریقت به ابوبکر نساج تأیید نمی‌کنند، تنها رباعی منسوب به بستی در منابع دیگر هم ــ که غزالی آن را بدون ذکر نام گویندۀ آن نقل کرده است (نک: ص ۳۶-۳۷) ــ البته نمی‌تواند به تنهایی دلیل آشنایی غزالی با او باشد، هر چند که این آشنایی به لحاظ هم‌عصری و هم‌مشربی آن دو چندان دور از واقعیت نیز نمی‌نماید.

نسبت ابوالحسن بستی در طریقت به ابویعقوب همدانی، توسط نویسندگان متأخر که او را با واسطۀ همو به ابوعلی فارمدی منسوب داشته‌اند (نک: معصوم علیشاه، ۳۳۱/۲، ۵۵۳)، نیز وجهی ندارد، زیرا ابویعقوب همدانی (۴۴۱-۵۳۵ ق) بسیار خردسال‌تر از ابوالحسن بستی بوده است؛ به علاوه، دو تن از مشایخ مشهور سده‌های ۵ و ۶ق، یعنی شیخ حسن سَکّاک سمنانی و محمد بن حَمّویۀ جوینی که مرید ابوالحسن بستی، و از یاران او به شمار می‌آمدند (جامی، ۴۱۷)، به تصریح خواجه محمد پارسا خود از جملۀ مشایخ ابویعقوب همدانی بوده‌اند (نک: کاشفی، ۱۳/۱-۱۴؛ جامی، ۳۸۰). با اینهمه، آشنایی دور یا نزدیک آن دو محتمل می‌نماید، چه، هر دو از اصحاب ابوعلی فارمدی بوده، و نزد وی سلوک کرده‌اند (همو، ۳۸۰، ۴۱۷).

اگرچه ابوالحسن بستی در آغاز مرهون مرید او محمد بن حمویه، و نیز شهرت رباعی منسوب به او بوده است، اما سپس او را بیشتر به سبب «نصیحت‌نامه»‌ای می‌شناختند که به خواجه نظام‌الملک طوسی نوشته بود (نک: نجم‌الدین، *مرموزات...*، ۱۰۷؛ یوسف اهل، ۱۵۷/۲-۱۵۸). جلال‌الدین یوسف اهل که قسمتی از این «نصیحت‌نامه» را در *فرائد غیاثی* آورده، آن را بخشی از مجموعه‌ای به نام «النصائح و المواعظ» شمرده، و تاریخ نگارش آن را زمان جلوس نظام‌الملک بر مسند وزارت (۴۵۷ق/ ۱۰۶۵م) دانسته است (همانجا). نجم‌الدین رازی نیز بخش دیگری از این «نصیحت‌نامه» را نقل کرده، و آن را پاسخ به نامه‌ای دانسته است که نظام‌الملک به بزرگان زمان خود نوشته، و از ایشان خواسته بود تا او را پند دهند (همانجا). نورالدین اسفراینی هم تنها آغاز این «نصیحت‌نامه» را که آیه‌ای از *قرآن* کریم (۵۷/ ۲۵) است، در اثر خویش نقل کرده است (پورجوادی، *زندگی*، ۱۸-۱۹).

برخی از محققان با توجه به درخواست خواجه نظام‌الملک از دانشمندان و مشایخ عصر خود، مبنی بر نگارش «محضری» دربارۀ او (نک: هندوشاه، ۲۷۷؛ برتلس، ۴۰۲-۴۰۵) و با استناد به شواهد و قراین دیگر چنین نتیجه گرفته‌اند که دعوت خواجه از بزرگان و علما، و در نتیجه نگارش «نصیحت‌نامۀ» ابوالحسن بستی نیز، در دو دهۀ آخر عمر خواجه، یعنی در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ سدۀ ۵ ق صورت گرفته است (نک: پورجوادی، همان، ۱۲-۲۰). این نتیجه‌گیری علاوه بر آنکه با ضبط صریح یوسف اهل ناسازگار است، تنها احتمال ممکن نیز نیست؛ زیرا می‌توان تصور کرد که برخی از بزرگان یک بار در هنگام جلوس خواجه به وزارت و به درخواست او پندنامه‌هایی خطاب به او نوشته باشند، و برخی دیگر در اواخر عمر خواجه و باز به درخواست او محضری به نام او فراهم آورده باشند. روشن است که مطالب «نصیحت‌نامه» غیر از مضامین و اشارات محضر و شهادت‌نامه است.

باتوجه به بخشهایی از پندنامۀ بستی که در منابع مختلف آمده، این نیز ممکن است که بستی نه یک «نصیحت‌نامه»، بلکه حداقل دو

«نصیحت‌نامه») را در دو زمان متفاوت نوشته باشد.

بستی در «نصیحت‌نامه»اش، خواجه نظام‌الملک را «صدر عالی» و گاه «نظام‌الملک» خطاب کرده است و او را به اعتدال در امور دنیوی و توجه به امور اخروی فراخوانده، و هوشمندانه از موضع شیخی توانمند، وزیر را متوجه خلق و خالق ساخته، آنچنانکه وزیر هم نصیحت او را پسندیده است (نک: یوسف اهل، نجم‌الدین، همانجاها). در قلمرو تصوف نیز، ابوالحسن شیخی بوده صاحب رای که مریدانی چون منصور طریثیثی نزد او سلوک کرده، و از دست او خرقه گرفته‌اند (سمعانی، ۳۱۴/۲؛ صریفینی، ۶۷۹) و مشایخی چون محمد بن حمویه و حسن سکاک از مجلس ارشاد او برخاسته‌اند (جامی، ۴۱۷).

آثار: از بستی آثاری به نظم و نثر باقی مانده است:

۱. از جمله آثار منظوم او رباعی مرموزی است که حتیٰ محققان صوفیه نیز آن را «مشکل» دانسته، و صورت و معنی درست آن را درنیافته‌اند (همانجا؛ پورجوادی، همان، ۵۷-۵۹). این رباعی از اوایل سدهٔ ۶ق به بعد در میان صوفیان مشهور بوده، و بارها توسط آنان نقل شده است (نک: غزالی، ۳۷؛ عین القضات، *نامه‌ها*، ۲۵۵، *تمهیدات*، ۱۱۹، ۲۴۸-۲۴۹؛ میبدی، ۱/ ۱۱۵، ۲/ ۵۸؛ جامی، همانجا؛ معصوم علیشاه، ۲۳۱/۲؛ قس: نجم‌الدین، *مرصاد*...، ۳۰۸). مرتبهٔ فنای فنا در سلوک عرفانی که عارف در بالاترین مقام «تجلیات نوریه»، نوری به رنگ سیاه می‌بیند و سپس با گذر از این مقام به مرحلهٔ بقاء بالله می‌رسد، به استناد همین رباعی در تصوف ایرانی مجال طرح یافته است (نک: عین القضات، نجم‌الدین، همانجاها). علاوه بر این رباعی، در جُنگ خطی مشهور به *مجمع الشعراء* (ص ۹) نیز یک بیت دیگر منسوب به ابوالحسن بستی نقل شده است (نیز نک: پورجوادی، «ملاحظاتی...»، ۱۲۸-۱۲۹).

۲. رساله در *بیان حقیقت لااله الا الله*. این رسالهٔ کوتاه فارسی هم، چنانکه از نام آن بر می‌آید، از متون رمزی صوفیانهٔ ایرانی است که نویسنده در آن بر مبنای تأویل به تبیین «کلمه» پرداخته است؛ کلمه‌ای که در جهان خلق، البته بیش از یکی نتواند بود (بستی، ۷۳-۷۵). این رسالهٔ رمزی را یکی از صوفیان ــ که در صفحهٔ عنوان نسخهٔ موجود از او با عنوان «تقی الملة والدین» یاد شده ــ شرح کرده است (مرکزی، ۵۲۶؛ پورجوادی، *زندگی*، ۶۹).

۳. «نصیحت‌نامه» (نک: یوسف اهل، نیز نجم‌الدین، *مرموزات*، همانجاها؛ پورجوادی، همان، ۶۴).

علاوه بر این آثار، از ابوالحسن بستی اقوال و کلماتی در متون عرفانی نقل شده است. احتمال دارد که این قولها و سخنها مأخوذ از نگارشهای مدون و ناشناختهٔ او بوده باشد که از نام و نشان آنها تاکنون اطلاعی به دست نیامده است. از جملهٔ این اقوال، یکی گفتاری است در فضل کتابت سورهٔ اعلیٰ بعد از نماز آدینه (نک: بخاری، ۹۷) و دیگر کلماتی به عربی دربارهٔ سیر نزولی و عروجی انسان که یکی از اصحاب شیخ عبدالرحمان اسفراینی آن را عرضه داشته، و شرح و گزارش آن را از شیخ مذکور خواسته است. این کلمات همراه با تفسیر نورالدین عبدالرحمان اسفراینی در رسالهٔ «پاسخ به چند پرسش» وی (ص ۱۰۳-۱۰۷) آمده است. شرح دیگری از همین کلمات توسط یکی از عارفان متأثر از دیدگاه ابن عربی، شناخته شده که متن کلمات و شرح آن در ۱۹۶۸م توسط بولس نویا به ابوالحسن نوری منسوب گردیده، و همراه با آثار همو در بیروت منتشر شده است (نک: پورجوادی، همان، ۱۰۷).

«کلمات عربی» ابوالحسن بستی و هر دو شرح آن با ترجمهٔ فارسی آنها، همراه با متن دیگر آثار یاد شده ــ جز متن «نصیحت‌نامهٔ» منقول توسط یوسف اهل، و گفتار کوتاه مربوط به فضیلت کتابت سورهٔ اعلیٰ ــ به کوشش نصرالله پورجوادی در اثری به نام *زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی*، در تهران (۱۳۶۴ش) به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن‌اثیر، علی، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اسفراینی، عبدالرحمان، «پاسخ به چند پرسش»، همراه *کاشف الاسرار*، به کوشش هرمان لندلت، تهران، ۱۳۵۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بخاری، باقر، *جواهر الاولیاء*، به کوشش غلام سرور، اسلام‌آباد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ برتلس، ی. ا.، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بستی، ابوالحسن، «در بیان حقیقت لااله الاالله»، *زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی* (نک: هم، پورجوادی)؛ پورجوادی، نصرالله، *زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، «ملاحظاتی دربارهٔ نصایح نظامیه»، *معارف*، ۱۳۶۴ش، شم ۳؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات‌الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حاکم نیشابوری، محمد، *تاریخ نیشابور*، ترجمهٔ محمد بن حسین خلیفهٔ نیشابوری، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ سهلجی، محمد، «النور من کلمات ابی طیفور»، همراه *شطحات الصوفیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ عین‌القضات همدانی، *تمهیدات*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، *نامه‌ها*، به کوشش عفیف عسیران و علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ غزالی، احمد، *سوانح*، به کوشش هلموت ریتر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *قرآن کریم*؛ کاشفی، علی، *رشحات عین‌الحیات*، به کوشش علی‌اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *مجمع‌الشعراء*، جنگ خطی شم ۲۴۴۸ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب،تهران، ۱۳۱۸ش؛ میبدی، احمد، *کشف الاسرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله، *مرصادالعباد*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *مرموزات اسدی*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ یوسف اهل، جلال‌الدین، *فرائد غیاثی*، به کوشش حشمت مؤید، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Landolt, H., introd. *Kāshif al-Asrār* (vide: PB, Isfarâyini); Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

نجیب مایل هروی

بُستی، ابوالقاسم اسماعیل بن احمد (د ۴۲۰ق/۱۰۲۹م)، متکلم و نویسندهٔ معتزلی و زیدی مذهب. وی احتمالاً اهل بست از منطقهٔ سیستان بوده است و اینکه برخی منابع (مثلاً جنداری، ۷)، نسبت جیلی

به وی داده‌اند، به سبب اقامت او در منطقهٔ سواحل خزر و ارتباطش با زیدیه است.

بستی که در طبقهٔ ۱۱ از طبقات برساختهٔ معتزله جای دارد، از شاگردان قاضی عبدالجبار معتزلی است و مکتب کلامی خود را از او اخذ کرده (حاکم جشمی، ۳۸۵-۳۸۶)، و از این‌رو، به سبب حضور در حلقهٔ شاگردان قاضی، سالیانی چند در ری زیسته است. گفته‌اند که وی از مکانتی بزرگ نزد استاد خود برخوردار بود و قاضی عبدالجبار گاه پاسخ سئوالاتی را که از وی پرسیده می‌شد، به بستی واگذار می‌کرد (جنداری، حاکم جشمی، همانجاها).

بستی در ۳۸۹ق/۹۹۹م همراه قاضی عبدالجبار حج گزارد و در راه بازگشت از حج، در بغداد به بحث و مناظره با باقلانی متکلم مشهور اشعری پرداخت، زیرا قاضی مناظره با وی را در شأن خود ندانست و او نیز در مناظره، بر باقلانی غلبه یافت و به سکوت وادارش کرد. ذکاوت و چیره‌دستی بستی در بحث و مناظره در منابع نیز ستوده شده است (همانجاها؛ ابن مرتضی، ۶۹).

گفته‌اند که بستی در فاصلهٔ سالهای ۴۰۳ تا ۴۱۱ق که در آمل میان زیدیان و سنیهای افراطی نزاع و اختلاف بروز کرد، از ری به طبرستان رفت. در آنجا بود که وقتی از وی دربارهٔ مقایسهٔ میان علی(ع) و ابوبکر سئوال شد، پاسخی داد که عامهٔ اهل سنت را در آمل بر وی شوراند و حاکم وقت، ابن سیف دینوری که از جانب منوچهر بن قابوس زیاری بر آمل حکم می‌راند، بستی‌را پس از ۳روز از شهر اخراج کرد (*اخبار*...، ۲۸۹-۲۹۰؛ نیز *ایرانیکا*).

حضور بستی را به هنگام مرگ استادش قاضی عبدالجبار در ری (۴۱۵ق/۱۰۲۴م) گزارش کرده‌اند (جنداری، همانجا).

بستی زیدی مذهب بود و به گزارش جنداری (همانجا) از اصحاب امام وقت زیدیه در طبرستان المؤیدبالله (د ۴۲۱ق/۱۰۳۰م) به شمار می‌رفت و به نظر وی منظور از «استاد» به طور مطلق در برخی آثار فقهی زیدی، ابوالقاسم بستی بوده است. اما احتمالاً او در این مورد به خطا رفته است و چنانکه برخی (مثلاً اشترن، 18؛ *ایرانیکا*) نیز متذکر شده‌اند، بستی را با ابوالقاسم بن تال استاد هوسمی اشتباه کرده است. به هر حال، بستی از فقیهان صاحب رأی مذهب ناصری (ناصرکبیر، اُطروش) است و در کتب فقه ناصری بارها به فتواهای او اشاره، و حتی استناد شده (نک: سیف‌الدین، ۱۹، ۳۵، جم)، و در کنار فتاوی بزرگانی چون مالک، ابویوسف، و به عنوان مؤید فتاوی مذهب ناصری قرار گرفته است (همو، ۴۲، ۵۶، ۹۷).

بستی را باید متعلق به محیطی دانست که گروهی از اندیشمندان معتزلی یا زیدی در آن رشد یافتند و از یک‌سو با حضور در حلقهٔ درس متفکران معتزلی همچون قاضی عبدالجبار گرایشهای فکری و معرفتی خود را پی می‌گرفتند و از دیگر سو تمایلات سیاسی و علائق فقهی مذهبی خود را با حضور در حلقهٔ پیروان ائمهٔ زیدی در سواحل خزر ارضا می‌کردند (اشترن، 19).

آثار:

۱. من کشف *اسرار الباطنیة و غوار مذهبهم*، رساله‌ای است در رد اسماعیلیه که نخستین‌بار گریفینی (ص 81) به معرفی نسخه‌ای ناقص از آن پرداخت. این اثر که احتمالاً حدود سال ۴۰۰ق نوشته شده است، از آن جهت که حاوی نقل قولهایی از برخی متون نایاب اسماعیلی همچون *المحصول* محمد بن احمد نسفی است، بسیار ارزشمند است. اشترن شرح گسترده‌تری دربارهٔ این اثر و مؤلف آن به دست داده است. نسخهٔ خطی این اثر در کتابخانهٔ آمبروزیانا (شم 258) موجود است و اشترن بخشهایی از آن را به چاپ رسانده است.

۲. *البحث علی ادلة التکفیر و التفسیق*، که جنداری (ص ۷) با عنوان *کتاب الاکفار* از آن یاد کرده است و دربارهٔ این مسألهٔ کلامی که کافر کیست و مرتکب کبیره کدام است، بحث می‌کند (اشترن، 18). نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های برلین و صنعا یافت می‌شود (نک: *قائمة*...، ۶؛ *آلوارت*، شم(2)10280).

۳. *المراتب*، در مناقب اهل بیت(ع) (*اخبار*، ۲۵۳؛ جنداری، همانجا؛ آقابزرگ، ۲۰/۲۸۹). در نسخه‌ای از *معالم العلماء* ابن‌شهر آشوب که به تصحیح عباس اقبال آشتیانی رسیده، از آن با عنوان *الدرجات* یاد شده است (نک: ص ۱۲۹؛ قس: همان، چ نجف، ص ۱۳۸؛ نیز نک: ابن جبر، ۳۲۴). ابن طاووس آن را *فضائل علی بن ابی‌طالب و مراتب امیرالمؤمنین* خوانده است (ص ۹۶، ۹۷، ۲۰۲).

۴. *التفسیر*، ظاهراً در یک مجلد که جنداری از آن یاد کرده است (همانجا).

۵. *الباهر علی مذهب الناصر*، که دربارهٔ تعالیم فقهی الناصر للحق است.

۶. *الموجز* (همانجا؛ *اخبار*، ۲۱۳)، در فقه ناصری. سیف‌الدین منصور در *شرح الناصریات* خود بارها به این کتاب اشاره، و به آراء بستی استناد کرده است (ص ۴۲، ۴۴، جم).

۷. *المعتمد فی الامامة*، که دربارهٔ امامت در مذهب زیدیه نوشته شده، و بستی در کتاب *البحث* به آن اشاره کرده است (*ایرانیکا*).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن جبر، علی، *نهج الایمان*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۸ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همان، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن طاووس، علی، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن مرتضی، احمد، *باب ذکر المعتزلة من کتاب المنیة و الامل*، به کوشش ت. آرنولد، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۶ق؛ *اخبار ائمة الزیدیة*، به کوشش ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ جنداری، احمد، «تراجم الرجال»، در مقدمهٔ *شرح الازهار* ابن مرتضی، صنعا، ۱۳۴۱ق؛ حاکم جشمی، محسن، «شرح العیون»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سیف‌الدین منصور، *شرح الناصریات*، نسخهٔ خطی شم ۲۲۵ مجموعهٔ خویی، کتابخانهٔ شم ۱ مجلس شورا؛ *قائمة بالمخطوطات العربیة المصورة بالمیکروفیلم من الجمهوریة العربیة الیمنیة*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ نیز:

Ahlwardt; Ambrosiana; Griffini, E., «Die jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften», ZDMG, 1915, vol. LXIX; *Iranica;* Stern, S. M., «Abu'l-Qasim al-Bustī and His Refutation of Ismā'ilism», JRAS, 1961.

مسعود حبیبی مظاهری

بُسْحاقِ اَطْعِمه، ابواسحاق حلاج شیرازی (د ۸۴۰ق/۱۴۳۶م)، از شاعران پارسی‌گوی سدهٔ ۹ق/ ۱۵م. دربارهٔ نام و لقب او نظریات گوناگونی وجود دارد. از میان تذکره‌نویسان، تنها هدایت نام او را احمد آورده است (*ریاض* ...، ۷۱؛ نیز نک: بهروزی، ۲۴۹)، اما چنانکه اوحدی بلیانی (۱۱۷/۱)، تصریح کرده، احمد اطعمه (د ۸۵۰ق) نام مقلد بسحاق اطعمه است. نخستین بار لودی (ص ۶۲)، و پس از او اته (ص ۱۱۸)، نفیسی (۲۹۶/۱) و صفا (۲۴۴/۴) او را به لقب جمال‌الدین خواندند (قس: میرزایف، ۳، ۵، که لقب فخرالدین بدو داده است).

به گواهی اغلب منابع، بسحاق در نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ ق در شیراز به دنیا آمد و بیشتر مدت زندگی خود را در آن شهر گذراند. از خاتمهٔ *دیوان* بسحاق (ص ۱۸۳) بر می‌آید که او در شیراز، در حجرهٔ مدرسه‌ای زندگی می‌کرده است و دوستدارانش در آنجا به دیدار او می‌رفته‌اند. وی همچنین در بعضی از سروده‌های خود (مثلاً نک: ص ۸۷) به سفرهایش به اصفهان و خراسان اشاره کرده است.

بسحاق به دربار شاهزاده اسکندر بن عمر شیخ نوهٔ تیمور گورکانی، حاکم فارس و اصفهان (۸۱۵-۸۱۷ق/۱۴۱۲-۱۴۱۴م) راه داشت و ندیم وی بود (نک: دولتشاه، ۲۷۶)؛ اما در جای جای *دیوان* خود (ص ۱۳، ۱۴، ۱۷، جم)، اشاره‌هایی به حال خود و مردم فقیر روزگار دارد که نشان می‌دهد از نعمتهای دربار چندان بهره‌ای نداشته است.

نخستین‌بار، هدایت بسحاق را از مریدان شاه نعمت‌الله ولی (د ۸۳۴ ق) دانسته (نک: *مجمع* ...، ۱۵/۴)، ولی به باور میرزایف (ص ۱۸-۱۹) نقیضهٔ بسحاق، به ویژه بر غزلی از شاه نعمت‌الله، خود ردیه‌ای بر آراء وی است. همچنین محتوای «رسالهٔ خواب‌نامهٔ» بسحاق مخالفت او را با عارفان روزگار می‌نمایاند (نک: بسحاق، ۱۶۶ بب). بسحاق در دیوانش خود را با لقب حلاج می‌خواند (نک: ص ۴) و دولتشاه هم به پیشهٔ حلاجی وی اشاره کرده است (ص ۲۷۶)، ولی علی حسن خان این پیشه را از آنِ پدر بسحاق می‌داند (ص ۶۳).

سال وفات بسحاق را ۸۲۷، ۸۳۰ و ۸۳۷ق نیز نوشته‌اند (نک: میرزایف، ۶؛ فرصت‌الدوله، ۴۷۴؛ اعتمادالسلطنه، ۶۸۸/۲-۶۸۹)، اما به اشارهٔ بهروزی (همانجا) با توجه به سنگ مزار منتسب به بسحاق که هم‌اکنون در تکیهٔ چهل تنان شیراز قرار دارد، او در ۸۴۰ق درگذشته است.

دیوان بسحاق شامل آثار منظوم و منثور اوست: الف - آثار منظوم: شامل *سُفرهٔ کنزالاشتها* در قالب قصیدهٔ رائیه که نقیضهٔ قصیدهٔ مشهور سعدی است (۱۱۴ بیت)؛ قصاید دیگر و نیز غزلیات (۱۰۰ غزل)؛ ترجیع‌بند؛ مثنوی اسرار چنگال (۷۲ بیت)؛ مقطعات (۱۷ قطعه)؛ رباعیات (۱۷ رباعی)؛ فهلویات؛ فردیات؛ مثنوی جَنگ نامهٔ مزعفر و بغرا (۱۶۰۳ بیت بر وزن *شاهنامهٔ* فردوسی)؛ ب - آثار منثور: شامل دیباچه (به نثر مسجع)؛ رسالهٔ ماجرای برنج و بغرا؛ رسالهٔ خواب‌نامه در هجو ادعاهای عارفان معاصر شاعر؛ فرهنگ دیوان اطعمه، شامل نام و طرز تهیهٔ غذاها؛ خاتمهٔ *دیوان*.

دیوان بسحاق نخستین بار در ۱۲۹۹ق در ایران و سپس در ۱۳۰۳ق در استانبول، به کوشش میرزا حبیب اصفهانی، به ضمیمهٔ فرهنگ نامهٔ اصطلاحات کتاب (که غیر از فرهنگ‌نامهٔ نگاشتهٔ بسحاق است)، به چاپ رسید. اثر اخیر بارها در ایران تجدید چاپ شده است.

شیوهٔ شاعری بسحاق بیش از هر کس متأثر از عبید زاکانی بوده است (*ایرانیکا*)، اما باید توجه داشت که وی در سروده‌های خود، به بهانهٔ وصف خوراکیها، ریاکاری مردم منعم را با نوع غذاهایشان سنجیده (نک: ص ۵۸)، و با انتقاد گزندهٔ خود، آرزوهای پنهانی طبقات محروم آن روزگار را نمایانده است (نک: صفا، ۲۴۷/۴-۲۴۸).

سروده‌های بسحاق از نوع نقیضه (نک: داد، ۲۹۸-۲۹۹) است. او برای نقیضه‌سازی، شعرهای بزرگانی چون فردوسی، ظهیر فاریابی، عطار، نظامی، خواجو، حافظ و شاه نعمت‌الله ولی را برگزیده است. نهایت هنر او در آن است که میان دو امر متباین (قرابت ناگزیر با اثر اصلی و اجتناب عمدی از آن)، تعادلی برقرار کرده که موجب شده است نقیضه‌های او، ضمن هدایت ذهن خواننده به آثار اصلی، خود سروده‌هایی مستقل و هدفمند باشد. بسحاق در نقیضه‌سازی و مضمون‌یابی از چنان ذهن مستعدی برخوردار بوده که در برابر برخی غزلهای حافظ، کمال خجندی و دیگران، بیش از یک نقیضه ساخته است (نک: ص ۴۶-۴۸، ۶۷-۶۸، ۹۳-۹۴).

از دیگر تفننهای بسحاق سرودن ۲۲ بیت به گویش کردی و لری (ص ۲۵-۲۶) و نیز دو دو بیتی به شیوهٔ فهلویات و به گویش محلی است (ص ۱۱۳). ریپکا شعر بسحاق را با آثار شاعر فرانسوی، ژوزف دوبرشو[1] (۱۷۶۲-۱۸۳۸م) که دربارهٔ خورد و خوراک می‌سروده، سنجیده است (ص ۴۳۵؛ نیز نک: EI²).

شاعرانی چون نظام‌الدین احمد اطعمه، نظام‌الدین محمود قاری یزدی (د ۹۹۳ق/۱۵۸۵م، در *دیوان البسه*)، تقی دانش، معروف به ضیاء لشکر (د ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م، در *دیوان حکیم سوری*)، عبدالقادر خواجه‌سودا (د ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م، که نقیضه‌هایی در اعتراض به شعر شاعران سبک هندی دارد) و میرزا عبدالله گرجی اصفهانی، متخلص به اشتها (سدهٔ ۱۳ق/۱۹م)، از مقلدان بسحاق بوده‌اند (نک: نفیسی، ۲۰۴/۱؛ میرزایف، ۷۲؛ *ایرانیکا*).

مآخذ: اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، عکس نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بسحاق اطعمه، *دیوان*، شیراز، ۱۳۶۰ش؛ بهروزی، علینقی، «تاریخ وفات شیخ ابواسحاق حلاج و محل قبر او»، *یغما*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۲۸، شم ۲؛ داد، سیما، *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ریپکا، یان، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمهٔ عیسی شهابی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ علی حسن خان، *صبح گلشن*، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ فرصت، محمدنصیر، *آثار عجم*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ لودی، شیرعلی، *مرآة الخیال*، به کوشش

1. Joseph de Berchoux

محمد ملک الکتاب شیرازی، بمبئی، ۱۳۲۴ق؛ میرزایف، عبدالغنی، *ابواسحاق و فعالیت ادبی او*، دوشنبه، ۱۹۷۱م؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ همو، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز: EI^2; *Iranica.*

مریم مجیدی

بُسْرِ بْنِ اَبی اَرْطاة، ابوعبدالرحمان، از سرداران معاویة بن ابی سفیان. نام بسر معمولاً به نیایش ابوارطاة اضافه شده است، اما از آنجا که پدرش ارطاة نام داشت (ابن حزم، ۱۷۰؛ ابن عبدالبر، ۱/۱۵۷)، در برخی از منابع، نام وی به گونۀ بسر بن ارطاة نیز آمده است (همانجاها؛ نیز نک: ابن اعثم، ۱/۳۳۲). وی قریشی بود و از بنی مَعیص بن عامر بن لُؤَی شمرده می‌شد (بلاذری، *انساب*...، ۱۱/۲۷؛ ابن حزم، همانجا).

بسیاری از تاریخ‌نگاران و رجال‌شناسان تأکید کرده‌اند که بسر در زمان وفات رسول اکرم(ص) آن اندازه خردسال بود که نمی‌توانست حدیثی از آن حضرت استماع کند (بلاذری، همانجا، *فتوح*...، ۲۲۸؛ ابن عساکر، ۳/۲۹۶؛ ذهبی، *سیر*...، ۳/۴۱۰؛ ابن حجر، ۱/۱۴۸) و به قول یحیی بن مَعین، اهل مدینه صحابی بودنِ او را نمی‌پذیرفته‌اند (۲/۵۸). با اینهمه، به سبب آنکه دست‌کم دو حدیث نبوی از قول او نقل شده (احمد ابن حنبل، ۴/۱۸۱)، موضوع صحابی بودن او مورد بحث و مناقشه بوده؛ البته ممکن است که بسر این احادیث را خود به طور مستقیم از پیامبر اکرم (ص) روایت نکرده باشد، اما اصحاب حدیث در شام، بنا به برخی عقاید خود، به اینکه نام او را میان اصحاب بنهند، تمایل داشته‌اند؛ همچون ذهبی که خود اقوالی در رد صحابی بودن او نقل کرده است (همانجا)، سرانجام، او را از صحابیانی دانسته است که با معاویه همراهی می‌کرده‌اند (*العبر*، ۱/۴۱-۴۲).

بنابر روایتهایی، بسر از جملۀ کسانی بود که در زمان خلافت ابوبکر، تحت فرماندهی خالدبن ولید در شام خدمت می‌کردند (طبری، ۳/۴۰۷)، ولی با توجه به تاریخ تولد بسر، موضوع شرکت او در پیکارهای این دوره نیز سخت تردید برانگیز به نظر می‌رسد (نک: بلاذری، همانجا). همچنین گفته‌اند که او به هنگام فتح مصر، همراه عمروعاص بوده (یعقوبی، ۲/۱۵۶؛ ابن عساکر، ۳/۲۹۵؛ ابن حجر، همانجا)، و در ۲۷ یا ۲۹ق نیز در فتوح شمال افریقا، در لشکر عبدالله بن سعد بن ابی سَرح، شرکت جسته است (بلاذری، همان، ۲۲۶).

در زمان خلافت امیرالمؤمنین علی(ع)، بسر به معاویه پیوست و از این پس، یکی از کارگزاران مهم او به شمار می‌رفت. در طول پیکار صفین، بسر یکی از معتمدان معاویه بود (نصر بن مزاحم، ۴۴، ۴۲۷). وقتی یاران معاویه، در صفین آب بر سپاهیان امام علی(ع) بستند، بسر از جملۀ سرکردگان لشکر معاویه بود (همو، ۱۵۷) و در طول جنگ نیز گرچه از رویارویی مستقیم با امیرالمؤمنین علی(ع) می‌هراسید، اما سرانجام وقتی ناچار به مقابله با آن حضرت شد، در حرکتی مشابه عمرو عاص، به حیلۀ زشتی خود را از مرگ رهانید (همو، ۴۶۰-۴۶۱).

پس از نبرد صفین، وقتی معاویه مصمم شد که قلمرو خلافت را به ناامنی بکشاند، به بسر فرمان داد تا به ناحیۀ حجاز و یمن لشکر کشد و مردمان را به خلافت معاویه متمایل گرداند و هر که را که در طاعت امام علی(ع) دید، به قتل رساند (بلاذری، *انساب*، ۳/۲۱۱-۲۱۲؛ ابراهیم بن محمد، ۴۰۹). وی با لشکری که گفته‌اند خود افراد آن را برگزیده بود، به مدینه و مکه درآمد و در همه‌جا به بهانۀ خون‌خواهی عثمان، به تهدید و آزار مسلمانان پرداخت و در موارد بسیاری تیغ بر مردمان، به ویژه دوستداران امیرالمؤمنین علی(ع) کشید (همو، ۴۱۳-۴۱۴؛ طبری، ۵/۱۳۹).

بسر بر سر راه خود به یمن، به دو پسر عبیدالله بن عباس عامل امام علی(ع) بر یمن، دست یافت و ایشان را به بدترین گونه‌ای کشت (بلاذری، همان، ۳/۲۱۳-۲۱۴؛ ابراهیم بن محمد، ۴۲۰؛ نیز نک: طبری، ۵/۱۳۹-۱۴۰؛ ابوالفرج، ۱۶/۲۶۶). بسر در ادامۀ راه به طایف و آنگاه صنعا در یمن رفت و تا آنجا که می‌توانست از قتل و غارت باز نایستاد (بلاذری، همانجا؛ ابراهیم بن محمد، ۴۲۳-۴۲۴)، تا آنکه سرانجام، جاریة بن قدامۀ سعدی به امر امام علی(ع) فتنۀ بسر را فرو نشاند (طبری، ۵/۱۴۰). وی پس از شهادت امام علی(ع) پیش قراول لشکریان معاویه در نبرد با امام حسن(ع) بود (بلاذری، همان، ۳/۲۸۴) و پس از ماجرای صلح، به فرمانداری بصره رسید (ابراهیم بن محمد، ۴۴۳-۴۴۵؛ طبری، ۵/۱۶۷-۱۶۸). وی در بصره به منبر رفت و زبان ناسزا بر امام علی(ع) گشود، اما مدت امارتش از ۶ ماه فراتر نرفت (همو، ۵/۱۶۸).

بنابر روایتی که صحت آن جای تردید بسیار دارد، واپسین فعالیت نظامی بسر، لشکرکشیهای او به سوی قسطنطنیه است که ظاهراً از ۴۳ق تا ۵۲ق ادامه داشته است (طبری، ۵/۱۸۱، ۲۱۲، ۲۳۴، ۲۸۷). از این پس، از احوال او اطلاع دیگری در دست نیست، جز آنکه گفته‌اند: وی در اواخر عمر به جنون مبتلا شده بود (نک: ابراهیم بن محمد، ۴۴۲؛ بلاذری، همان، ۳/۲۱۶، ۱۱/۲۸). در باب تاریخ مرگ او نیز در منابع اختلاف است و آن را از زمان معاویه تا عهد عبدالملک گفته‌اند و برخی بر حیات او در عهد عبدالملک تأکید کرده‌اند (بلاذری، همان، ۱۱/۲۷؛ ابن عبدالبر، ۱/۱۶۶؛ ابن اثیر، ۱/۱۸۰؛ ابن حجر، ۱/۱۴۸).

مآخذ: ابراهیم بن محمد ثقفی، *الغارات*، به کوشش عبدالزهرا حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمّان، دارالبشیر؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب‌ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ همو، *العبر*، به‌کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۸۴م؛ طبری، *تاریخ*؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ یحیی بن معین، *التاریخ*، به کوشش احمد محمد نورسیف، مکه، ۱۳۹۹ق؛ یعقوبی، احمد، *التاریخ*، بیروت، دارصادر.

احمدرضا خضری

بِسِرْمیان[1]، نام گروهی قومی از اودمورتها[2] که به صورت بسرمِن (*بروکهاوس*، IIIA/603؛ آکینر، 103) و بسرمان («دائرة‌المعارف...[3]»، VI/227) نیز آمده است. بعضی نام بسرمان را تصحیفی از نام مسلمان می‌دانند که به گونه‌ای مغلوط به صورتهای بوسورمان و موسورمان در میان مسیحیان روسیه تلفظ می‌شد و تعبیری کلی برای نام مسلمان بوده است، چنانکه امروز نیز این اصطلاح بر مسلمانان اهل تسنن اطلاق می‌شود (آکینر، نیز «دائرة‌المعارف»، همانجاها).

بسرمیانها که با وتیاکها[4] قرابت دارند (EI^2)، در ناحیهٔ گلازوفسکی[5] و بالزینسکی[6] در جمهوری خود مختار اودمورت فدراسیون روسیه زندگی می‌کنند (همانجا؛ BSE^3, III/262؛ آکینر، همانجا). در گذشته گروههایی از بسرمیانها در نواحی کیچانوف، پُنین[7]، یومْشک[8] و چینْشک[9] نیز سکنیٰ داشتند (*بروکهاوس*، همانجا). زبان آنها اودمورتی با آمیزه‌هایی از زبان تاتاری است که گویش خاصی را پدید آورده است (آکینر، نیز BSE^3، همانجاها).

منشأ این گروه قومی که اکنون شاخه‌ای از اودمورتها محسوب می‌شوند، تاکنون به درستی مشخص نشده است. بعضی از محققان برای بسرمیانها منشأ مغولی (بروکهاوس، همانجا)، و برخی دیگر منشأ ترکی قائلند (آکینر، همانجا)، ولی از آگاهیهای قوم‌شناسی و تاریخی چنین بر می‌آید که بسرمیانها از اعقاب بلغارهای اطراف رودهای ولگا و کاما باشند (BES^3، همانجا). جووانی پیانو کارپینی[10] نمایندهٔ پاپ رم هنگام سفر به مغولستان در ۶۴۴ق/۱۲۴۶م از این ناحیه گذشته، و از بسرمیانها به عنوان اتباع تاتار، یاد کرده است؛ ولی معلوم نیست آن گروه همان قومی باشد که امروز به این نام شناخته می‌شود (آکینر، همانجا).

این گروه تا سدهٔ ۱۰ق/۱۶م مسلمان بودند، و در ۹۶۳ق/۱۵۵۶م به فرمان ایوان مخوف تزار روسیه به اجبار آیین مسیح را گردن نهادند و به ظاهر در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م رسماً مسیحی شدند و تا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه، مسیحی ارتدُکس شمرده می‌شدند. این قوم در باطن مسلمان باقی مانده، و بسیاری از سنتهای اسلامی را حفظ کرده بودند؛ به ویژه در میان آنان رسم چنین بود که پس از کشیش مسیحی، ملای مسلمان را به بالین محتضر فرا می‌خواندند (EI^2). آمار دقیقی از شمار این گروه قومی در نقاط یاد شده وجود ندارد. گویا شمار آنان در ۱۳۰۵ش/۱۹۲۶م ۱۰٬۰۳۵ نفر بود که ۹٬۹۶۲ نفر، یعنی ۹۹/۳٪ آنان، گویش خاص خود را زبان مادری اعلام کردند (آکینر، همانجا).

مآخذ:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; *Brockhaus, Entsiklopedicheskiĭ slovar'*, St. Petersburg, 1891; BSE^3; EI^2; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968.

عنایت‌الله رضا

بَسْط، نک: قبض و بسط.

بَسْطام، بخش و شهری تاریخی در شهرستان شاهرود، واقع در استان سمنان.

بخش بسطام: این بخش به همراه ۳ بخش دیگر (بیارجمند، مرکزی و میامی)، بخشهای چهارگانهٔ شاهرود را تشکیل می‌دهد و خود، دو دهستان خرقان و کلاته‌های غربی و نیز ۳ شهر بسطام، مُجِن و کلاته خیج را در بر می‌گیرد (*سرشماری*، شناسنامه، ۱؛ *آمارنامه*...، ۳).

بخش بسطام قسمتی از پایکوهها و دامنه‌های ارتفاعات جنوبی البرز شرقی را فرا می‌گیرد. این کوهها با جهت شمال شرقی ـ جنوب غربی در سراسر نواحی شمالی و غربی این بخش کشیده شده است و مرتفع‌ترین آنها قلهٔ شاهوار ۳٬۹۴۵ متر ارتفاع دارد که در شمال غربی بخش قرار گرفته است. قسمتهای شرقی و جنوب شرقی بخش بسطام را سرزمینهای هموار و تپه ماهورها تشکیل می‌دهد (رضوانی، ۲ـ۳). نواحی بلند در تابستان دارای آب و هوای معتدل و در زمستان سرد و بارانی است و نواحی جنوبی که شامل دشت بسطام است، آب و هوایی کوهپایه‌ای دارد (*جغرافیا*...، ۲۲). ارتفاعات البرز و دشت کویر دو عامل تأثیر گذار در اقلیم بسطام است و از این‌رو، هر چه از دشتها و کوهپایه‌ها به ارتفاعات نزدیک‌تر شویم، میزان دما کاهش، و بارندگی افزایش می‌یابد (رضوانی، ۱۳).

در دشت بسطام چند رود جریان دارند که عموماً از کوهستان البرز سرچشمه گرفته، به سوی دشت روان می‌گردند. از میان آنها می‌توان رود «تاش» (شاهرود) را نام برد که از دامنه‌های شاه کوه و شاهوار سرچشمه می‌گیرد و پس از پیوستن چند رشتهٔ فرعی به آن، و مشروب نمودن زمینهای پشتِ بسطام به‌سوی کویر نمک جاری می‌گردد (*جغرافیا*، ۶؛ رضوانی، ۳۵ـ۳۶).

بخش بسطام دارای ۱۷۱ آبادی است که از میان آنها ۴۵ آبادی مسکون است (*سرشماری*، شناسنامه، همانجا). این بخش دارای ۵٬۱۸۶ خانوار با ۲۴٬۹۷۹ نفر جمعیت است (همان، ۴).

اقتصاد بخش بسطام برپایهٔ کشاورزی، دامداری و صنایع‌دستی استوار است (*فرهنگ*...، ۲۶).

شهر بسطام: این شهر که مرکز بخش بسطام است، در ۵۵° طول شرقی و ۳۰′ و ۳۶° عرض شمالی، در ۸ کیلومتری شمال شاهرود، در مسیر راه آسفالت شاهرود ـ آزادشهر در دشت حاصل‌خیزی واقع شده است که نزدیک‌ترین کوه به آن، یعنی کوه بسطام (در ۳ کیلومتری جنوب خاوری) در حدود ۱٬۷۷۳ متر ارتفاع دارد. آب و هوای آن معتدل است و حداکثر دمای آن در تابستانها به ۳۵°، و حداقل آن در زمستانها به ۱۵°ـ می‌رسد. میزان باران سالیانهٔ بسطام حدود ۱۲۰ میلی‌متر است.

شهر بسطام در آبان‌ماه ۱۳۷۵ دارای ۱٬۵۵۷ خانوار با ۶٬۹۲۳ نفر جمعیت بوده است (*سرشماری*، نتایج، چهل).

نام بسطام را به صورتهای بِسطام و بُسطام نیز نوشته‌اند (نک:

---

1. Besermyan 2. Udmurts 3. *Türk...* 4. Votyaks 5. Glazovskii 6. Balezinskii 7. Ponin 8. Yumsk 9. Chinsk 10. G. P. Carpini

ایرانیکا). مارکوارت بنیان‌گذار این شهر را «وِستَهم» (بسطام) دانسته است (ص 71). وستهم، دایی خسرو پرویز (سل ۵۹۰ ـ ۶۲۸م)، شاه ساسانی بود که از سوی وی مدتی در خراسان، کومش (قومس)، طبرستان و جرجان فرمانروایی داشته است (دینوری، ۹۸) و سپس بر خسرو پرویز شورید و خود را شاه خواند (نک: همو، ۸۳ ـ ۱۰۵؛ نولدکه، ۷۲۱ـ۷۳۲). از وستهم، سکه‌هایی به دست آمده که در آنها، خود را «پیروز وستهم» خوانده، و فردوسی از او به نام «گستهم» یاد کرده، اگرچه شکل عربی آن «بسطام» را نیز می‌شناخته است (همو، ۷۲۹ـ ۷۳۲). فردوسی همچنین نام شهر بسطام را هم در آنجا که خسرو اول انوشیروان (سل ۵۳۱ ـ۵۷۹م)، به سوی خراسان رفته، و از این شهر گذشته، آورده است (۱۸۴/۸).

در دورۀ خلافت عمر، تازیان به فرماندهی سوید بن مقرن در ۲۲ق/۶۴۳م بر ایالت کومش (قومس) دست یافتند و سردار پیروز عرب در برابر پرداخت جزیه، به مردم آن دیار امان داد و آنگاه سپاه خویش را در بسطام فرودآورد و از آنجا آهنگ گشودن گرگان نمود (طبری، ۱-۵۲/۴). در دورۀ اسلامی، شهر بسطام، به همراه دامغان و سمنان، ولایت قومس را (که میان ری و خراسان قرار داشته است) تشکیل می‌داد (مسعودی، ۴۹).

ابودلف بسطام را روستایی به مانند شهری کوچک قلمداد کرده است ــ در روزگار او بر روی تپه‌ای که در برابر شهر بسطام قرار داشته، کاخی بزرگ با دیوارهای بلند، ساختمانها و غرفه‌های بسیار برپابوده که می‌گفته‌اند: آن را شاپور ذوالاکتاف (سل ۳۱۰ـ۳۷۹م) ساخته بوده است (ص ۸۳ـ۸۳).

اصطخری (ص ۱۲۴) و ابن حوقل (۳۸۰/۲) با آنکه از دامغان به عنوان بزرگ‌ترین شهر قومس یاد کرده‌اند، ولی بسطام را آبادتر از آنجا دانسته‌اند. در ۲۴۲ق/۸۵۶م در دامغان و بسطام زمین‌لرزه‌ای روی داد که نیمی از ساختمانهای دامغان و یک سوم از ساختمانهای بسطام را ویران کرد (خواندمیر، ۲۷۱/۲). در این زمین لرزه که ناحیه‌ای به طول ۳۵۰ کم، میان البرز و دشت کویر را فرا گرفت، ۲۰۰ هزار تن کشته شدند و آثار آن تا دو نسل بعد در منطقۀ میان بسطام و دامغان دیده می‌شد (امبرسز، ۱۳۱ـ۱۳۲). در ۲۶۱ق/۸۷۵م احمد بن عبدالله خجستانی که نخست از طرفداران یعقوب لیث صفار بود و سپس بر او شورید، بسطام را گرفت و کشتار بزرگی به راه انداخت (ابن اثیر، ۲۹۶/۷ـ۲۹۷). با اینهمه ویرانی و کشتاری که در بسطام روی داد، به نظر می‌رسد که این شهر در سدۀ ۴ق/۱۰م هنوز شهری آباد و پر رونق بوده است (بارتولد، ۱۴۰) چنانکه در روزگار آل بویه (۳۲۲ـ۴۴۸ق/۹۳۴ـ۱۰۵۶م)، بسطام در شمار ۵۰ شهری بوده که این دولت در آنجا سکه می‌زده است (مایلز، 375).

در نیمۀ دوم سدۀ ۶ق/۱۲م بسطام یکی از شهرهایی بوده است که طرفداران اسماعیلیه در آنجا فعالیت داشته‌اند (نک: راوندی، ۲۳۷). هنگامی که سلطان محمد خوارزمشاه از برابر سپاه مغول می‌گریخت، در ۶۱۷ق/۱۲۲۰م به بسطام رسید و در آنجا دو صندوق پر از جواهر را به تاج‌الدین عمر بسطامی، یکی از نزدیکان خود سپرد تا آنها را به دژ استوار اردهن برده، نگاهداری نماید، ولی این دژ نیز سقوط کرد و صندوقهای جواهر به دست چنگیز افتاد (نسوی، ۶۶ ـ۶۷). در ۶۵۴ق/۱۲۵۶م هولاکو، بسطام را گرفت و از آنجا به سوی دژهای اسماعیلیان که در این هنگام در دست رکن‌الدین خورشاه، آخرین فرمانروای اسماعیلیه بود، به حرکت درآمد (دفتری، ۴۸۴).

به نوشتۀ گروسه، طغاتیمور شاهزادۀ مغول که در ۷۳۸ق/۱۳۳۷م خود را شاه خوانده بود و شمال غربی خراسان و مازندران را قلمرو خود می‌دانست، بسطام را به پایتختی برگزید (ص 466)، ولی پس از کشته شدن وی به دست یحییٰ کراوی، از امیران سربدار، این شهر در قلمرو حکومت سربداران قرار گرفت (مولوی، ۳۸۸/۱)، چنانکه خواجه علی مؤید (حک ۷۶۶ـ۷۸۳ق/۱۳۶۵ـ۱۳۸۱م) آخرین امیر سربدار نیز بر آنجا حکم می‌راند (عبدالرزاق، ۴۲۷).

کلاویخو که در روزگار تیمور به ایران مسافرت کرده، از بسطام به عنوان شهری بزرگ یاد کرده است (ص ۱۸۲). زین‌العابدین شیروانی (د ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م) مؤلف *ریاض السیاحة*، بسطام را دارای حدود هزارخانه و چند قریه دانسته (ص ۵۱۸)، و اعتمادالسلطنه (د ۱۳۱۳ق/ ۱۸۹۵م) که خود بسطام را دیده، آنجا را شهری بزرگ و دارای بازارها و خانه‌های متوسط، وصف کرده است (۳۵۰/۱).

مآخذ: *آمارنامۀ استان سمنان*، سازمان برنامه و بودجۀ استان سمنان، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابودلف، مسعر، *سفرنامه*، به کوشش مینورسکی، ترجمۀ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمدجابر عبدالعال حینی و محمدشفیق غربال، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ـ۱۳۶۸ش؛ امبرسز، ن. ن. و ج. پ. ملویل، *تاریخ زمین لرزه‌های ایران*، ترجمۀ ابوالحسن رده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بارتولد، و.و.، *تذکرۀ جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمۀ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *جغرافیای استان سمنان*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۴ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمۀ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمداقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رضوانی، محمدرضا، *مطالعاتی پیرامون امکانات و مسائل توسعۀ اقتصادی واجتماعی بخش بسطام* (شهرستان شاهرود)، سازمان برنامه و بودجۀ استان سمنان، ۱۳۶۹ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *ریاض السیاحة*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، شناسنامۀ دهستانهای کشور، استان سمنان، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، نتایج تفصیلی، استان سمنان، شهرستان شاهرود، تهران، ۱۳۷۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش رستم علی‌یف، مسکو، ۱۹۷۰م؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، شاهرود (گرگان)، ادارۀ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۲۶؛ کلاویخو، روی، *سفرنامه*، ترجمۀ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مولوی، عبدالحمید، *آثار باستانی خراسان*، مشهد، ۱۳۵۴ش؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، ترجمۀ کهن، به کوشش مجتبیٰ مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمۀ

عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Grousset, R., *L'Empire des Steppes*, Paris, 1948; *Iranica*; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Miles, G. C., «Numismatics», *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV.

محسن احدی

بناهای تاریخی بسطام: مهم‌ترین آثار تاریخی بسطام مجموعه‌ای از بناهـای مذهبی و آموزشی است کـه در پیرامون مزار عارف نامـی شیخ بایزید بسطامی در مرکز بسطام، در کنار میدان اصلی شهر قرار دارد. ساخت این بناها از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق/۸م آغاز شده، و تا سدهٔ ۱۳ق/۱۹م گسترش و دگرگونی یافته، و زندگی صوفیانه، حداقل تا سدهٔ ۸ق/۱۴م در آنها جریان داشته است.

مشهور است بایزید مسلمان از محلهٔ «مویدان» تبعید، و در محلهٔ «وافدان» ساکن شد؛ محله‌ای که بعدها «بویذان» و «بویزیدیان» نامیده شد (سهلجی، ۶۲-۶۴؛ ابن خرقانی، ۲۸) و امروزه جایگاه مجموعه بناهایی است که عمدتاً یادگار زندگی بایزید و جانشینان اوست.

هر چند در حال حاضر آنچه برپاست، به صورت دو گروه بزرگ و کوچک شامل «مجموعهٔ بایزید» و «مسجد جامع و برج کاشانه» در فاصلهٔ ۷۵متری از یکدیگر قرار دارند، اما احتمالاً در اصل این دو، مجموعهٔ به هم پیوسته‌ای را تشکیل می‌دادند که شامل ایـن بناها و مزارها بود: ایوان و دهلیز شرقی، ایوان غربی، مزار بایزید، مسجد بایزید، مناره، مسجدجنب امامزاده‌محمد (رواق)، بقعهٔ امامزاده‌محمد، ایوان امامزاده محمد (ایوان جنوبی)، شربت خانه، آرامگاه علاءالدین محمد، مسجد بالاسر (آرامگاه گمنام)، صومعه، گنبد غازان خان (بسطام میـرزا)، مدرسهٔ شاهرخیـه، مسجـد جامع و بـرج کاشانـه (پوپ، «معماری...[1]»، 1081؛ *ایرانیکا*، IV/179).

از سدهٔ ۴ق/۱۰م در متون تاریخی، جغرافیایی و سفرنامه‌ها از برخی آثار این مجموعه نام برده شده، اما بیشتر مزار بایزید مورد نظر بوده است. از میان آنها، مقدسی علاوه بر مزار بایزید، از جامع بسطام نیز یاد کرده است (ص ۲۷۲، ۲۸۲-۲۸۳). یاقوت نیز موقعیت مزار را در میان شهر و کنار بـازار ذکر می‌کنـد (۶۲۳/۱؛ نیز نک: نـاصر خسرو، ۴؛ ابن‌بطوطه، ۳۹۰؛ رشیدالدین، ۲۰۸؛ حمدالله، ۱۶۱؛ میرخواند، ۱۱۱۸).

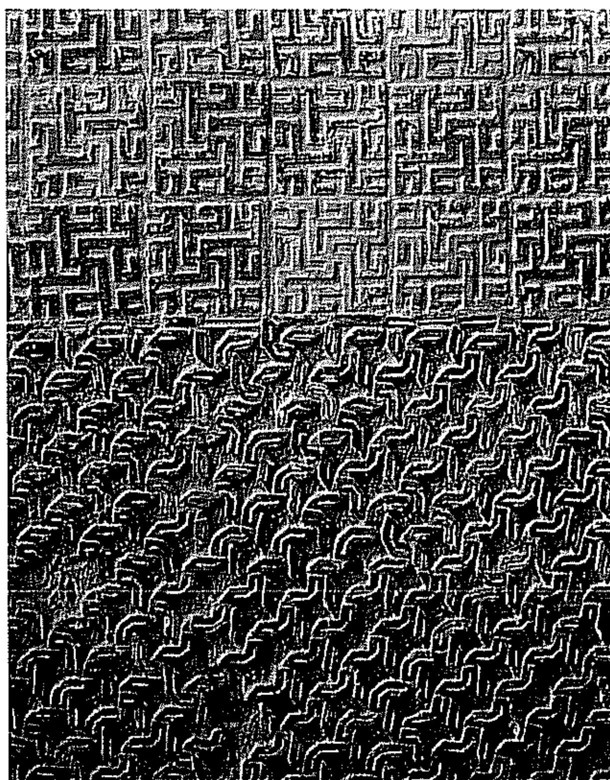
از اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م این مجموعه مورد توجه قرار گرفت. نخستیـن‌بار، در ۱۲۳۷ق/۱۸۲۲م فـریزر بازرگان انگلیسـی با بازدید دقیـق خود از مجموعه، یادداشتـها و طراحیـهای ارزشمندی بر جـای نهاد (ص 338-336). پس از او خانیکوف محقق روسی در ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م به بررسی بخشهای مختلف مجموعه پرداخت (ص ۹۱-۹۲)؛ تـوصیف مفصلی از بنـا به قلم اعتمادالسلطنـه نیز در دست اسـت (۶۷/۱-۸۰).

از سالهای آغازین سدهٔ اخیر شمسی پژوهشگران ایرانی و غیرایرانی نخستین گامها را برای مطالعهٔ دقیق کتیبه‌هایی که تا آن زمان خوانده نشـده بود، برداشتنـد و تاریخ گـذاری شمـاری از بناهـا را آغاز کردنـد (هرتسفلـد، 169-168؛ گـدار، «معمـاری...[2]»، 9؛ «فهرست...[3]»، XIII/217-218؛ پوپ، «بررسی...[4]»، 32، «معماری»، 1086-1080؛ جکسن، 198-195؛ حقیقت، ۳۴۳). در دورهٔ اخیر، محققان انگلیسی پژوهشهـای ارزشمنـد خود را تنـها بـر برج کاشانـه متمرکز ساخته‌اند (هیلنبراند، 260-237؛ بلر، 285-263).

از ۳ دهه پیش محققان ایرانی به پژوهشهای میدانی در مجموعه پرداختند. حاصل این مطالعات تا کنون روشن شدن ابهاماتی چند از دوره‌های بسیار پیچیدهٔ معماری مجموعه، به ویژه در مسجد بایزید و تا اندازه‌ای در مسجد جامع بوده است.

دگرگونیهای بسیار و گسترشها و بازسازیهای متعدد، نقشهٔ مجموعه را مغشوش ساخته است و بخش اعظم تغییرات، زیرِ نماهای خوش‌ـ منظر کنونی پنهانند. ناهمگونی کنونی بناها به دلیل ساخت و سازهای متعدد و رشد غیر منطقی آنها، گواهی است بر تاریخ طولانی و نشیب و فرازهایی که مجموعه پشت سر گذاشته است (پوپ، همان، 1081).

مجموعهٔ بایزید: این مجموعه در ۳ سوی صحنی مستطیل، شکل گـرفته است. دست‌یابـی به صحن از طـریق دو ایوان تقریباً مقابل هم در



کاشی‌کاری ایوان شرقی

شرق و غرب صحن ممکن بوده‌که از جملهٔ گسترشها و سامان‌دهیهای مجموعه در دورهٔ اولجایتو ایلخان مغول است (ابن خرقانی، ۱۳۱).

ایوان و دهلیز شرقی: به نظر می‌رسد که این ایوان ورودی اصلی

1. «Islamic...» 2. «The Architecture ...» 3. *Répertoire*... 4. «The Photographic...»

مجموعه بوده باشد. دهلیز مستطیل شکل، با پوشش طاق آهنگ، و ایوان با قوس تیزه‌دار و دهانه‌ای به پهنای ۳متر و بلندای ۱۰متر در جلو آن قرار دارد. سردر و ایوان نیمهٔ گنبد دارای مقرنسهای گچی، و نمای آن آراسته به‌کاشیهای معرق‌آبی رنگ‌است و طرحهای گچ‌بری‌استادانه بر مقرنسها جلب نظر می‌کنند (مخلصی، ۲۲۳؛ زارعی، مجموعه...، ۲۷۶). پوشش کاشی دیوار جنوب غربی داخل ایوان متفاوت و کم‌نظیر است و با در کنار هم قرار گرفتن مربعهای کاشی آبی تیرهٔ قالب گرفته ــ که بر هر یک ۴بار «علی» به شیوهٔ کوفی بنایی نقش است ــ بخش فوقانی دیوار تزیین شده است و تکه‌های کاشی متوازی‌الاضلاع و داسی شکل به همان رنگ در پایین شبکه‌ای از نقوش پیچان بر زمینهٔ تزیینات سفالی منقوش تشکیل داده‌اند (ویلبر، 127؛ گدار، «هنر...[1]»، 382؛ اسکرس، 279). آجرچینی دیوارها و طاق دهلیز با بندکشی همراه با گچ‌بری پوشیده شده، و کتیبه‌ای به قلم ثلث، حاوی نام پادشاه،



نمای عمومی جبههٔ شمالی مسجد بایزید

بانی، رقم سازنده و تاریخ بنا گرداگرد بخش فوقانی دیوار را فرا گرفته است: «باسمه‌اعلیٰ اتفقت عمارة هذا الایوان فی‌دولة... سلطان اولجایتو محمد خدابنده خان... و هذه العمارة بسعی شیخ الاعظم... محمد بن فضل الله بایزیدی ادام الله برکاته عمل محمد بن الحسین الجصاص الدامغانی... فی سنة ثلاث عشر و سبعمائة» (ویلبر، همانجا؛ زارعی، همان، ۳۲۲-۳۲۳).

ایوان غربی: این ایوان با دهانه‌ای به پهنای ۵متر، و بلندای ۱۳/۵متر، رفیع‌تر از ایوان شرقی، و با تزییناتی مشابه در ضلع غربی صحن واقع است و به سبب قرار گرفتن در کنار گنبد غازان خان، ایوان غازان نیز نامیده می‌شود. با توجه به محل و موقعیت آن می‌توان تصور کرد که ورودی صحن دیگری بوده است که امروز بر جای نیست (مخلصی، ۲۳۲).

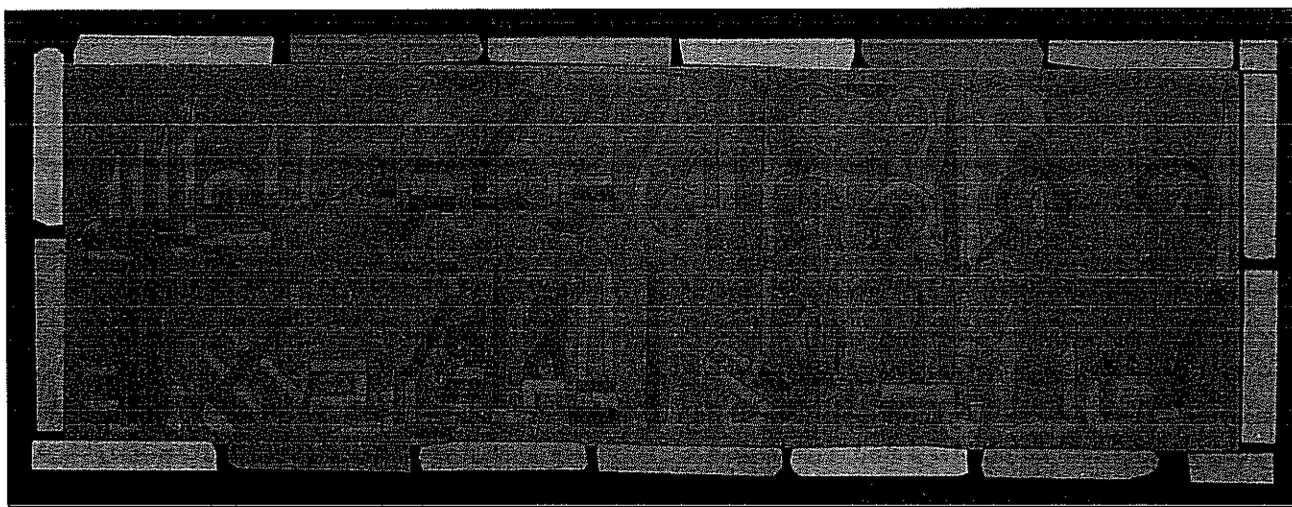
مزار بایزید: مزار بایزید و مزار شخصی گمنام در شمال آن، در جنوب غربی صحن قرار دارند. ظاهراً مزار بایزید در اصل ساختمانی نداشته است، اما در نقاشی ابوتراب غفاری از این بنا ــ که در *مطلع الشمس* اعتماد السلطنه آمده ــ آرامگاهی با بنای مستطیل شکل و گنبدی کروی بر فراز آن به چشم می‌خورد که اغلب آن را بنایی بر مزار بایزید انگاشته‌اند؛ در حالی که بنا آرامگاه یکی از سرداران افغان بوده است (اعتماد السلطنه، ۱/تصویر مقابل ۶۹، ۷۲؛ نیز نک: مخلصی، ۱۸-۱۹؛ یغمایی، ۱۱۲). امروزه از آن بنا اثری نیست، و هر دو مزار در هوای آزاد قرار دارند.

مسجد بایزید: این مسجد هستهٔ آغازین مجموعه است که در جنوبی‌ترین بخش قرار دارد، و ساخت و سازهای بعدی از سوی شمال، شمال شرقی، و غرب آن گسترش یافته‌اند (نک: *ایرانیکا*، IV/179، تصویر 18). در حال حاضر، مسجد از دو شبستان عمود بر هم تشکیل شده است که مسجد مردانه و مسجد زنانه نامیده می‌شود (مخلصی، ۲۲۳).

بایزید هنگامی که در محلهٔ وافدان ساکن شد، نماز را در مسجد کوچکی در همان محله می‌گزارد، پس از چندی با الحاق انبار کاه مجاور آن، مسجد وسعت بیشتری یافت (سهلجی، ۶۳؛ ابن خرقانی، ۲۸). در ۳۰۰ق مسجد دیگری در کنار این مسجد ساخته شد (خواندمیر، ۲۷۱/۲؛ سهلجی، همانجا).

در دورهٔ سلجوقی، محمد بن عیسیٰ (هفتمین جانشین بایزید) بناهایی را که پدرش آغاز کرده بود، از جملهٔ آنها مسجدی را در محل دو مسجد کهن‌تر و بر روی شالودهٔ آنها در ۵۱۴ق به انجام رساند؛ محلی که امروزه مسجد مردانه نامیده می‌شود (*ایرانیکا*، VI/179؛ نیز نک: ابن خرقانی، ۱۲۷-۱۲۸). وسعت مسجد ۱۰×۶ متر است. مصالح اصلی به کار رفته در آن آجرهای ۲۲×۱۰×۴ سانتی متر و ملات گچ است و محراب مسجد که از دورهٔ ایلخانی است، با اندک تغییری در اندازهٔ آجرها با همان مصالح

1. *L'Art...*



کتیبهٔ کوفی، نمای شمالی مسجد بایزید، تصویر از شهریار عدل

ساخته شده است (زارعی، همان، ۶۷، ۷۱، ۷۲).

نمای شمالی: دو ورودی در وسط نمای شمالی قرار دارد، هر دو با طاقی تیزه‌دار، و پهنا و بلندای متفاوت (پهنای ورودی باریک تر تقریباً نصف دیگری و با بلندای کمتر)، در دو سوی ورودیها دو طاق‌نمای عمیق با نقشهٔ همانند ورودیها جای دارند و در واقع ۴ طاق نمای یک در میان همسان را القا می‌کنند. اعتماد السلطنه از ۳ ورودی با درهای نفیس منبت در این مسجد یاد می‌کند (۷۱/۱). در حال حاضر، طاق‌نمای غربی با تزیینات و اندازهٔ یکسان با ورودی باریک‌تر، در محلی که در می‌تواند نصب شود، خالی از هرگونه تزیینی است. احتمالاً این طاق‌نما ورودی سوم بوده که با تغییرات بنا در دورهٔ قاجاریه کاربری خود را از دست داده است. بخشهای مختلف طاق‌نمای بزرگ شرقی آراسته به تزیینات متنوع آجری است. ورودی شرقی یا کوچک‌تر با دو پله به در دو لتی جدیدی می‌رسد که پیشانی آن دارای آجرکاریهای تزیینی است. در بخش فوقانی پیشانی در قابی مستطیل شکل کتیبه‌ای با آجرهای رنگین به خط کوفی گره‌دار بر زمینهٔ گچی رنگین حاوی نام بانی مسجد جای دارد: «حرر بسعی الامام رضی الدین محمد بن عیسیٰ». بر پیشانی ورودی اصلی درِ قابی آن نیز کتیبهٔ کوفی از آجر شامل عبارت «لا اله الا الله محمد رسول الله» قرار دارد، و بر حاشیهٔ قوس تیزه دار بخش آغازین آیهٔ ۱۸ از سورهٔ توبه و نقوش گیاهی شیوه یافته بر میان آن نقش شده است. دو حاشیهٔ عمودی با کتیبه به خط کوفی در دو سوی بنا قرار دارد. کتیبه از پایین دیوار ضلع غربی آغاز شده، و تا بالا ادامه یافته است، و بر حاشیهٔ شرقی از بالا به پایین امتداد می‌یابد. در حاشیهٔ غربی آیهٔ ۱ از سورهٔ فتح از متن کتیبه باقی است، و نام بانی و تاریخ ساخت مسجد: «بن عیسیٰ فی سنة اربع عشر و خمسمائة» در حاشیهٔ شرقی خوانده می‌شود. طاق آهنگی که احتمالاً بین سده‌های ۱۰ تا ۱۳ق بر این ضلع مسجد فرود آمده، بخشهایی از نما را از میان برده، و یا در خود پنهان داشته است که امروز با عکس برداری شمارگانی آنچه پنهان است، مشخص شده است (عدل، «نگاهی...»، ۹۲، نیز شکلهای ۱ و ۳؛ زارعی، همان، ۷۳، ۷۴، ۲۹۹، ۳۰۰).

بر ورودی بزرگ تر یک در ۳ لنگهٔ منبت نفیس با تزیین یکسان نقوش هندسی، گیاهی و نوشتهٔ کوفی بر آنها نصب است (همان، ۸۴، ۸۹، تصویرهای ۱۶-۱۸).

مسجد مردانه: در حال حاضر، مسجد مردانه دارای بامی تیرپوش، استوار بر دو ردیف ۳ تایی ستونهای چوبی است. طاق نماهایی کم عمق بر دیوارها تعبیه شده است و در میان آنها ترنجهایی گچ‌بری کرده‌اند. قابهای مستطیل و ترنجهایی به صورت افقی بالای طاق‌نماها قرار گرفته است. تا دو دههٔ پیش کتیبه‌ای گرداگرد بخش بالای دیوار به خط نستعلیق، شامل آیاتی از سورهٔ توبه، و ترنجی با نوشتهٔ «حسن و حسین و فاطمه» با تاریخ ۱۲۵۵ق، در بالای کتیبه وجود داشت که در دورهٔ قاجاریه جایگزین منظر پیشین شده بود (اعتماد السلطنه، همانجا؛ مخلصی، ۲۲۳، شکل ۹؛ عدل، «کتیبه...»، ۱۷۷؛ زارعی، همان، ۶۷-۶۸).

محراب گچ بری نفیسی در ضلع جنوبی جای دارد و بر حاشیهٔ پیرامون آن کتیبه‌ای به قلم ثلث حاوی آیهٔ ۱۸ از سورهٔ توبه گچ بری شده، و بر قوس پیشانی محراب نیز عبارتی از شیخ بایزید و رقم سازنده، به همان قلم نقش بسته است: «سئل عن سلطان العارفین قدس الله نفسه بمَ نلت مانلت؟ قال بادخال السرور فی قلب المؤمن عمل محمد بن حسین ابن ابی‌طالب المهندس بناء الدامغانی غفرالله له و لوالدیه و المؤمنین و المؤمنات»، و کتیبهٔ سوم به همان قلم شامل آغاز تا اواسط آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره بر حاشیهٔ دالبری زیر قوس پیشانی جای دارد. در حد فاصل دو ستون نمای محراب نیز کتیبه‌ای به خط کوفی حاوی بخش اعظم آیهٔ ۱۸ سورهٔ جن قرار دارد و حاشیهٔ پهن گچ بری بسیار ظریف با نقوش هندسی محراب را احاطه کرده است (مخلصی، ۲۲۳-۲۲۴؛ زارعی، «معماران...»، ۴۷۰).

اعتماد السلطنه در شرح این مسجد می‌گوید که هر دو شبستان کتیبه داشته، ولی محو شده است و اخیراً آیاتی از قرآن را به لاجورد نوشته‌اند (همانجا). در حالی که پیش از او در ۱۸۲۲م فریزر از آن با تزیین غنی

گچ بری با نقوش گیاهی و آیات قرآنی با تاریخ ۶۹۹ق یاد می‌کند و می‌افزاید: مسجد دارای گنبدی است که در بخشهایی ترک خورده، و بر روی مسجد و بر بخشی از گنبد کتیبه‌هایی وجود دارد که بیانگر ساخت مسجد به دست سنقر بیک و به دستور محمد خدا بنده شاه ایران و توران است (ص 336). ۳۶ سال بعد خانیکوف مسجد را با گچبریهای نفیس و ظریف، کتیبه‌ای به خط کوفی بر گرد گنبد که بخش اعظم آن از میان رفته، و کتیبه‌ای نسبتاً سالم زیر این گنبد، و محراب مشاهده کرده، و «عمل محمد فرزند احمد» و تاریخ ۶۶۰ را روی محراب خوانده است (ص ۹۱-۹۲).

طی پژوهشهای باستان شناختی و عملیات مرمتی دهۀ ۵۰ سدۀ ۱۴ش شالودۀ مسجد اولیه، و بخشهای وسعت یافتۀ آن که شرح آنها از سهلجی و صاحب *دستور الجمهور* در دست است، زیر کف کنونی مسجد مردانه کشف شد (*ایرانیکا*، IV/179، تصویر 18)، و در پی آن در دهۀ بعد چهرۀ بازپیرایی شدۀ مسجد سلجوقی در زمان اولجایتو، و به تعبیری آنچه را فریزر و خانیکوف توصیف کرده بودند، آشکار شد، شامل سکنج شمال غربی گنبد فرو ریخته، نشانه‌های گچ‌بری در بخش زیرین سکنج، و بخش اعظم کتیبۀ باشکوهی به درازای ۱۸/۲۲ متر به قلم ثلث حاوی آیه‌های ۱ تا ۶ سورۀ فتح، با تاریخ ۶۹۹ق بر زمینه‌ای از نقوش گیاهی که زیر کتیبۀ نستعلیق قاجاریه در بخش فوقانی دیوار قرار داشت. آیۀ ۲ تا اواخر آیۀ ۳ که بر دیواری در ضلع شرقی قرار داشته، به هنگام تعمیرات در دورۀ قاجاریه از میان رفته است. بخشهایی از محراب دورۀ سلجوقی نیز طی این پژوهشها به دست آمد (عدل، همان، ۱۷۵- ۱۷۶؛ *ایرانیکا*، همانجا؛ مخلصی، شکلهای ۱۲ و ۱۳؛ زارعی، مجموعه، ۳۱۰).

مسجد زنانه: این مسجد که در غرب و عمود بر مسجد مردانه واقع است، ظاهراً در آغاز سدۀ ۸ق بنیان یافته است. بنای آن به شکل شبستان طویل و باریکی با پوشش طاق و تویزه است. دو تویزه با تزیین گچ بری مشابه مسجد مردانه در میانۀ طول شبستان در فواصل معینی بر طاق قرار دارد. پیرنیا این طاق و تویزه را کهن‌ترین نمونه در دورۀ اسلامی می‌داند و معتقد است این بنا روی ویرانۀ بنای قدیم‌تری بازسازی شده است (ص ۹۹؛ نیز نک: مخلصی، ۲۲۵؛ زارعی، همان، ۱۰۷). این مسجد با درگاهی در ضلع شرقی به مسجد مردانه راه می‌یابد و با یک ورودی در ضلع شمالی با واحدهای دیگر ارتباط پیدا می‌کند (پوپ، «معماری»، 1081، تصویر 388). محراب به شکل یک قاب مربع مستطیل ۱۰۰×۷۰ سانتی‌متر با سطحی عاری از تزیین، در مرکز تزیینات گچ‌بری دیوار جنوبی قرار دارد، اما حاشیۀ آن با کتیبه‌ای به خط کوفی تزیین شده است و دو طاق نمای گچ بری شده در دو سوی آن قرار دارند و فاصلۀ میان قاب و دو طاق نما را نقوش گچ بری پر کرده‌اند (زارعی، همان، ۱۰۸، ۱۱۳).

مناره: تک منارۀ متصل به گوشۀ جنوب شرقی مسجد مردانه، متعلق به مسجد سلجوقی، و شاهکار مناره‌های این دوره است. میلۀ مدور آن از روی پایه‌ای مربع برافراشته شده است، و به تدریج از قطر آن کاسته می‌شود. ارتفاع آن ۱۷/۳۰ متر است که امروزه بخشی از آن در خاک پنهان است. مدخل ورودی منار در صحن مسجد قرار دارد و پلکانهای مناره مارپیچی است و سوراخهایی در بدنه تعبیه شده است که نور داخل را تأمین می‌کنند (اعتماد السلطنه، همان، ۷۳/۱؛ عدل، «نگاهی»، ۹۵؛ مخلصی، ۲۲۲). در حال حاضر، بخش پایین مناره در میان دیوارهای مسجد امام زاده محمد و مسجد بایزید محصور است. نمای میلۀ مناره در پایین رگ‌چین است و پس از آن به ۷بخش تقسیم شده است. پایین‌ترین بخش دارای آجرچینی خفتۀ ساده است که به دقت درهم کلاف شده، بخش بالای آن آجرچینی خفته و راسته لوزیهای به هم پیوسته‌ای را ایجاد کرده است و نوار کتیبۀ کوفی حاوی آیاتی از *قرآن* بر بالای آن جای دارد. در بخش بالاتر نوارهای آجری برآمده لوزیهای پیوسته‌ای را تشکیل داده که در میان هر یک چلیپایی شکل گرفته است. ۳ بخش بالا باریک تر و با پهنای تقریباً یکسان، و تزیینی متفاوت است، دو نوار با تزیین گوناگون ردیف گلهای شیوه یافته در پایین و بالا، نوار کتیبۀ کوفی با آیاتی از کلام الله را محدود کرده‌اند (جکسن، 198, 199؛ عدل، همانجا، شکل ۱). به یک تعبیر، نقوش زیرین نوار که نماد عروج معنوی بایزید انگاشته شده، شامل ردیف نقوش شیوه یافتۀ عقابی با بالهای گشوده میان دو درخت زندگی است (*ایرانیکا*، IV/180؛ برای بیان رمزآمیز بایزید دربارۀ تشبیه خود به مرغ، نک: روزبهان بقلی، ۸۰-۸۱).

تاج با شکوه مناره بر فراز آخرین نوار آغاز می‌شود، مقرنسها و تاس و نیم تاسها به ترتیب بزرگ‌تر شده، و تاج مناره را با تزیین بسیار زیبای آجرهای تراش کوچک و ظریف بر تاس و نیم تاسها تشکیل داده‌اند که در نوع خود بی‌نظیر است (زارعی، همان، ۲۵۱).

مسجد جنب امامزاده محمد: این مسجد متصل به مسجد بایزید و در جبهۀ شمالی آن واقع است. فضای مسجد مستطیل شکل، و اضلاع آن نامنظم است و دارای پوشش طاق قوسی و دو ورودی است، یکی در غرب که به هشتی مربع شکلی باز می‌شود و از آنجا به مسجد زنانه راه می‌یابد، و دیگری در انتهای شمال شرقی بنا، به رواق امام زاده محمد (ایوان جنوبی) منتهی می‌شود. احتمالاً این فضا در اصل رواق یا حیاط مسجد بایزید بوده است. تاریخ بنای آن مشخص نیست. عدل تاریخ طاق قوسی آن را بین سده‌های ۱۰ تا ۱۳ق تعیین کرده است (نک: *ایرانیکا*، همانجا؛ نیز زارعی، همان، ۱۴۴).

بقعۀ امام زاده محمد: این بقعه پیوسته به مسجد یاد شده و در شمال آن قرار دارد و منسوب به پسر امام جعفر صادق(ع) است (برای تردید دربارۀ این انتساب، نک: اعتماد السلطنه، ۷۰/۱-۷۱). بنیان بقعه به سالهای آغازین سدۀ ۸ق همزمان با دیگر ساخت و سازها و تغییراتی که اولجایتو در مجموعه به انجام رساند، باز می‌گردد (نک: ابن خرقانی، ۱۳۱). کتیبۀ سنگی نصب شده بر ورودی امام زاده به خط ثلث حاکی از تعمیرات بنا در ۹۶۸ق است: «به شرف توفیق تعمیر مزار فایض الانوار

امام زاده محمد مشرف شدیم. بندهٔ کمترین درگاه شاه عالم پناه امیر غیب استاجلو ۹۶۸» (مخلصی، ۲۲۶؛ زارعی، مجموعه، ۱۶۱).

اتاق حرم ۴/۵ × ۴/۵ متر است، در هر ضلع درگاهی تعبیه شده، و حرم از طریق درگاههای شرقی، غربی و جنوبی با واحدهای کناری ارتباط می‌یابد. بر درگاه شمالی پنجره‌ای نور داخل را تأمین می‌کند. ازارهٔ حرم را کاشیهای فیروزه‌ای و لاجوردی با حاشیه‌ای از کاشیهای منقوش به گل و برگ پوشانده‌اند. از بالای آن، دیوار و سقف گنبدی به زیبایی با طرحهای اسلیمی، ترنج، گل و برگ نقاشی رنگین شده است. افزون بر این، کتیبه‌ای به قلم ثلث به رنگ طلایی بر زمینهٔ لاجوردی حاوی آیات ۱ تا ۶ از سورهٔ انسان، و آیهٔ ۲۵۵ و بخشی از آیهٔ ۲۵۶ سورهٔ بقره بر بخش فوقانی دیوار قرار دارد. تربت امام زاده در شمال شرق اتاق حرم، به شکل مکعب مستطیل به بلندی ۷۵سانتی‌متر واقع شده است. تلفیقی از کاشی و آجر، و کتیبه‌ای به خط ثلث اولیه به صورت برجسته از کاشی فیروزه‌ای به مضمون «بسمله، هذا قبر السید محمد بن جعفر الصادق رضوان الله تعالیٰ» پوشش مزار را آراسته است.

گنبد امام زاده از گونهٔ گنبدهای رک (مخروطی) است با پوششی از کاشی فیروزه‌ای و گریو استوانه‌ای بلند که با آجرهای لعابدار فیروزه‌ای و سیاه تزیین شده که در حال حاضر بخش اعظم تزیینات فرو ریخته است (مخلصی، همانجا؛ زارعی، همان، ۱۵۹-۱۶۴).

ابن بطوطه در سدهٔ ۸ق که پس از بنای بقعه در زاویهٔ بایزید اقامت کرده است، دانسته نیست که چرا مزار بایزید و امام زاده محمد را زیر یک گنبد یاد کرده است (ص ۳۹۰).

ایوان امام زاده محمد (ایوان جنوبی): این ایوان چهار گوش که در غرب امام زاده واقع شده است، به شربت خانه در شرق آن و مسجد جنب امام زاده نیز راه دارد. نقشهٔ سر در ایوان طاق تیزه‌دار با نیم گنبد و مقرنسهای گچی، به ارتفاع ۷/۵ متر است. تزیینات نمای ایوان آجرهای لعابدار نقش برجسته بوده است که اکنون تنها آثار لعاب بر آنها دیده می‌شود. این تزیینات روی پشت بغلهای بالای قوس به‌شیوه‌ای چشم‌گیر اجرا شده‌اند. سقف نیم گنبد، متشکل از دوگوشوار و مقرنسهای گچی است و مقرنسها دارای تزیین نقاشی به شکل ستاره است. بخش بالای درگاه ورودی به مسجد جنب امام زاده با گره سازی آراسته شده، و پشت بغلهای گچ بری آن قابل مقایسه با تزیینات گچ بری و سفالی ایوانهای شرقی و غربی است. بر بدنهٔ درونی ایوان کتیبه‌ای به خط ثلث حاوی آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره گچ بری شده است که از ابتدای ضلع غربی ایوان آغاز می‌شود و بر اضلاع جنوبی و شرقی ادامه می‌یابد و ردیفی از مقرنسهای سادهٔ بالای کتیبه، زیر سقف را آذین می‌کند (مخلصی، ۲۲۶؛ زارعی، همان، ۱۶۴-۱۶۶، ۳۲۵؛ *ایرانیکا*، IV/179).

شربت خانه: این بنا واقع در شرق ایوان جنوبی، مربع شکل (۴×۴متر) و با پوشش گنبدی کم خیز است، اما گویا کاربری اصلی آن آرامگاه بوده است (عدل، اظهارنظر شفاهی؛ قس: زارعی، همان، ۲۹۲-۲۹۳).

آرامگاه علاءالدین محمد: این آرامگاه بقایای بنایی مربع شکل، در شرق شربت خانه و متصل به ایوان شرقی است که در ۱۳۶۵ش کشف، مرمت و هویت آن مشخص شد. این بنا متعلق به آخرین شاهزادهٔ غوری، علاء الدین محمد است که حدود سال ۶۱۲ق این آرامگاه را نزدیک محل خاک سپاری بایزید برای خود ساخته بود (*ایرانیکا*، همانجا).

مسجد بالاسر (آرامگاه گمنام): بنایی آرامگاهی در غرب امام زاده محمد و بازمانده از دورهٔ سلجوقی است. از آنجایی که امروزه کاربری مسجد یافته است، «مسجد بالاسر» نامیده می‌شود؛ برخی نیز از آن با نام «سردابه» یاد کرده‌اند (همانجا؛ زارعی، همان، ۱۴۸-۱۴۹؛ مخلصی، ۲۲۱-۲۲۲، شکل ۶). بنایی است مربع شکل، ساخته شده با مصالح آجر و گچ و خاک رس که شیوهٔ آجرچینی و اندازهٔ آجرهای آن مشابه مسجد بایزید است. در هر ضلع دارای طاق نمایی عمیق با قوس تیزه دار با عمق ۱ متر است. نقشهٔ مربع با سکنجهای کوچک به دایره تبدیل، و پایهٔ گنبد مدور کم خیزی ساخته شده است. بنا دارای ایوان نسبتاً بلندی با قوس تیزه دار در ضلع شرقی است که امروزه بـا فاصلهٔ اندکی که بـا امام زاده محمد دارد، در بعضی بخشها کاملاً به بخشهایی از دیوار بنای کناری متصل و پنهان شده است. در طرفین ایوان دو طاق نمای عمیق دیده می‌شود که بر میان یکی از آنها کتیبه‌ای حاوی آیهٔ ۱ از سورهٔ فتح به خط ثلث بر زمینهٔ سیاه گچ بری شده است. آرامگاه دارای سردابه‌ای با پوشش گنبد کم خیزی بر روی چهار گوشوار است.

فضای داخلی آرامگاه تزییناتی از دورهٔ قاجاریه را در بردارد: زیر گنبد را ترنجهایی آراسته‌اند که بر هر یک کتیبه‌ای به خط نستعلیق حاوی سورهٔ توحید نقش بسته است. ترنجهایی کوچک‌تر با نامهای «الله، محمد، علی، حسن، حسین، فاطمه» در حد فاصل ترنجهای بزرگ‌تر قرار دارد. کتیبهٔ زیر پاکار گنبد نیز به خط نستعلیق است. بخش نخست آن شامل آیه‌های ۱۷ تا ۱۹ سورهٔ توبه است، و در بخش پایانی پس از ذکر نام والی بسطام، میرزا الله وردی، پسر فتحعلی شاه قاجار، و آقامحمد خازن بانی مسجد مجاور امام زاده محمد، از شیخ قاسم بایزیدی که به این مهم پرداخته، نام برده شده، و رقم و تاریخ کتیبه نیز در انتها آمده است: «حرره میرزا محمد بیک فیروز کوهی من شهور سنة اثنین و اربعین و مائتین بعدالف» (زارعی، همان، ۱۴۸-۱۵۲، ۳۳۱-۳۳۲؛ نیز نک: مخلصی، ۲۲۱، که از آن با عنوان مسجد جنب بقعهٔ امام زاده محمد یاد کرده است).

صومعه: ایـن بنا در ضلع غربـی صحن، برابر مزار بایزید واقع است (*ایرانیکا، همانجا*). بایزید پیش از اقامت در محلهٔ وافدان، هنگامی که به آنجا رفت و آمد می‌کرد، صومعه‌ای برای خود ساخت، و چون در آن محله ساکن شد، در همان صومعه اقامت کرد (سهلجی، ۶۳). صومعهٔ بایزید شامل دو اتاق کوچک متصل به هم است. اتاق اول ۲/۵۵×۱/۶۵×۲/۰۵متر، و اتاق دوم ۲/۱۰×۱/۸۵×۲/۶۰ متر است و درگاهی با بلندی ۱/۲۵متر و پهنای ۹۰سانتی‌متر آنها را به هم ارتباط می‌دهد. اتاق اول طاقی ضربی دارد و اتاق دوم را گنبدی کم خیز پوشش

داده است. در هر دو اتاق محرابی در ضلع جنوبی قرار دارد. بنابر کتیبهٔ اتاق اول همزمان با مرمت بناهای کهن مجموعه، مرمت و تزیین صومعه به دست محمد بن حسین و برادرش حاجی به انجام رسیده است. مجموعه‌ای از گچ‌بریهای بسیار نفیس و ظریف با نقوش هندسی و گیاهی همراه با کتیبه‌ها، سقف و دیوارهای هر دو اتاق را آذین کرده‌اند (زارعی، «معماران»، ۴۷۲-۴۷۳، مجموعه، ۲۸۱ بب).

محراب گچ بری اتاق اول بیش از هر چیز در صومعه چشم گیر است. دو حاشیه با نقوش به ترتیب اسلیمی و هندسی کتیبهٔ دور محراب را قاب کرده‌اند. کتیبه به قلم ثلث، حاوی آیه‌های ۱۱۴ و ۱۱۵ از سورهٔ هود است و بر قوس پیشانی آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره نقش بسته است. لچکیها و داخل طاق محراب گچ‌بری مشبک شده، و بر بالای محراب اسلیمیهای درشت درون یک قاب جای گرفته اند (همان، ۲۸۲، ۳۴۵).

در زیر پایهٔ طاق ضربی، کتیبه‌ای جبهه‌های جنوبی، شرقی و شمالی را فرا گرفته که شامل القاب و مناقب بایزید و جملاتی از اوست (همان، ۳۱۵).

در ضلع شمالی بر پیشانی درگاهی که پنجره در آن تعبیه شده، کتیبه‌ای به قلم ثلث حاوی نام استاد کاران قرار دارد: «عمل محمد بن الحسین الدامغانی و اخوه حاجی غفرالله لهما و لوالدیهما و لجمیع المؤمنین و المؤمنات» (همو، «معماران»، شکل ۸).

کتیبه‌ای دیگر به همان قلم، حاوی تاریخ بنا بالای درگاه بین دو اتاق (مربوط به مرمت و تزیینات بنا در سدهٔ ۸ ق) جلب نظر می‌کند: «امر بعمارة هذه الصومعة الشریفة المبارکة الکریمة افخم الکفاة... فی سنة اثنی و سبعمائة» (اعتماد السلطنه، ۶۹/۱؛ قس: زارعی، مجموعه، همانجا). همچنین در میان نقوش گچ‌بری شده، کلمهٔ «الله» در بالای سر در، «محمد» بر ضلع شرقی، و «محمد رسول الله» بر ضلع غربی به شیوه‌ای استادانه نقش شده‌اند (همان، ۲۸۴).

اتاق دوم دارای گچ‌بری نفیس استادانه‌ای بر سطح زیر سقف گنبد است که در مرکز سقف دایره‌ای با نقش یک گل با ۶ گلبرگ در میان و اشکال هندسی با نقوش گلهای شیوه یافته بر سطح آنها در اطراف گل ۶ پر و ۴ دایره در پیرامون نقش مرکزی قرار دارند. بر حاشیهٔ یکی از آنها کتیبه‌ای به خط ثلث نقش بسته است. در زیر پایهٔ گنبد نیز کتیبه‌ای به ثلث حاوی آیهٔ ۲۵۵ از سورهٔ بقره، ۳ ضلع شمالی، شرقی و غربی را فراگرفته است (همان، ۲۸۵، ۳۱۶).

محراب دودزده، اما زیبایی در ضلع جنوبی قرار دارد، با حاشیه‌ای با نوشته کوفی در اطراف که به سبب دود گرفتگی تنها «بسم الله الرحمن الرحیم» از متن آن خوانده می‌شود. حاشیهٔ دوم محراب به قلم ثلث، حاوی آیه‌های ۷۸ و ۷۹ از سورهٔ اسراء است. بر طاق جناقی محراب نیز کتیبه‌ای کوفی دیده می‌شود که آسیب فراوان دیده، بخشهای آغازین آن کاملاً از میان رفته، و با گچ پوشش شده است. در قاب مستطیل شکل بالای محراب کتیبهٔ کوفی جای دارد، شامل آیهٔ ۱۸ از سورهٔ جن (همان، ۳۰۳-۳۰۴، ۳۴۰).

گنبد غازان خان (بسطام میرزا): بنای منفردی واقع در گوشهٔ شمال غربی مجموعه است. تا چندی پیش بسطام میرزا بانی آن پنداشته می‌شد، و اکنون برآنند غازان خان آن را پی‌افکنده است. نقشه و منظر عمومی آن همانند بقعهٔ امام زاده محمد است و بنیان آن نیز همچون امامزاده به اواخر سدهٔ ۷ و اوایل سدهٔ ۸ق باز می‌گردد (*ایرانیکا*، همانجا).

بنا شامل اتاقی مربع شکل (۷/۵×۷/۵متر) است. محراب ساخته شده از آجر، با طاق تیزه‌دار عاری از تزیین، در ضلع جنوبی به صورت برآمده قرار دارد. در ۳ ضلع دیگر طاق‌نماهای عمیقی تعبیه شده، و در دو سوی هر یک طاقچه‌هایی با قوس جناغی جای دارند. برای تبدیل نقشهٔ مربع به دایره با ۴ سکنج بر روی کنجها طرح ۸ ضلعی و سپس دایره ایجاد شده است.

در نمای خارجی، طاق‌نماها بر اضلاع شمالی و شرقی ایجاد سایه و روشن کرده، و نیز آجر چینی بخش فوقانی، بنا را از یک‌نواختی درآورده است. ورودی بقعه به شکل ایوانی نسبتاً بلند با طاق تیزه‌دار در ضلع جنوبی واقع شده، و دارای سقف نیم گنبد، با مقرنسهای آجری و اندود گچ است. آجر چینی سراسر بنا به صورت جفت جفت است و فواصل آنها با بندکشی گچی با شکل ضربدر پر شده است. بر فراز بناگنبدی رک با پوششی از کاشیهای آبی رنگ بر گریوی استوانه‌ای وجود دارد. بقعه دارای سردابه‌ای است که ورودی آن خارج از بنا در ضلع شرقی قرار دارد. نقشهٔ سردابه مربع است و گنبدی کم خیز بر چهار سکنج آن را می‌پوشاند (زارعی، مجموعه، ۱۸۹-۱۹۳).

مدرسهٔ شاهرخیه: در جبههٔ جنوب شرقی مسجد بایزید بنای آجری دو طبقهٔ وسیعی واقع است که مدرسهٔ شاهرخیه نامیده می‌شود. وجه تسمیهٔ این نام به شاهرخ تیموری بانی آن باز می‌گردد (پوپ، «معماری»، 1082؛ *ایرانیکا*، IV/180). بنایی با دو ایوان و صحن تقریباً مربع شکل (۱۹/۵×۱۸/۵ متر) است. ایوانها در شمال و جنوب صحن قرار دارند (مخلصی، ۲۴۱-۲۴۲؛ زارعی، همان، ۲۳۲). در گوشهٔ شمال غربی آن مسجدی به همین نام واقع است که جزئی از بنای مدرسه محسوب می‌شود. ورودی مسجد در ضلع شمالی، و محراب گچی ساده‌ای بر ضلع جنوبی آن قرار دارد. در زیر پایهٔ گنبد کتیبه‌ای گچ‌بری شده از دورهٔ قاجاریه به خط ثلث بر زمینهٔ اسلیمی و گل و برگ، حاوی آیهٔ ۲۵۵ از سورهٔ بقره، گرداگرد دیوار نقش بسته است و در پایان نام مرمت کنندهٔ بنا و تاریخ تعمیرات آمده است: «... به شرف توفیق تعمیر مسجد مشرف شد حاجی حسن خلف محمد طاهر بسطامی... ۱۲۵۵» (همان، ۲۳۶).

مسجد جامع و برج کاشانه: در ۷۵متری جنوب مجموعهٔ بایزید، مسجد جامع و برج کاشانه در کنار هم قرار دارند:

مسجد جامع: در حال حاضر این مسجد شامل سردر ورودی، صحن مرکزی و ۳ شبستان در جبهه‌های شرقی، غربی و شمالی است.

کهن ترین نشان از جامع شهر به دوران زندگی بایزید باز می‌گردد:

«... بایزید روز جمعه‌ای پس از باران برای نماز به مسجد جامع می‌رفت...» (سهلجی، ۹۳). مقدسی نیز در سدهٔ ۴ق بنای جامع بسطام را با شکوه چون دژی در میان بازارها وصف می‌کند (ص ۲۷۲-۲۷۳). از آن جامعی که بایزید در آن نماز می‌گزارد، اثری بر جای نیست، و از جامعی که مقدسی یاد می‌کند، جز چند پایه ستون که طی مرمتهای ۱۳۵۵ش در زیر کف کنونی مسجد آشکار شد، آگاهی بیشتری در دست نیست. چشم‌گیرترین بخشهای مسجد که امروز بر پاست، تاریخ دورهٔ ایلخانی را دارد (*ایرانیکا*، IV/179).

چنین می‌نماید که زیبایی و ابهت برج کاشانه، مسجد جامع را تحت‌الشعاع قرارداده است و محققان شگفت‌زده بیشتر به آن پرداخته‌اند. در این میان، فریزر جامع را بنای آجری ساده‌ای دیده (ص 340)، و خانیکوف تنها از آن نام برده است (ص ۹۲). اعتماد السلطنه مسجدجامع را از جمله بناهای عتیق بسطام ذکر کرده، و به شرح مختصر آن پرداخته است (۷۹/۱).

پوپ ضمن تحسین و وصف تزیینات گچ‌بری مسجد، آن را بنای تغییر شکل یافته‌ای می‌داند که به سختی ارزش تلاش یا صرف هزینه‌ای را می‌تواند داشته باشد (همان، 1085-1084). ویلبر جامع بسطام را از مسجدهایی که دارای غالب عناصر نقشهٔ کلی مسجد ایرانی هستند، برشمرده، و شرح مختصری از آن داده است (ص 127). در ۳ دههٔ اخیر مخلصی به وصف آن پرداخته (ص ۲۳۴-۲۴۰)، و بررسی مفصل بنا از زارعی در دست است (مجموعه، ۱۱۵-۱۴۱).

مسجد دارای صحن تقریباً مربع شکل (۱۸/۵×۱۷متر)، با دوشبستان در جبهه‌های شرقی و شمالی، با پوشش طاق و تویزه، عاری از هر گونه تزیینی در آنهاست. شبستان شرقی وسیع تر است و بر دیوار ضلع جنوبی آن محرابی ساده به شکل طاق‌نمایی عمیق قرار دارد. ورودی برج کاشانه در کنار این محراب واقع است. در ضلع غربی تا چندی پیش ایوانی قرار داشت که اخیراً همانند شبستان شمالی بازسازی شده است (مخلصی، ۲۳۴-۲۳۷؛ زارعی، همان، ۱۲۵-۱۲۸؛ نیز نک: اعتماد السلطنه، همانجا).

ضلع جنوبی دارای ایوانی با ۳ دهانه است: دهانهٔ مرکزی بلندتر، و محراب گچ‌بری نفیسی بر دیوار آن قرار دارد. ۳ دهانهٔ ایوان از طریق درگاههایی با طاقهای دالبری تیزه‌داری که از ویژگیهای این دوره است، به هم راه می‌یابند (ویلبر، همانجا). سراسر ایوان و درگاهها با گچ‌بریهای خوش آیندی با بافتی متراکم، اما کاملاً مشخص پوشش شده است. محراب با شکوه آن با حاشیه‌های متعدد کتیبه‌دار و قابهای متناوب، با نقش مجموعه‌ای از اسلیمیهای درهم پیچیده، با طرحهای مشخص و متمایزی طراحی شده‌اند. در اینجا مهارت و ذهن خلاق محمد بن حسین کاملاً با درکی معمارانه درآمیخته است (پوپ، همان، 1084ff.).

حاشیه‌ای پهن با کتیبه‌ای به خط کوفی گره دار بر پیرامون محراب، حاوی آیه‌های ۱ تا اواسط ۴ از سورهٔ فتح است. حاشیهٔ دوم با پهنای کمتر شامل کتیبه‌ای به قلم ثلث است، حاوی آیه‌های ۱۸ تا اواخر ۱۹ از سورهٔ توبه، و بر حاشیهٔ قوس پیشانی محراب آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ هود به قلم ثلث نقش بسته است. عبارت «لا اله الا الله محمد رسول الله» بر قابی مستطیل، در حد فاصل دو ستون نمای محراب به قلم ثلث نوشته شده است و در پایین آن عبارت «علی بن ابی طالب ولی الله» را در دوره‌های بعد به آن افزوده‌اند. همچنین کتیبه‌ای به قلم ثلث بر فراز درگاههای دو سوی محراب و بالای محراب، حاوی آیه‌های ۹ و ۱۰ از سورهٔ جمعه قرار دارد («بررسی...[1]»، تصویرهای 395 ,392؛ زارعی، همان، ۳۱۹). بر پیشانی درگاههای ارتباطی دو سوی دهانهٔ مرکزی نام بانی و تاریخ بنا در دو قاب مستطیل نوشته شده، و آغاز آن بر درگاه شرقی است و تا درگاه غربی ادامه می‌یابد: «امر هذه العمارة الشریفة الذی هو متولیاً لهذه البقعة المنیفة باذن الواقفین مدالله ظلهم و تقبل منهم، الفقیر الی الله الغنی ابویزید بن محمد البایزیدی غفرالله له و لوالدیه و للمؤمنین والمؤمنات فی شهور سنة ستة و سبعمائة» («بررسی»، تصویر 395؛ حقیقت، ۳۴۱).

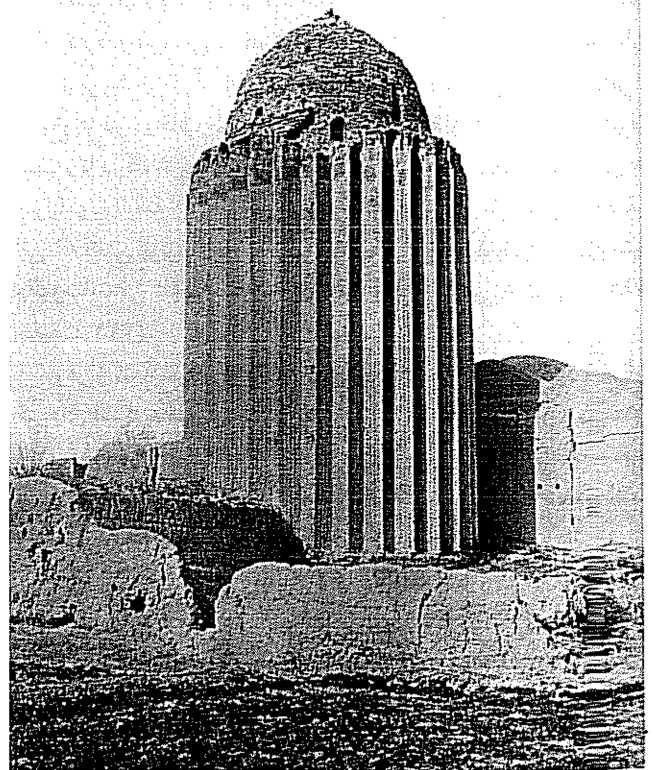
برفراز کتیبهٔ سراسری بالای محراب در پایین سقف نیم گنبد ایوان، کتیبه‌ای است به قلم ثلث بیانگر تعمیرات دورهٔ فتحعلی شاه، به دستور اللهوردی میرزا در ۱۲۴۲ق؛ و بر دو سوی آن، بر دو ترنج «الله محمد علی» و «حسن حسین و فاطمه» به قلم نستعلیق نوشته شده است (مخلصی، ۲۳۹-۲۴۰).

برج کاشانه: این برج بیانگر یک سنت محکم و گیرای معماری برج مقبره‌ها به قدمت میل گنبد قابوس (۳۹۷ق) است (دیتس، 926؛ پوپ، «معماری»، 1084). برج کاشانه‌از آجر ساخته شده، و روی پایه‌ای حدود ۱/۸ متر به ارتفاع ۱۳/۵۸متر استوار است. نقشهٔ داخلی برج ۱۰ ترک، و شکل خارجی آن ستاره‌ای ۲۵ دندانه است (هیلنبراند، 245، نیز تصویرهای 85 ,84). برج دارای گنبد دو پوش بوده که پوستهٔ نیم کروی داخلی آن هنوز باقی است. پوشش خارجی آن فرو ریخته است، اما با مقایسه با دیگر برجهای همسان آن، می‌باید گنبدی رک بوده باشد (همو، 246؛ مخلصی، ۲۴۱).

رأس دندانه‌ها بر گرداگرد سطح پایه قرار گرفته، و در بالا در سطح قرنیز به کمک قوسی به یکدیگر پیوسته‌اند. تاج برآمدهٔ قوس نیز عمود بر محل پیوند دندانه‌هاست (هیلنبراند، 245). در پایین قرنیز دو نوار کتیبهٔ کوفی گره‌دار بی‌لعاب، بر زمینهٔ گچ‌بری و کاشیهای آبی روشن پراکنده قرار دارد. کتیبهٔ کوفی شاهکار مهارت خوش‌نویسی است و بی‌تردید یکی از زیباترین خطوط کوفی گره‌دار دورهٔ ایلخانی است (بلر، 263). نوار ردیف بالا حاوی آیه‌های ۱ تا ۷ از سورهٔ فتح است و در پایان آن رقم هنرمند آمده است: «عمل محمد بن الحسین الدامغانی غفرالله له و لوالدیه و لجمیع المؤمنین». نوار پایین کتیبه‌ای شامل نام بانی، صاحب آرامگاه، نام هنرمند، و تاریخ است: «امر ببناء هذه القبة المبارکة العالیة

1. *A Survey...*

الشریفة السلطان المعظم شاهنشاه الاعظم مالک رقاب فی [افتادگی] الامـم حافظ بلاد الله ناصر عبادالله المؤید بنصرالله غیاث الدنیا والدین رکن الاسلام و المسلمین قامع العداة و المتمردین ظل الله فی العالمیـن سلطان ارض الشرق و الصیـن ملک عباد الخافقیـن المخصوص بعنایة رب العالمین خدابنده محمدخان بن خان اعزالله فی [افتادگی] انصاره و خلد الله ملکه و [؟] کید حساده و عـدوه لاجل ولده قترةعتبة [؟]سـالا


برج کاشانه

[افتـدگی] لة الخانیة الطفل السعید الشهید یوما سال [؟] سلطان محمد تغمده الله بغفرانه و یدخله بحبوحة جنانه فی شهر الله الاصم رجب عم [افتـدگی] ثمنة و سبعمائة عمل حسین‌بن ابی‌طالب المهندس‌الدامغانی» (همـو، 267-266).

ورودی برج که در شبستان شرقی مسجد واقع شده، به شکل دالانی با طـاق نیم گنبد و مقرنسهای گچی است که برج و مسجد را یکپارچه ساخته است. در میان یکی از مقرنسها کتیبه‌ای به قلم ثلث حاوی نام هنرمند است: «عمل محمد بن احمد سمنانی...» (هیلنبراند، 249، تصویر 94؛ زارعی، مجموعه، ۲۰۹). لوحی که کتیبه‌ای نقاشی شده بر آن نقش است، حاوی «... لااله الاالله محمد رسول الله...» است، و متقدم‌ترین تاریخ (۷۰۰ق) را که همواره برای برج بازگو شده، در بر ندارد (برای نمونه، نک: فریزر، 340؛ پوپ، همان، 1083؛ ویلبر، همانجا). دیوارهای دوسوی دالان ورودی دارای تزیینات گچ‌بری همراه با کتیبه است که از جمله آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره، و حدیثی نبوی بر آن دیده می‌شود (اعتمادالسلطنه، همانجا). در تمام برج آرامگاههای کهن‌تر ورودی تنها محل تزیینات است، بنابراین، الحاق ورودی برج بسطام به مسجد جامع تا اندازه‌ای غیرمنتظره است (هیلنبراند، همانجا). در فاصلهٔ این دالان و فضای داخلی، دالانی به ضخامت دیوار برج قرار دارد. پلکان برج به صورت مارپیچ در ضخامت این دیوار ساخته شده است (مخلصی، ۲۴۰).

در فضای داخل برج، بر هر ضلع ۳ طاق‌نما با قوس دالبری، به بلندای تقریباً ۴ متر، به پهنای تمام ضلع، و عمق ۶/۵ سانتی‌متر بخش اعظم ارتفاع را پر کرده‌اند، و دو قاب مستطیل افقی بر بالای هر یک جای دارد. قرنیز ۱۰ ضلعی سادهٔ پیش آمده‌ای، بدنهٔ اصلی را بسته، و پایهٔ گنبد را تشکیل داده است (هیلنبراند، 251). برج دارای سردابه‌ای با سقف نیم کروی است که ورودی آن به شکل مستطیل در میان برج قرار دارد (اعتمادالسلطنه، همانجا). اعتبار این برج به سبب معمار سازندهٔ آن، محمد بن حسین دامغانی است که همزمان در نقش معمار، خوش‌نویس، گچ‌بر، و در مقام سرپرست ظاهر شده است. وی سنت معماری را با ظرافت، اصالت و نوآوری در کمال تعادل جان بخشیده است (هیلنبراند، 260).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن خرقانی، احمد، *دستورالجمهور در مناقب سلطان بایزید بسطامی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ پیرنیا، محمدکریم، «چفدها و طاقها»، *اثر*، تهران، ۱۳۷۳ش، شم‌ ۲۴؛ حقیقت، عبدالرفیع، *تاریخ قومس*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خانیکوف، ن. و.، *سفرنامه*، ترجمهٔ اقدس یغمایی و ابوالقاسم بی گناه، مشهد، ۱۳۷۵ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل الله، *تاریخ مبارک غازانی*، به‌کوشش کارل‌یان، هارتفرد، ۱۹۴۰م؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ش؛ زارعی، محمدابراهیم، *مجموعه بناهای مذهبی بسطام*، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، ۱۳۷۱ش (منتشر نشده)؛ همو، «معماران دامغانی در مجموعهٔ بسطام، دورهٔ ایلخانی»، *مجموعه مقالات دومین کنگرهٔ تاریخ معماری و شهرسازی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۳؛ سهلجی، محمد، «النور من کلمات ابی طیفور»، *شطحات الصوفیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ عدل، شهریار، «کتیبه‌ای نو یافته در بسطام و برج آرامگاهی از میان رفتهٔ حسام‌الدوله در ساری»، *اثر*، تهران، ۱۳۶۴ش، شم‌ ۱۰-۱۱؛ همو، «نگاهی به برداشتها و دیدهای شمارگانی (دیژیتالی) و فتوگرامتری شدهٔ زوزن و بسطام»، همان، ۱۳۷۷ش، شم‌ ۲۹-۳۰؛ مخلصی، محمدعلی، «شهر بسطام و مجموعهٔ تاریخی آن»، همان، ۱۳۵۹ش، شم‌ ۲-۴؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یغمایی، اقبال، *عارف نامی بایزید بسطامی*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Blair, Sh. S., «The Inscription from the Tomb Tower at Basṭām: an Analysis of Ilkhanid Epigraphy», *Art et société dans le monde iranien*, ed. C. Adle, Paris, 1982; Diez, E., «The Principles and Types», *A Survey of Persian Art*, eds. A. U. Pope and Ph. Ackerman, Tehran, 1967, vol. III; Fraser, J., *Narrative of a Journey into Khorasān*, Oxford, 1984; Godard, A., «The Architecture of the Islamic Period», *Ars Islamica*, New York, 1968, vol. VIII; id, *L'Art de l'Iran*, Paris, 1962; Herzfeld, E., «Khorasan», *Der Islam*, 1921, vol. XI; Hillenbrand, R., «The Flanged Tomb Tower at Basṭām», *Art et société dans le monde iranien*, ed. C. Adle, Paris, 1982; *Iranica*; Jackson, W., *From Constantinople to the Home of Omar Khayyam*, New York, 1911; Pope, A. U., «Islamic Architecture», *A Survey of Persian Art*, eds. A. U. Pope and Ph. Ackerman, Tehran, 1967, vol. III; id, «The Photographic Survey of Persian Islamic Architecture», *Bulletin*

of the American Institute for Persian Art and Archaeology, New York, 1934, vol. VII; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, eds. E. Combe et al., Cairo, 1949; Scarce, J., «Tile Work», *The Arts of Persia*, ed. R. W. Ferrier, Ahmadabad, 1990; *A Survey of Persian Art*, eds. A. U. Pope and Ph. Ackerman, Tehran, 1977, vol. VIII; Wilber, D. N., *The Architecture of Islamic Iran*, The Ilkhānid Period, New Jersey, 1955.
فاطمه کریمی

بِسطام بنِ قِیس، رئیس قبیلهٔ بنی شیبان، قهرمان نیم‌افسانه‌ای و شاعر جاهلی (د ح ۶۱۵م). دربارهٔ بسطام، آنچه بیش از هرچیز نظر پژوهشگر ایران‌شناس را جلب می‌کند، اینکه وی در مقام «سید» (رئیس) قبیله، با نامی ایرانی خوانده شده است.

نام بسطام به صورتهای گوناگون[1] آمده است (نک: یوستی، 371؛ نولدکه، ۱۸۷). همهٔ دانشمندان مسلمان، از معرب بودن این واژه آگاهی داشتند (ابن درید، ۳۱۰/۳، ۲: ۵۰۲؛ نیز نک: جوالیقی، ۵۶ ـ۵۷؛ خفاجی، ۳۵). جوالیقی می‌افزاید که قیس فرزند خود را به نام پادشاهی ایرانی، بسطام خواند و این لفظ خود از «اوستام» مشتق است (همانجا). کلبی موضوع را به گونه‌ای عامیانه‌تر بیان کرده، می‌گوید: قیس که در زندان کسریٰ بود، خبر تولد فرزندش را شنید. چون همان هنگام کسی، با «اِسطام» (کاردک) آهنین، آتش را تیز می‌کرد، فرزند را بسطام نامید (ص ۵۰۶؛ نیز نک: جوالیقی، ۵۷).

کلبی (ص ۴۶۸) تأکید می‌کند که او نخستین عربی است که بدین نام خوانده شده، اما شخص بسطام، در داشتن نامی فارسی، یگانه نبوده است. در این روزگار، نام قابوس (کاووس) بسیار مشهور بود، نام مُزَرِّد، احتمالاً از ریشهٔ فارسی «زراده» (زره) اخذ شده است و دختر لقیط ابن زُراره نیز دَختَنوس (دخت‌نوش) نام داشت (نک: آذرنوش، ۱۶۱ـ۱۶۲).

بسطام را که کنیه‌اش ابوصهباء، و لقبش مُتَقَمِّر بود (کسی که در شب مهتابی به شکار می‌رود و نه «برنده در قمار» که برخی پنداشته‌اند)، بیهوده به نام بزرگان ایرانی، نام‌گذاری نکرده بودند؛ پدرش قیس یکی از رؤسای قبایل شیبانی بود که اینان در نواحی جنوبی عراق (حدود بصرهٔ کنونی) مسکن داشتند و از یاریهای پادشاه ساسانی برخوردار بودند و در برابر، مانند شهریاران حیره با قبایل سرکش عرب می‌جنگیدند و مانع تجاوز آنان به مرزهای ایران می‌شدند. قیس سرانجام به خیانت متهم شد و در زندان کسریٰ درگذشت (نک: ابوالفرج، ۵۴/۲۴ـ۶۰، ۸۱؛ آذرنوش، ۱۶۱). به رغم این ماجرا، بسطام در خدمت ساسانیان باقی ماند.

جنگهای بسطام را که وی در آنها دلاوری و جوانمردی کرده، و در مقام یکی از قهرمانان عرب در عصر جاهلی در آمده است، ضمن «ایام‌العرب» (هم) باید یافت؛ نیز در خلال همین «ایام» است که اشعار بسطام و اشعاری که دربارهٔ او گفته‌اند، نقل شده است.

به گفتهٔ ابوعبید بکری، بسطام را ۴ «یوم» (وقعه) بود (۱۰۷۵/۳): یوم‌الصحراء که در آن اسیر شد، یوم قُشاوه که در آن پیروز شد، یوم‌العظالیٰ که در آن گریخت، و یوم نقا که در آن کشته شد (دربارهٔ جنگهای او، نک: EI^2، که در ترتیب جنگهای او اشتباهی به چشم می‌خورد). «ایام» بسطام در کتابهای *النقائض*، *انساب‌الاشراف*، *العقدالفرید*، *الکامل* و ... پراکنده است (نک: علی، ۳۶۷/۵، جم؛ جادالمولیٰ، ۱۹۱ به) و تقریباً همهٔ این روایات از قول ابوعبیده معمربن مثنیٰ نقل شده است، و اساس این جنگها را کشاکش میان شیبان (از بکربن وائل) با بنی یربوع (از تمیم) تشکیل می‌دهد؛ ترتیب زمانی این «ایام» همیشه روشن نیست.

۱. در نبرد «یوم قشاوه» یا «یوم نعف قشاوه» بسطام بر یربوع پیروز شد و گروهی از جمله عماره، پسر دشمن سرسختش عُتَیبه را کشت. متمم‌بن نویره قطعه‌ای در این باب سروده، و در آن به ضعف قوم خویش و جوان‌مردی بسطام اشاره کرده است (ابن اثیر، ۵۹۶/۱ـ۵۹۸).

۲. یکی از مشهورترین چهره‌های بنی تمیم، به نام آقرَع به همراه برادرش فراس (آن دو را اقرعان می‌خواندند)، به قبایل بکر حمله آورد. بسطام با یارانش آنها را شکست دادند. چهرهٔ قهرمانی بسطام در این جنگ، آنجا جلوه می‌کند که اسیری از بنی یَربوع، شعری در باب بخشندگی وی سرود (۴ بیت) و بی‌درنگ آزادشد. بیشتر شاعران آن زمان، همچون عنزی (۳ بیت) و شاعر معروف اوس بن حَجَر (۴ بیت) در باب پیروزی و دلاوری او ابیاتی سرودند (همو، ۶۰۰/۱ـ۶۰۲).

۳. مشهورترین نبرد بسطام، در یوم الغبیط رخ داد که به یوم‌الثعالب (به سبب همکاری چند قبیله به نام ثعلبه)، یوم فلج و نیز صحرا فلج معروف است. در آغاز جنگ بسطام پیروز بود و غنایم بسیاری به چنگ آورد، اما هنگامی که به قبایل بنی‌مالک هجوم آورد، ناگهان گروههای متعددی با هم متحد شدند (که نام مالک بن نویرهٔ شاعر نیز در میان سرشناسان عرب یاد شده است) و در غَبیط المَدَره برابر بسطام ایستادند. سرانجام، عتیبةبن حارث وی را «که‌نصرانی‌بود»، اسیر کرد.

بسطام پس از مدتی اسارت، آزادی خود را به بهای گران (به قول ابوعمرو بن علاء، به ۴۰۰ شتر و ۳۰ اسب و حتیٰ هودج = فَودج مادرش) بازخرید. فدیهٔ او یکی از دو مورد گران‌ترین جان خریدی بود که در عرب پرداخت شده بود، چندان که بعدها در میان امثال عرب رواج یافت (نک: میدانی، ۶۶/۲؛ زمخشری، ۲۶۳/۱). بجز این تاوان، بنا به رسم بدویان، کاکل او را نیز بریدند و از او قول گرفتند که هرگز با قبیلهٔ بنی شهاب (از بکر) نجنگد.

دربارهٔ این جنگ چند قطعهٔ کوتاه سروده شده است، از جمله عتیبه به پیروزی خود بر بسطام می‌نازد (۲ بیت) و مالک بن نویره (یا کس دیگر: ۳ بیت) از اینکه او را زنده می‌گذارند، تعجب می‌کند (ابو عبیده، ۳۱۳/۱ـ۳۱۷؛ ابن عبدربه، ۵۵/۶ـ۵۶؛ ابن اثیر، ۵۹۸/۱ـ۶۰۰).

۴. یوم‌العظالیٰ که به نامهای اعشاش، افافه، ایاد و ملیحه نیز شناخته شده است. بسطام به سرکردگی ۳۰۰ سوار، به فرمان کارگزار خسروپرویز و با تجهیزات ساسانی، به بنی یربوع حمله برد، اما شکست

1. Wistaxma, Gustaham, Gustehem, Wistahm, Wstam

خورد و به مدد مادیانش «ذات‌النسوع» از معرکه گریخت. جنگ و گریز او در این نبرد، جزو مشهورترین روایات است؛ اگرچه چهرۀ قهرمانی او را اندکی مخدوش می‌کند و عوام، در اشعاری که به همین مناسبت سروده شده، به سرافکندگی شکست، گریز ناجوانمردانه و سلاح افکندن او اشاره دارند (ابن عبدربه، ۵۱/۶ ـ ۵۵، شامل ۱۰ بیت؛ ابن اثیر، ۶۱۳/۱، شامل ۳ بیت). از آنجا که مفروق پیش‌تر در جنگ الغبیط همراه بسطام بود (نک: همو، ۵۹۸/۱) و در این جنگ کشته شد (نک: ابن عبدربه، ۵۳/۶) ما آن را اینجا قرار داده‌ایم (قس: EI²).

۵ ـ بسطام که از تعهد ۴۰۰ شتر پشیمان شده بود، به رغم وعدۀ خود، در فَیحان بر قبایل بنی‌یربوع هجوم آورد و در پی کشتن ربیع پسر عُتَیبه برآمد ـ اما کاری از پیش نبرد (نک: ابن عبدربه، ۶۷/۶).

۶ ـ در «یوم مُخَطط»، بسطام با رئیسی دیگر به نام حوفزان بر بکربن وائل حمله آورد؛ در فردوس به بنی یربوع رسیدند و در مخطط جنگ درگرفت. در این نبرد، سپاه بسطام و حوفزان درهم شکست و هر دو امیر گریختند. چون خبر به مالک بن نویره رسید، قطعه‌ای (۱۰ بیت) در آن‌باره سرود (نک: همو، ۵۶/۶ـ۵۷).

۷ ـ «یوم نقاالحسن» روز مرگ بسطام بود. وی به گروهی از بنی ضَبّه حمله آورد و هزار شتر از مالک‌بن مُنْتَفِق ربود. مالک گریخت و با سپاهی از بدویان برای مقابله با بسطام آماده شد. در اثنای جنگ، عاصم ابن خلیفه که تا آن روز این سیّد مشهور را نمی‌شناخت، به زخم نیزه او را از پا درانداخت (همو، ۶۰/۶ـ۶۲؛ ابن اثیر، ۶۱۳/۱ـ ۶۱۵؛ قس: ابن سلام، ۱۸۴/۱، که ثعلبة‌بن سعد را قاتل او خوانده است). تاریخ این حادثه را ۶۱۵م پنداشته‌اند (نک: بلاشر، «تاریخ ...[۱]»، II/254). ابن عَنَمۀ ضبی که اتفاقاً میان بنی شیبان پناه جسته بود، ۱۰ بیت در رثای او سرود ـ شمعله ۳ بیت، و محرز ضبی نیز ۳ بیت دربارۀ این جنگ سروده‌اند (ابن عبدربه، ۶۱/۶ـ۶۲؛ جاحظ، *الحیوان*، ۳۳۰/۱؛ ابن اثیر، ۶۱۵/۱ ـ ۶۱۶). ابن اثیر قطعه‌ای را که مادر بسطام در سوگ فرزند سروده (۱۱ بیت) نقل کرده است (۶۱۶/۱ـ۶۱۷). یک بیت نیز از سروده‌های عیاض اسد در *البیان و التبیین* جاحظ (۱۵/۳) در رثای او آمده است. گویند بعدها، عنتره بر گور او گذر کرد و قطعه‌ای (۷ بیت) اندوهبار در رثای یار دیرین خود سرود (نک: شیخو، ۲۶۱/۱ـ۲۶۲).

در هر حال، بسطام نیز مانند عنتره، از جمله دلاورانی است که در اسطوره‌های عرب جای گرفت؛ اما چنانکه جاحظ اشاره می‌کند (همان، ۳۴/۱)، نام این قهرمان، از سدۀ ۳ق، از خاطره‌ها محو شد، هرچند که ضرب‌المثل «أفرَس من بسطام» و «أغلیٰ فداءً من بسطام» (نک: زمخشری، ۲۶۳/۱، ۲۶۸)، همچنان در کتابهای ادب باقی بود. علاوه بر این، نوادگان او در سدۀ ۱ق زنده بودند و پای یکی از ایشان به کشمکشهای جریر و فرزدق نیز کشیده شد (نک: ابن سلام، ۳۹۶/۱ـ۳۹۷؛ شاکر، ۳۹۶/۱ـ۳۹۷). این گمنامی، نظر بلاشر را جلب کرده است («سه شاعر ...[۲]»، 234-233). وی می‌کوشد که برای این امر علتی (از جمله نابود شدن اشعار او) بیابد.

از مجموعۀ اشعار بسطام، ۳ قطعه بر جای مانده است: یکی در ۶ بیت، در ستایش عنتره (شیخو، ۲۶۲/۱)؛ دوم مدحیه‌ای در ۱۱ بیت که برای عنتره خوانده (همو، ۲۶۲/۱ـ۲۶۳)؛ و دیگری قطعه‌ای در ۴ بیت، در فخر که آمدی نقل کرده است (نک: ص ۸۴).

شیخو در پایان روایات خود تأکید می‌کند که دو قطعۀ مذکور ساختگی است و نگارندۀ داستان عنتره آنها را جعل کرده است (۲۶۳/۱؛ نیز نک: بلاشر، همان، 234).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عربی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ آمدی، حسن، *المؤتلف والمختلف* به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن درید، محمد، *جمهرة‌اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ـ۱۳۵۱ق؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمودمحمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقدالفرید*، به کوشش عبدالحمید ترحینی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم مااستعجم*، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۹۴۵ـ۱۹۵۱م؛ ابوعبیده، معمر، *النقائض*، به کوشش بوان، لیدن، ۱۹۰۸م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم و دیگران، قاهره، ۱۹۶۳م؛ جاحظ، عمرو، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶ق؛ جادالمولی، محمداحمد و دیگران، *ایام العرب فی الجاهلیة*، بیروت، دارالجیل؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش احمدمحمد شاکر، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ خفاجی، احمد، *شفاءالغلیل*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق؛ زمخشری، محمود، *المستقصی فی امثال‌العرب*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ شاکر، محمودمحمد، تعلیقات بر *طبقات فحول‌الشعراء* (نک: هم ابن‌سلام جمحی)؛ شیخو، لویس، *شعراءالنصرانیة*، بیروت، ۱۹۲۶م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ‌العرب قبل‌الاسلام*، بیروت، ۱۹۵۱ـ ۱۹۵۵م؛ کلبی، هشام، *جمهرة‌النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ میدانی، احمد، *مجمع‌الامثال*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۵م؛ نولدکه، تئودُر، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمۀ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:
Blachère, R., *Histoire de la littérature arbe*, Paris, 1964; id, « A Propos de trois poètes arabes d'époque archaïques», *Arabica*, Leiden, 1957, vol. IV; EI²; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963.

آذرتاش آذرنوش

بَسْطامی، خاندانی از شافعیان نیشابور در سده‌های ۴ـ ۶ق/۱۰ـ۱۲م که مردان و زنان نامداری در دانشهای دینی و فقه شافعی از آن برخاستند و حدود ۱۵۰ سال (صریفینی، ۵۵۸) پیشوایی مذهبی ـ اجتماعی شافعیان آن دیار را داشتند. نخستین کس از این خاندان که از او در تاریخها یاد شده، ابوسعید حسین بن محمد بن هیثم شیخ شافعیان خراسان و نیشابور است که تاریخ نگاران و صاحبان طبقات همواره نام او را در سایه و همراه فرزندش ابوعمر نخستین پیشوای برخاسته از این خاندان آورده‌اند (مثلاً نک: عبادی، ۷۶؛ سمعانی، *الانساب*، ۲۳۲/۲). افراد این خاندان را می‌توان در دو گروه موردمطالعه قرار داد: الف ـ آنان که پیشوایی مذهبی یافتند؛ ب ـ آنان که تنها به واسطۀ علم خود مشهور شدند.

الف ـ پیشوایان مذهبی خاندان:

۱. ابوعمر محمد بن حسین (د ۴۰۷ یا ۴۰۸ق/۱۰۱۷ یا ۱۰۱۸م)، که

1. *Histoire*... 2. «A Propos ...»

بیشتر با عنوان قاضی ابوعمر بسطامی از او یاد شده است (قس: صریفینی، ۸۱؛ بولیت، 118-117؛ نیز *ایرانیکا*، IV/182 : ابوعمرو). او برای اندوختن دانش به سفرهای بسیار رفت (ذهبی، سیر...، ۳۲۰/۱۷، *العبر*، ۲۱۶/۲) و در اصفهان، بغداد، بصره و اهواز از کسانی همچون احمد رَقّی، طَبَرانی، ابوبکر قَبّاب، ابن خُرَّزاد، ابوبکر ابن مالک، ابومحمد ابن ماسی و ابوحامد مرورودی حدیث شنید و فقه آموخت (عبادی، همانجا؛ خطیب، ۲۴۷/۲؛ ابن عساکر، ۲۳۶-۲۳۷).

ابوعمر زمانی که به بغداد درآمد، دانشمندی پخته و صاحب نظر شده بود و ابوحامد اسفراینی (ه م) او را بزرگ داشت (همو، ۲۳۸؛ ابن جوزی، ۱۲۳/۱۵). از آن پس، نشان او در نیشابور یافت می‌شود. وی برای مدتی به برگذاری مجلس وعظ و ذکر پرداخت؛ سپس تنها به تدریس و مناظره و افتا روی آورد (ابن قاضی شهبه، ۱۹۱/۱). کار او در نیشابور بالا گرفت و در ۳۸۸ق/۹۹۸م منصب قضای شهر به او واگذار شد (همانجا؛ اسنوی، ۲۲۴/۱). یکی از اسباب شهرت او را می‌توان ازدواج وی با دختر ابوطیّب صُعلوکی دانست که دارای خاندانی پرسابقه و پرآوازه در نیشابور بود (نک: همو، ۲۲۵/۱؛ صریفینی، ۵۵۸، ۷۲۵؛ بولیت، همانجا). افزون بر این، ابوعمر ظاهراً خود نیز از شخصیتی گیرا و خوشنام برخوردار بود و در مدت اقامتش در نیشابور دوستداران و پیروانی یافت، چنانکه منصوب شدنش به منصب قضای شهر ــ که در واقع به گونه‌ای تثبیت رسمی ریاست او بر شافعیان آن دیار به شمار می‌رفت ــ موجب شادی بسیار یاران او شد (ابن عساکر، ۲۳۷). از قاضی ابوعمر بسطامی برخی نظرات اصولی نقل شده است (مثلاً نک: عبادی، ۶۹)، اما اثری از او نام نبرده‌اند. کسان مشهوری از او حدیث نقل کرده‌اند که از آن جمله، اینان را می‌توان نام برد: حاکم نیشابوری، بیهقی، نیز ابوصالح مؤذن، محمد مُزَکّی، محمدصَرّام، یوسف همدانی، ابومحمدخَلّال، ابوسعید فرخزادی و فرزندش ابوالمعالی عمر (سمعانی، *الانساب*، نیز ذهبی، سیر، همانجاها).

۲. ابومحمد هبة‌الله (د ۴۴۰ق/۱۰۴۸م)، یکی از دو پسر قاضی ابوعمر که از ازدواج او و دختر صعلوکی به دنیا آمد (همانجا). صعلوکی او را موفق لقب داد و هر دو برادر را سخت عزیز داشت و خود به تربیتشان همت گماشت. هبة‌الله که در آغاز جوانی به جای پدر زعیم شافعیان گردید، به «امام موفق» مشهور شد (نک: بولیت، 119-118). وی افزون بر درک محضر پدر و پدربزرگ مادریش، از خفّاف و گروهی از محدثانِ هم طبقهٔ آنان حدیث شنید و ابوصالح و ابوبکر ابن ابی زکریا از او روایت کردند. هبة‌الله با اینکه در دوران زعامت خود در دیدهٔ شافعیان سخت گران قدر بود، از بزرگان و پیشوایانی چون اسفراینی و زیادی پیروی می‌کرد (صریفینی، ۷۲۵-۷۲۶؛ سبکی، ۳۵۵/۵).

۳. ابوسهل محمد بن هبة‌الله (مق ۴۵۶ق/۱۰۶۴م). او هنوز بسیار جوان بود که پدر را از دست داد و در ۱۷ سالگی به ریاست شافعیان نیشابور رسید. برای شنیدن حدیث به سفرهای گوناگون رفت و از نصرویی، ابوحسان مزکی و ابن مسرور حدیث شنید (صریفینی، ۸۱؛ اسنوی، همانجا). در دوران ریاست او ــ که همزمان با دو سلطان سلجوقی، طغرل و الب ارسلان بود ــ حوادثی روی داد که دامن او را هم گرفت. علت این امر چنانکه سبکی (۳۹۰/۳) گزارش می‌دهد، حسادت وزیر عمیدالملک کُندُری به محبوبیت ابوسهل نزد نیشابوریانِ شافعی و حنفی بود؛ در حالی که عمیدالملک خود به سفارش هبة‌الله موفق پدر ابوسهل به خدمت سلطان طغرل سلجوقی درآمده بود (نک: ابن اثیر، *الکامل*، ۳۱/۱۰-۳۲).

از دقت در جزئیات ماجرا برمی‌آید که ریشهٔ این حوادث به طور اعم به اختلاف میان اشاعره و معتزله بازمی‌گشت و به طور اخص در نیشابور، معلول قدرت و محبوبیت و وجههٔ پیشوایان شافعی اشعری مذهب خراسان و نگرانی وزیر بود که خود نمایندهٔ رسمی دولت سلجوقی به شمار می‌رفت. به‌همین سبب نیز سلطان سخن کُندُری را پذیرفت و دستور منع از وعظ، دستگیری و تبعید قشیری، جوینی، فراتی و ابوسهل را صادر کرد. جوینی از پیش دریافت و به حجاز گریخت و چون مجاور گشت، به «امام الحرمین» شهرت یافت. در هنگام اجرای حکم که با فتنهٔ اوباش و غوغاگران همراه بود، ابوسهل نیز حضور نداشت و تنها قشیری و فراتی با استخفاف دستگیر، و در قهندز نیشابور زندانی شدند. ابوسهل که پیش از آن کوششها کرده بود که کار به اینجا نرسد، تصمیم به ایستادگی گرفت و گروهی توانا بر جنگ از باخرز گرد آورد و پس از ماجراهایی سرانجام امیر شهر را زخمی کرد و دو زندانی را آزاد ساخت و خود به سوی ری رفت تا موضوع را به سلطان بگوید؛ اما کار بر مدار خواست او نگردید و سلطان بر تقصیر او رأی داد، ابوسهل به زندان رفت و همهٔ اموالش مصادره شد. او پس از مدتی آزاد گردید و به حج رفت (سبکی، ۳۹۱/۳-۳۹۳).

با به سلطنت رسیدن الب ارسلان، ابوسهل مجدداً به فعالیت پرداخت و ظاهراً نزد سلطان منزلتی یافت. گزارشها از این پس، چندان روشن نیست؛ آنچه می‌توان بر پایهٔ همین گزارشها احتمال داد، آن است که الب ارسلان سیاست دیگری در پیش گرفت. نخست ابوسهل را دلگرم ساخت و بعد در توطئه‌ای او را به قتل رساند؛ اما به گفتهٔ ابن‌اثیر (*الکامل*، ۳۵/۱۰) سلطان او را با موکب همسرش، دختر خلیفه به بغداد فرستاد و فرمان داد تا در بغداد به نام او خطبه بخوانند که او در راه درگذشت. ذهبی با ضعیف شمردن این گزارش می‌گوید: سلطان حتیٰ از او وزارت هم خواسته بود، اما در توطئه‌ای ناگهان او را کشتند (سیر، ۱۴۳/۱۸). اسنوی نیز گزارش ذهبی را تأیید کرده است (همانجا؛ قس: صریفینی، همانجا).

۴. ابوالمقدم موفق بن ابی سهل (د ۴۷۹ق/۱۰۸۶م). اگرچه به ریاست او تصریح نشده است، اما از برخی گزارشها برمی‌آید که ریاست شافعیان پس از پدر مقتولش به او رسیده باشد. وی متفق جوزقی و مسند ابوعوانه و صحیح بخاری را از مغربی، زین‌الاسلام و حفصی شنید. ابوالمقدم در جوانی درگذشت (نک: همو، ۶۹۸).

۵. ابوعمر جمال الاسلام سعید بن هبة‌الله (د ۵۰۲ق/۱۱۰۹م). وی

برادر ابوسهل محمد بود و در روزگار او رشد کرد. او از ابوحفص عمر بن مسرور و ابوسعد کَنجرودی و دیگران حدیث شنید و صحیح بخاری را نزد علی بن عیّار فرا گرفت. ابوعمر در گرفتاری برادر ظاهراً آسیبی ندید و ثروت بزرگی که از پدر به ارث برده بود، برایش محفوظ ماند. در منابع ذکر نشده است که چه کسی پس از قتل ابوسهل زعامت را به دست گرفت؛ اما با توجه به ۴۶ سال فاصله میان مرگ ابوسهل و ابوعمر، درست‌تر می‌نماید که ریاست جماعت شافعی نخست به برادرزاده‌اش ابوالمقدم، سپس در ۴۷۹ق/۱۰۸۶م به او رسیده باشد (نک: همو، ۳۷۳؛ اسنوی، ۲۲۶/۱-۲۲۷؛ سبکی، ۹۳/۷).

۶. ابومحمد هبةالله بن سهل بن عمر (۴۴۳-۵۳۳ق/۱۰۵۱-۱۱۳۹م)، مشهور به سیدی، منسوب به سیدابوالحسن همدانی. ابومحمد از ۹سالگی و بسا زودتر به فراگیری دانش پرداخت و از پدر بزرگش ابوالمعالی عمر، راویان طبقهٔ دوم شافعی و هم عصران خود حدیث شنید و نزد امام الحرمین جوینی فقه آموخت (صریفینی، ۷۳۰؛ نیز نک: سمعانی، *التحبیر*، ۳۵۹/۲، قس: *الانساب*، ۳۳۷/۷؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۱۶/۲-۴). سپس کسانی چون ابن عساکر، سمعانی، مؤید طوسی و قطب نیشابوری از او حدیث شنیدند و خرستانی از او اجازهٔ روایت گرفت (سمعانی، *التحبیر*، ۳۵۷/۲-۳۵۹؛ذهبی،همان، ۱۴/۲۰؛ابن‌نقطه، ۲۹۲/۲-۲۹۳). سمعانی او را ــ با وجود وصف به صفاتی چون فقیه، عالم، نیکوکار و متعبد ــ کج خلق، و نسبت به روایت حدیث کم علاقه می‌خواند و می‌گوید که خود او هم با زحمت فراوان و سفارش بسیار به محضر وی راه یافت (همانجا). سبکی نیز بی علاقگی او را به روایت حدیث و راویان، به اخلاق تندش نسبت می‌دهد (۳۲۱/۴). به هر حال، به گفتهٔ ذهبی او «عالی الاسناد» بود (*العبر*، ۴۴۵/۲). ابومحمد پس از مرگ در حیره (احتمالاً قبرستانی در اطراف نیشابور) دفن شد (نک: سبکی، همانجا).

۷. عبدالملک بن محمد بن هبةالله، مشهور به فخر که تاریخ وفات او معلوم نیست. سمعانی به همراه او از پدر بزرگش ابومحمد هبةالله حدیث می‌شنیده است. به ریاست او بر اصحاب حدیث در نیشابور تصریح شده است (نک: همو، ۱۹۰/۷؛ نیز، بولیت، 127).

۸. مؤید بن حسین بن هبةالله (مق ۵۵۶ق/۱۱۶۱م)، آخرین کس از این خاندان است که بر شافعیان نیشابور ریاست یافت. او پسر عموی عبدالملک بن محمد است. مؤید هنوز جوان بود که در درگیری میان اصحاب شافعی و یکی از نقیبان علوی در نیشابور ــ که به درازا کشید و در جریان آن مؤید آی‌آبه سردار شورشی سلجوقی نیز با او همراه شد ــ درست در لحظهٔ پیروزی در اثر اصابت تصادفی سنگی کشته شد و پس از او دیگر نشانی از ریاستِ هیچ کس از خاندان بسطامی در دست نیست (ابن‌اثیر، *الکامل*، ۲۳۴/۱۱-۲۳۶، ۲۷۷-۲۷۸؛نیز، بولیت، 78-80، 127).

ب- دیگر افراد مشهور خاندان:

۱. ابوابراهیم اسماعیل، برادر قاضی ابوعمر بسطامی که چندان هم شناخته نیست، جز آنکه به گزارش عبدالغافر فارسی، وی مردی صاحب شوکت، و در فقه و شعر و ادب بسیار فاضل بود (نک: صریفینی، ۱۶۹). وی دو پسر به نامهای محمد و سهل داشت (نک: بولیت، 118).

۲. ابوالمعالی عمر بن محمد (د ۴۶۵ق/۱۰۷۳م)، که از سوی پدر بزرگ مادریش صعلوکی، مؤید لقب گرفت. مؤید فرزند دیگر قاضی ابوعمر بسطامی و برادر ابومحمد هبةالله موفق بود که صعلوکی به تربیت آنان پرداخت. او افزون بر محضر پدر و پدر بزرگ، از بزرگانی چون حاکم نیشابوری، ابن فورک، سیدابوالحسن همدانی و دیگران (نک: صریفینی، ۵۵۸، ۷۲۵) علم و حدیث آموخت و سپس نوه‌اش هبةالله بن سهل سیدی و کسانی دیگر از او روایت کردند (ذهبی، سیر، ۴۲۴/۱۸؛ سبکی، ۳۰۳/۵). ابوالمعالی با ازدواج با دختر سیدابوالحسن همدانی موجب پیدایش شاخهٔ سیدی در خاندان بسطامی شد و نوهٔ او هبةالله بن سهل، مشهور به سیدی از پیشوایان شافعیان نیشابور گردید (صریفینی، ۵۵۸، ۷۳۰؛بولیت، 119).

۳. عایشه، دختر قاضی ابوعمر، همانند برادرانش دانشمند بود و از خفّاف حدیث شنید (صریفینی، ۶۱۲) و گروهی از جمله ابن حَتویهٔ جوینی از او روایت کرده‌اند. ظاهراً نزدیک به زمان وفات برادرش موفق او نیز از دنیا رفته است (ذهبی، همان، ۴۲۵/۱۸؛ کحاله، ۱۸۷/۳).

۴. حُرّه، خواهر عایشه نیز از خفاف و گروهی دیگر حدیث شنید و در این علم نامی یافت (صریفینی، ۳۲۹).

۵. ابوبکر عبدالله بن عمر بن محمد، فرزند ابوالمعالی عمر که از پدر حدیث آموخت و تنها چیزی که از او دانسته است، این است که بر مسند قضا نشست (همو، ۴۴۸). از دو پسر او به نامهای ابوالحسن محمد و ابونصر مؤید یاد شده است که در بیهق زیسته، و درگذشته‌اند (برای آگاهی بیشتر، نک: بولیت، 133 ,126-127).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، دمشق، ۱۳۴۷ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم‌خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، بیروت، دارالحدیث؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، بیروت، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمدنعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳-۱۳۹۶ق؛ همو، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)*، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش یوستاویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ کحاله، عمررضا، *اعلام النساء*، بیروت، موسسة الرساله؛ نیز:

Bulliet, R. W., *The Patricians of Nishapur*, Massachusetts, 1972; *Iranica*.

محمد نوری

بَسْطامی، شهاب‌الدین (د ۸۲۳ق/۱۴۲۰م)، معروف به

شهاب‌الدین خیابانی، عالم و صوفی عصر تیموری در هرات. تاریخ و محل تولد او دانسته نیست. از شهرت بسطامی وی، چنین برمی‌آید که از اهالی بسطام بوده، یا مدتی در آن شهر زیسته، و یا به خاندانی بسطامی منسوب بوده است. او نخست به فراگیری علوم دینی پرداخت و نزد استادانی چون قطب‌الدین یحییٰ جامی، قوام‌الدین بسطامی و جلال‌الدین کرمانی حدیث و فقه آموخت، سپس به زهد گرایید و در سلک صوفیان درآمد و در این مقام آوازه‌ای بلند یافت. شهرت و منزلت او مریدان بسیاری را به سویش کشانید و حتیٰ اعتماد و احترام کسانی چون امیرتیمور را به وی جلب کرد، تا آنجا که گویند: امیر تیمور شفاعت او را در حق مردم هرات پذیرفت و ایشان را به وی بخشید (واعظ، ۶۹-۷۰).

دو خانقاه برای مریدانِ شیخ ساخته شد که یکی از آنها به دستور ملک معزالدین حسین کُرت در محلهٔ خیابان هرات، و دیگری به دستور همسر میرانشاه در محلهٔ بازار خوش آن شهر بنا گردید (همو، ۷۰؛ نیز نک: خواندمیر، ۱۹۲). گفته می‌شود که بسطامی خود هرگز در این خانقاهها قدم نمی‌گذاشت و حتیٰ در مدارسی که برخی از بزرگان برای وی ساخته بودند، درس نمی‌گفت (واعظ، همانجا). گویا وی آثاری نیز در علوم ظاهر و باطن داشته که بر جای نمانده است (نک: همو، ۶۹).

بنابر گفتهٔ فصیح خوافی وفات او در اواخر سال ۸۲۳ق بوده، و در مقبرهٔ فخرالدین رازی در محلهٔ خیابان به خاک سپرده شده است (نک: ۲۴۴/۳؛ فکری، ۷۵)، ولی واعظ درگذشت او را در ۸۰۷ق نوشته است (ص ۷۰).

مآخذ: خواندمیر، غیاث‌الدین، *مآثر الملوک*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ فکری سلجوقی، *خیابان*، کابل، ۱۳۴۳ش؛ واعظ، عبدالله، *مقصد الاقبال سلطانیه*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۵۱ش.

فاطمه سلمان‌زاده

بَسْطامی، عبدالرحمان بن علی بن احمد (د ۸۵۸ق/۱۴۵۴م)، عارف، فقیه و مفسر حنفی مذهب به روزگار عثمانیان که در تاریخ هم دستی داشت و در علوم غریبه همچون جفر و جامعه و شناختن اسرار حروف نیز استاد بود.

وی در انطاکیه به دنیا آمد. پس از آموختن درسهای رایج آن روزگار به فرا گرفتن علوم غریبه مشتاق شد و بدین‌مقصود، به شام، قاهره و سرزمینهای غربی عالم اسلام سفر کرد. دربارهٔ توانایی او در دانستن خاصیتهای حروف و شناخت اسرار اسماء الٰهی روایات و حکایتهای شگفت‌انگیز نقل کرده‌اند (طاش‌کوپری زاده، ۳۱؛ غزی، ۴۵۵). بسطامی واپسین سالهای عمر خود را در بورسه و در دوران حکومت سلطان مراد دوم، ششمین سلطان عثمانی (سل ۸۲۴-۸۵۵ ق/ ۱۴۲۱-۱۴۵۱م) گذراند. در آنجا با مولیٰ شمس‌الدین فَناری انس گرفت و فناری در زمینهٔ علوم غریبه از او بهره‌ها برد. بسطامی در همین شهر از دنیا رفت و در همانجا به خاک سپرده شد (همانجاها).

آثار: بسطامی آثار فراوان در موضوعات مختلف دارد که نسخه‌های خطی آنها درکتابخانه‌های جهان موجود است؛ وچون خطی‌خوش داشت، بیشتر نوشته‌هایش را خود تحریر می‌کرد (طاش کوپری‌زاده، همانجا). برخی از مهم‌ترین آثار او اینهاست: *الادعیة المنتخبة فی الادویة المجربة* (دوسلان، II/486؛ GAL, S, II/324). *الاکوار و الادوار* (همانجا). *اوزان حکمة الربانیة فی شرح لمعة النورانیة* (یکی جامع...، ۴۱). *بحرالوقوف فی علم الحروف*، که عمدتاً به بحث دربارهٔ قدرتهای فوق‌العاده‌ای که در حروف الفبا یا ادعیه وجود دارد، و نیز به تأثیراتی که خورشید، ماه و ستارگان در هنگام نیایش دارند، می‌پردازد (فلوگل، II/571؛ بانکیپور، XII/119). *تراجم العلماء*، که مجموعه‌ای است از شرح احوال دانشمندان (زیدان، ۲۴۹/۳؛ برج، III/324-325؛ GAL, II/301). *الجفر الجامع و السر اللامع* (GAL, S، همانجا). *جواب کتاب کریم اتانی من جانب حبر علیم* (ورهووه، 96). *درة العلوم و جوهرة الفهوم*، که نویسنده در آن به طبقه‌بندی و تقسیم علوم پرداخته است (برج، I/159). *الدرة اللامعة فی الادویة الجامعة* (دوسلان، همانجا). *الدرر فی الحوادث و السیر*، که تاریخ مختصر اسلام است از وفات پیامبر(ص) تا ۷۰۰ق، بسطامی این کتاب را در بورسه به سلطان مراد دوم تقدیم کرده است (زیدان، همانجا؛ ورهووه، 69). *رشح عیون الحیات فی شرح فنون الممات* (همان، 285). *رشح عیون الذوق فی شرح فنون الشوق*، که شامل داستانها و حکایات گوناگون است و نویسنده در پاره‌ای از بخشهای آن به فنون و رموز جادوگری نیز اشاره کرده است (برج، همانجا). *السرالمخزون*، که در آن در باب اسرار حروف و اسم اعظم سخن رفته است (شورا، ۳۲/۱-۳۳). *السرالافخر و الکبریت الاحمر*، که در شرح اسرار اسماء و حروف است (خدیویه، ۳۴۳/۵). *شمس الاسرار و انس الابرار*، شامل موضوعاتی چون رمز و راز حروف و اعداد، محاسبات جادویی و نامهای سری خداوند است، در عباراتی غالباً مبهم و پیچیده (بروکلمان، 66). *شمس الآفاق فی علم الحروف و الاوفاق* (*دفتر کتبخانهٔ الحاج...*، ۴۷؛ برج، II/440؛ دوسلان، همانجا؛ «فهرست...[1]»، 344؛ ورهووه، 72؛ GAL، همانجا). *الفوائح المسکیة فی الفواتح المکیة*، دانشنامه‌گونه‌ای‌است که موضوعات گوناگونی در علوم مختلف را در بر می‌گیرد. بسطامی این کتاب را نیز به سلطان مراد دوم تقدیم کرده است (طاش کوپری‌زاده، زیدان، همانجاها؛ برای نسخه‌ها، نک: فلوگل، I/15-17؛ ورهووه، 82؛ ESC², III/265؛ خدیویه، ۱۳۷/۲؛ *دفتر کتبخانهٔ ایاصوفیه*، ۲۴۷؛ *نور عثمانیه...*، ۱۴۳؛ *الفهرس...*، ۱۳۹؛ مینگانا، 1012). *قبلة حدود البوانی فی قُبلة خُدود الغوانی* (ورهووه، 274). *مباهج الاعلام فی مناهج الاقلام*. این کتاب درواقع ذیلی است که بسطامی بر کتاب دیگرش به نام *بحرالوقوف* نوشته است (خدیویه، ۳۵۳/۵؛ GAL, II/300). *مختصر جهینة الاخبار فی ملوک الامصار*، که نویسنده در فصول آغازین آن به شرح حدیث «إنَّ اللّٰهَ یَبْعَثُ لِهٰذِهِ الْاُمَّةِ عَلیٰ رَأسِ کُلِّ مِائَةٍ مَنْ یُجَدِّدُ

1. *Catalogus*...

لّها حینها» پرداخته است (سید، ۲(۲)/۱۳۶). *مفاتیح اسرار الحروف و مصابیح انوار الظروف*، کتابی است مشتمل بر حکایات و وقایع تاریخی که برخی آن را اشتباهاً به بونی نسبت داده‌اند (خدیویه، ۲۱۳/۷؛ پرچ، 132/III؛ ورهووه، 164؛ دوسلان، II/486). *مفتاح الجفر الجامع و مصباح النور اللامع*، رساله‌ای است دربارهٔ پایان جهان (دفتر کتبخانهٔ *ایاصوفیه*، ۱۶۹؛ بلوشه، IV/311-312؛ دلاویدا، 195؛ ریو، 120). *مناهج التوسل فی مباهج الترسل*، که در ۱۲۹۹ق در استانبول به ضمیمهٔ کتاب *جنان الجناس فی علم البدیع* صلاح‌الدین صفدی چاپ شده است. *وصف الدواء فی کشف آفات الوباء*، دربارهٔ اسرار حروف و اعداد و خواص گیاهان، و نیز در باب اسماءالله و دعاهای شفابخش (دوسلان، همانجا). این اثر به فارسی ترجمه شده است (نک: منزوی، ۷۶۴/۱).

مآخذ: خدیویه، *فهرست*؛ دفتر کتبخانهٔ *ایاصوفیه*، استانبول، ۱۳۰۴ق؛ دفتر کتبخانهٔ *الحاج سلیم آغا*، استانبول، ۱۳۱۰ق؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۳۱م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ شورا، خطی؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ غزی، تقی‌الدین، *الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ منزوی، خطی مشترک؛ نور عثمانیه کتبخانه سنده محفوظ کتب موجوده نک دفتریدر، استانبول، ۱۳۰۳ق؛ یکی جامع کتبخانه سنده محفوظ بولنان کتب موجوده نک دفتریدر، استانبول، ۱۳۰۰ق؛ نیز:

Bankipore; Blochet; Brockelmann, C., *Katalog der orientalischen Handschriften der Staats-und Universitätsbibliothek zu Hamburg*, Hamburg, 1969; *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, London, 1852; Della Vida, G., *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Vatican, 1935; *De Slane;* ESC²; Flügel, G., *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften...*, New York, 1977; GAL; GAL,S; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts...*, Manchester, 1934; *Pertsch;* Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; *Voorhoeve.*

ناصر گذشته

بسطامی، علاءالدین، نک: مصنفک.

بسطامیه، نک: بایزید بسطامی.

بسطه، شهری واقع در ایالت غرناطه (گرانادا) در جنوب اسپانیا. این شهر در ۱۲۳ کیلومتری شمال شرق غرناطه واقع است (تازی، ۲۰۳؛ زکار، ۶۷، ۹۲؛ EI²). ظاهراً نام این شهر در عصر رومیان، بستی[1] بوده است (شحاده، ۳۲۱/۶؛ EI²). شهر بسطه (بسته) که در زبان اسپانیایی به صورت باثا[2] تلفظ می‌شود (شکیب ارسلان، *الحلل* ...، ۱۲۶/۱، حاشیهٔ ۷؛ EI²)، توسط سوّار بن حمدون بن عبده (مق ۲۷۷ق/ ۸۹۰م) برای بنی قُحطبه و بنی مسیره پی‌ریزی شد (ابن خطیب، *الاحاطة* ...، ۲۷۰/۴).

بسطه چنانکه از نامش پیداست، در زمینی هموار و جلگه‌ای پهناور واقع است که پیرامون آن را کوههایی احاطه کرده‌اند (شکیب ارسلان، *خلاصة* ...، ۲۲۷؛ حایک، ۲۱۷). این شهر جزو شهرهای متوسط و خوش‌آب و هوا و پرجمعیت با دیوارهای بلند و محکم و بازارهای پاکیزه بود و به داشتن صنایع مختلف شهرت داشت (ادریسی، ۲۰۲؛ ابن عبدالمنعم، ۱۱۳؛ شکیب ارسلان، *الحلل*، ۱۲۶/۱-۱۲۷؛ ابن شریفه، ۱۷). چشمهٔ کوه ابوالحسن در اطراف بسطه و دو رود وادی‌القطن و وادی‌التین آب این شهر را تأمین می‌کرد (حایک، همانجا؛ شکیب ارسلان، *خلاصة*، ۲۲۷، ۲۳۲). کوه کحل (سرمه) از جمله کوههای معروف اطراف بسطه بود که مورخان دربارهٔ آن داستانهای شگفت‌انگیزی نقل کرده‌اند (قزوینی، ۵۰۵، ۵۱۲؛ دمشقی، ۳۲۱؛ ابن عبدالمنعم، همانجا). بخشی از کوههای بسطه چوب مورد نیاز اندلس و حتیٰ مغرب را تأمین می‌کرد (همو، ۴۸۸).

در اطراف شهر بسطه به سمت وادی آش و جیان، قلعه‌های بسیاری وجود داشت (ادریسی، ۲۰۳) که می‌توان به قلعه‌های بَرْشانه، تاجَله (ابن سعید، ۸۱/۲، ۸۴)، قلیه یا قولیه[3] واقع در شمال شرق بسطه (همو، ۸۷/۲؛ مراکشی، ۳۷۰؛ تازی، ۲۰۴؛ ابن عبدالمنعم، همانجا؛ مقری، *نفح* ...، ۶۶/۴؛ بسطی، ۱۱۹)، و قلعهٔ مشهور طشکر یا آشکر[4] اشاره کرد (ادریسی، ۲۰۲؛ شکیب ارسلان، *الحلل*، ۱۲۷/۱؛ ابن خطیب، همان، ۳۹۰/۱).

مورخان از برخی روستاها و مناطق اطراف بسطه چون نجیطه، مسینه، تلون، مرینه (بسطی، ۲۰۴؛ نیز ابن شریفه، ۲۰۴)، بجا (*وثائق* ...، ۹۰)، غُلَیره (بسطی، ۷۰؛ نیز ابن شریفه، ۷۰)، قسطلونه (قزوینی، ۵۵۳)، قنالِش (قنولش[5]) (*وثائق*، «۱۳م»، نیز ۹۹؛ بسطی، ۱۹؛ ابن شریفه، ۴۹؛ مونس، *تاریخ* ...، ۵۷۴) یاد کرده‌اند.

در بسطه بناهایی چون مسجد جامع شهر (ابن شریفه، ۶۲) و مسجد الجنه (ابن خطیب، *ریحانة* ...، ۲۵۲/۲؛ ابن شریفه، ۱۸؛ مونس، همانجا) شهرت داشته‌اند. از نقاط دیدنی و شگفت‌انگیز بسطه که مورخان به آنها اشاره کرده‌اند، می‌توان به چشمهٔ هوته و غار شیمه در راه بسطه به بیاسه[6] (ابن عبدالمنعم، ۱۱۳؛ قزوینی، ۵۱۲) و گردشگاههای زیبا و سرگرم کنندهٔ مُنیه، جنان رومه (بسطی، همانجا؛ *وثائق*، ۸، ۱۰، ۷۷، ۹۱؛ ابن شریفه، ۱۹، ۴۹) و حَمّه صالحه (ابن خطیب، *مشاهدات*، ۹۳؛ ونشریسی، ۹۴/۷) اشاره کرد.

در بسطه زیراندازهای بی‌نظیر و لباسهای بسیار نفیس چرمی و ضدآب با رنگهای شگفت‌انگیز به نام مُلَبّد تولید می‌شد (یاقوت، ۶۲۴/۱؛ ابن عبدالمنعم، همانجا؛ مقری، همان، ۲۰۱/۱؛ مونس، همان، ۴۸۹؛ دندش، ۱۸۳). مهم‌ترین محصول کشاورزی بسطه زعفران بود (ابن خطیب، همان، ۲۵۱/۲-۲۵۲، ۲۹۳) و صنعت ابریشم نیز به سبب فراوانی درخت توت در این شهر رونق داشت (ابن عبدالمنعم، همانجا).

---

1. Basti 2. Baza 3. Cullar 4. Huescar 5. *Canalas* 6. Beaza

پیشینهٔ تاریخی: این شهر از زمان پی‌ریزی آن به دست سوار بن حمدون در اواسط سدهٔ ۳ق/۹م (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۷۰/۴) تا سقوطش به دست مسیحیان اسپانیا در اواخر سدهٔ ۹ق/ ۱۵م (مونس، مقدمه ...، ۶۷؛ مقری، همان، ۳۱۸/۶) شاهد حوادث گوناگونی بود. در ۲۸۳ق/۸۹۶م ابوالعباس احمدبن محمدبن ابی عبده به همراه سپاهیانش وارد بسطه شد (ابن حیان، ۱۱۶/۳).

در ۳۲۲ق/۹۳۴م خلیفهٔ اموی عبدالرحمان سوم، معروف به ناصر فرمانروایان مناطق وسطای اندلس از جمله عبدالله بن احمد بن محمد ابن ابی عبده حاکم بسطه را سرکوب کرد (مونس، موسوعة ...، ۳۱۴/۱).

در اواسط سدهٔ ۵ ق/۱۱م بسطه جزو قلمرو المظفر بادیس بن حَبوس (د ۴۶۵ق/۱۰۷۳م) قرار گرفت (ابن خطیب، *اعمال* ...، ۲۳۰؛ عنان، *دول* ...، ۱۳۳، ۱۳۸-۱۳۹). ابن حبوس پس از تصرف بسطه آن را به ابن مَلْحان سپرد و او نیز پس از مدتی به عنوان اعتراض و نارضایی از وزیران ابن حبوس شهر را به ابن صُمادح تسلیم کرد (عبدالله، ۷۱). بادیس بن حبوس برای جبران کمکهای یحیی بن اسماعیل ذوالنون، ملقب به مأمون حاکم طلیطله (حک ۴۳۵-۴۶۷ق) در باز پس‌گیری وادی‌آش از چنگ ابن صمادح، بسطه را به‌وی واگذارد (همو، ۵۶-۵۷؛ عنان، همان، ۱۳۸).

در ۴۷۸ق/ ۱۰۸۵م آلفونسوی ششم پادشاه مسیحی قشتاله دستور داد قلعهٔ آلِدو[1] که نزد مورخان اسلامی به نام قلعهٔ لییط معروف است، در نزدیکی بسطه ساخته شود و از آنجا به مسلمانان حمله کنند (همان، ۳۳۴). هنگامی که مردم بسطه و مسلمانان اندلس از کارها و تجاوزهای مسیحیان قشتاله و حملات سید کامپئادُر که نام اصلی وی روذریگو دیاث دِ ویوار بود (شکیب ارسلان، *الحلل*، ۳/ ۶۵، ۶۸) به ستوه آمدند، از امیر مرابطون مراکش یوسف بن تاشفین یاری خواستند و او نیز در ۴۸۱ق/۱۰۸۸م به اندلس آمد و به کمک ملوک طوایف شهرهای اندلس، مسیحیان را سرکوب کرد (*الحلل* ...، ۶۷؛ مونس، *موسوعة*، ۱۸۵/۲-۱۸۶؛ عنان، همان، ۳۳۵). پس از این پیروزی بسطه نیز به تصرف ابن تاشفین درآمد (ابن سعید، ۷۷/۲-۷۸).

در ۵۱۹ ق/ ۱۱۲۵م آلفونسوی هفتم برای تصرف بسطه حرکت کرد، اما پس از رسیدن به آنجا مسیر خود را به سوی وادی آش تغییر داد (عنان، عصر ...، ۱/ ۱۰۸). در ۵۳۹ ق/۱۱۴۴م احمد بن محمد بن مَلحان (ملجان) طائی المتأید بالله در وادی آش قیام کرد و بسیاری از شهرهای اطراف از جمله بسطه را تصاحب کرد (بیذق، ۱۲۵؛ عنان، همان، ۳۲۰/۱؛ دندش، ۸۳). در ۵۴۶ ق/۱۱۵۱م ابن ملحان ناگزیر شهر بسطه را به محمد بن سعد بن مَرْدَنیش جُذامی که در شرق اندلس قیام کرده بود، واگذارد (عنان، همان، ۳۲۰/۱، ۳۳۵، ۳۷۲؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۲۶/۲؛ دندش، ۸۳، ۱۲۰؛ شکیب ارسلان، همان، ۴۳۰/۳).

در ۵۶۰ ق/۱۱۶۵م سپاه موحدون بسطه را تصرف کردند و در حومهٔ شهر در جایی به نام وادی قشتاله اردو زدند (ابن صاحب الصلاة، ۲۰۳؛ عنان، همان، ۱۶/۲). در ۵۶۵ یا ۵۶۶ ق/۱۱۷۰ یا ۱۱۷۱م ابوحفص موحدی سپاهی به سرداری [ابو] عبدالله بن [ابی] ابراهیم به بسطه فرستاد و این شهر را به اطاعت موحدون درآورد و به مردم آنجا امان داد (ابن صاحب الصلاة، ۲۲۱، ۳۱۹؛ ابن خلدون، ۳۲۱/۶؛ عنان، همان، ۵۰/۲).

در ۶۰۰ق/۱۲۰۴م فرمانروای موحدون ناصرلدین‌الله (حک ۵۹۵-۶۱۰ق) حکومت بسطه را به شیخ ابو عبدالله بن یحییٰ سپرد (عنان، همان، ۲۶۳/۲). پس از شکست موحدون در نبرد معروف عِقاب در ۶۰۹ق/۱۲۱۲م فرنگیان به شهرهای اسلامی اندلس از جمله بسطه حمله کردند (ابن عبدالمنعم، ۴۱۶). در ۶۳۰ق/۱۲۳۳م بسطه به تصرف ابن احمر نصری درآمد (عنان، همان، ۴۱۵/۲، *نهایة* ...، ۳۹، ۸۸، نیز نک: ابن خلدون، ۲۵۱/۷).

بسطه در دوران حکومت بنی نصر که بیش از دو قرن و نیم به درازا کشید، توسعهٔ چشم‌گیری یافت و جمعیت آن نیز دوچندان شد و به یکی از شهرهای مهم سرزمین غرناطه بدل گشت (ابن شریفه، ۱۷-۱۸). این شهر در اواخر دوران حکومت بنی نصر دچار انحطاط گردید و بارها مسیحیان به آنجا حمله کردند (مقری، *نفح* ...، ۵۱۱/۴ بب؛ ابن شریفه، ۱۸۰-۱۸۲).

در رجب ۸۹۴/ ژوئن ۱۴۸۹ محاصرهٔ طولانی شهر بسطه توسط مسیحیان شروع شد که مردم بسطه مقاومت شگفت‌انگیزی از خود نشان دادند، اما این شهر پس از حدود ۷ ماه محاصره ناگزیر در مقابل شرایطی تسلیم شد و مسیحیان در ۱۰ محرم ۸۹۵ وارد شهر شدند. در اول صفر همان سال/۲۵ دسامبر ۱۴۸۹م سند تسلیم بسطه با حاکم لیون و نمایندهٔ شاهان مسیحی اندلس امضا شد و بدین ترتیب، حکومت مسلمانان بر این شهر پایان یافت (نک: ابن شریفه، ۴۳؛ مقری، همان، ۵۲۱/۴-۵۲۲؛ حایک، ۲۱۶ بب؛ عنان، همان، ۲۲۱، ۲۲۵-۲۲۶، ۳۱۵؛ اروینگ، ۳۱۱ بب؛ شکیب ارسلان، *خلاصة*، ۲۲۷-۲۴۷؛ شاتوبریان، ۱۱۵؛ *اخبار* ...، ۹۸-۹۹).

پس از سقوط بسطه به دست مسیحیان، شمار بسیاری از مسلمانان، این شهر را به مقصد غرناطه و مراکش ترک کردند (شکیب ارسلان، همان، ۲۵۷-۲۵۸؛ عنان، همان، ۳۱۱؛ مونس، مقدمه ...، ۶۹).

فرمانروایان مسیحی بسطه در ۱۵۰۰م مسلمانان باقی‌مانده در شهر را به زور مسیحی کردند (عنان، همان، ۳۱۹-۳۲۰). در ۹۷۷ق/۱۵۶۹م موریسکوهای بسطه شوریدند (همان، ۳۶۷) و در اثر آن در ۱۵۷۰م فیلیپ دوم فرمان اخراج و پراکنده کردن مردم بسطه را صادر کرد (همان، ۳۷۵).

نویسندگان و مورخان، نام‌شماری از قضات، شعرا و ادبا، دانشمندان و بزرگان بسطه را ثبت کرده‌اند که از آن جمله به ابوالحسن علی بن معاذ بسطی (ابن فرضی، ۲۲۶/۱)، اَفوَه خزاز بسطی شاعر و ادیب (ابن

1. Aledo 2. Cid Campeador

سعید، ۷۹/۲)، ابوالحسن علی بن عبدالعزیز بن شفیع بسطی شاعر مشهور (همو، ۲/ ۷۸؛ ابن عبدالمنعم، ۱۱۳)، ابو عبدالله محمد بیّانی قاضی (قلصادی، ۸۵؛ ابن شریفه، ۱۶، ۵۵)، حسین بن عبدالعزیز بن ابی اَحوَص، معروف به ابن ناظر قاضی بسطه (نباهی، ۱۲۷؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۱۹/۳)، ابوعبدالله محمد ازرق یا ابن ازرق شاعر نامدار اواخر سدهٔ ۹ق (ابن شریفه، ۱۲۳ـ۱۳۲) و عبدالکریم بن محمد قیسی غرناطی بسطی آخرین شاعر بسطه (همو، ۱۵، جم) می‌توان اشاره کرد.

در میان فقیهان بسطه می‌توان از قاضی عیاض بن موسیٰ یَحصبی فقیه مشهور مالکی و صاحب تألیفات متعدد، نام برد (نباهی، ۱۰۱؛ مقری، *ازهار...*، ۱۷/۳؛ ابن خطیب، همان، ۲۲۲/۴ بب).

بدون شک، نامدارترین و پرآوازه‌ترین شخصیت بسطه ابوالحسن علی بن محمد قرشی بسطی، مشهور به قلصادی از بزرگان و پیشوایان اندلس بود (مقری، *نفح*، ۶۹۲/۲ـ۶۹۴؛ سخاوی، ۱۴/۶ـ۱۵؛ بابا تنبکتی، ۳۳۹؛ ابن قاضی، ۲۵۱/۳؛ ابن مریم، ۱۴۱).

مآخذ: ابن حیان، حیان، *المقتبس فی تاریخ رجال الاندلس*، به کوشش ملچور آنتونیا، پاریس، ۱۹۳۷م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ همو، *ریحانة الکتاب و نجعة المنتاب*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۸۲م؛ همو، *مشاهدات*، به کوشش احمدمختار عبادی، اسکندریه، ۱۹۵۸م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۹۹۶م؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابن شریفه، محمد، *البسطی آخر شعراء الاندلس*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، *المن بالامامة*، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ علماء الاندلس*، قاهره، ۱۹۸۸م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *درة الحجال فی اسماء الرجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۱ق/ ۱۹۷۱م؛ ابن مریم، محمد، *البستان فی ذکر الاولیاء و العلماء بتلمسان*، به کوشش محمد ابن ابی شنب، الجزایر، ۱۳۲۶ق/ ۱۹۰۸م؛ *اخبار العصر فی انقضاء دولة بنی نصر*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، به کوشش دوزی و دخویه، لیدن، ۱۹۶۸م؛ اروینگ، واشینگتن، *اخبار سقوط غرناطة*، ترجمهٔ هانی یحییٰ نصری، بیروت/لندن، ۲۰۰۰م؛ باباتنبکتی، احمد، *نیل الابتهاج*، به کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بسطی، عبدالکریم، «دیوان»، همراه *البسطی ...* (نک: هم ابن شریفه)؛ بیذق، علی، *اخبار المهدی ابن تومرت و ابتداء دولة الموحدین*، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۲۸م؛ تازی، عبدالهادی، تعلیقات بر *المن بالامامة* (نک: هم ابن صاحب الصلاة)؛ حایک، سیمون، *ثریا الرومیة او استسلام غرناطة*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ *الحلل الموشیة*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۹۷۹م؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ دندش، عصمت عبداللطیف، *الاندلس فی نهایة المرابطین و مستهل الموحدین*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ زکار، سهیل، تعلیقات بر *الحلل الموشیة* (هم)؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ـ ۱۳۵۵ق؛ شاتوبریان، ف. ر.، *الاسلام فی الاندلس*، ترجمهٔ شکیب ارسلان، بیروت، ۱۹۸۵م؛ شحاده، خلیل، تعلیقات بر *العبر* (نک: هم ابن خلدون)؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندسیة*، بیروت ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، *خلاصة تاریخ الاندلس*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ عبدالله زیری، *مذکرات*، به کوشش لوی ـ پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ عنان، محمد عبدالله، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۹۹۰م؛ همو، *نهایة الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م؛ قلصادی، علی، *رحلة*، به کوشش محمد ابوالاجفان، تونس، ۱۹۸۵م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمدسعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مقری، احمد، *ازهار الریاض*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، *نفح الطیب*، ج ۱، ۲ و ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م، ج ۶ و ۹، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مونس، حسین، *تاریخ الجغرافیة و الجغرافیین فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، مقدمه بر *اخبار العصر* (هم)؛ همو، *موسوعة تاریخ الاندلس*، قاهره، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ نباهی، علی، *تاریخ قضاة الاندلس*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ *وثائق عربیة غرناطیة*، به کوشش ل. س. لوتینا، مادرید، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ونشریسی، احمد، *المعیار المعرب*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI[2].

ستار عودی

بُسْفُر، تنگه‌ای در ترکیه که دریای سیاه را به دریای مرمره و سپس از طریق تنگهٔ داردانل (چناق قلعه) به دریای اژه مربوط می‌کند. این تنگه یکی از مهم‌ترین راههای بازرگانی و استراتژیکی جهان است و قاره‌های آسیا و اروپا را از هم جدا می‌کند. شهر استانبول، بزرگ‌ترین شهر ترکیه در دو سوی تنگهٔ بسفر واقع است.

موقعیت جغرافیایی و نامهای آن: تنگهٔ بسفر در جهت شمال شرقی ـ جنوب غربی، از دریای سیاه (پونتوس) تا دریای مرمره کشیده شده است. طول آن از دهانهٔ شمالی در دریای سیاه ــ در محل فانوسهای دریایی روم ایلی و آناتولی ــ تا پیوستن به دریای مرمره در محل سرای بورنو (دماغهٔ کاخ) و در امتداد خط القعر ۲۹/۹ کم است. اگر انتهای مدخل آن در مرمره در جنوب فانوس دریایی در محل آخورقاپی (دروازهٔ آخور) در نظر گرفته شود، ۳۲/۲ کم و با محاسبهٔ فرورفتگیها و برآمدگیهای مسیر ساحل اروپایی (روم ایلی) ۴۶ کم و در سمت آسیایی (آناتولی) ۳۴ کم است (IA, II/667). آنچه مسلم است، درازای آن از شمال به جنوب در ۳۰ کم تثبیت شده است (EI[2] , I/1251). پهنای آن در پهن‌ترین محل در مدخل دریای سیاه ۳٬۵۵۰ تا ۳٬۶۰۰ متر و در محل پیوستن به مرمره ۲٬۲۴۰ متر است، اما این فاصله در امتداد ساحل در محلهای مختلف کم و زیاد می‌شود و در کوتاه‌ترین فاصله میان روم ایلی حصار و آناتولی حصار حدود ۶۹۸ تا ۷۰۰ متر است (همانجاها؛ *پاولی*، V/742-743) و عمق آن از ۳۶ تا ۱۳۹ متر (۱۲۰ـ ۴۰۸ فوت) تغییر می‌کند (*بریتانیکا*، II/178). جریانی دریایی از دریای سیاه به سوی مرمره، یعنی در جهت شمال ـ جنوب با سرعت ۳/۵ کم در ساعت روان است؛ عکس آن نیز از جنوب به شمال در امتداد ساحل جریان دارد. گذشته از این جریانهای دریایی، جریانی دیگر در اعماق تنگهٔ بسفر از جنوب به شمال جاری است (*پاولی*، همانجا؛ IA, II/668-669).

برای این تنگه نامهای گوناگون ذکر شده است: بُسپُرُن، بُسفُروس (رومی)، بُسفُر (فرانسوی)، و بُسفُرو (ایتالیایی) (*پاولی*، V/742). با توجه به اینکه آبراهی که دریای آزف را به دریای سیاه مربوط می‌کند، بُسپُرُس کیمریوس (تنگهٔ کِرچ) نام دارد، برای تمایز از آن، تنگهٔ بسفر را بسفُرُس تراکیوس می‌نامند (همان، V/741-742)؛ در مآخذ ترکی به

صورتهای خلیج بحر روم، خلیج بحر سیاه، خلیج قسطنطنیه، بُغاز قسطنطنیه، بغاز اسکندر، مرج البحرین، مجمع البحرین، بغاز ایچی، بغاز استانبول (استانبول بغازی)، بغاز دریای سیاه (قره دنیز بغازی) و بغاز اسکودار (اعتمادالسلطنه، ۲۹۶/۱؛ کاتبی، ۱۹۲؛ IA, II/666) از آن یاد شده است. این تنگه امروزه در ترکیه فقط بغاز و بغاز ایچی نامیده می‌شود که همان بسفر است.

واژهٔ بسفر از کلمهٔ تراکیایی «بُس» به معنی گذرگاه، و یونانی «پُرُس» به معنی گاو ترکیب یافته که در مجموع به معنی «گذرگاه گـاو» است. در سبب نامگذاری آن گویند یو الههٔ یونانی که به صورت گاوی درآمده بود، از آن عبور کرد و از این‌رو، یونانیان آنجا را بسپرس نامیدند (مانبوری، ۱۰-۱۱؛ IA، نیز *بریتانیکا*، همانجاها).

در چگونگی پیدایش تنگهٔ بسفر نظرات گوناگونی اظهار شده است: کسانی آن را به فعالیت و انفجارهای آتش‌فشانی که در ۱۷۵۹ق‌م روی داده است، مربوط می‌داننـد. همچنیـن برخـی از جغـرافیانگـاران و مورخـان سده‌هـای کهـن از جملـه استرابـن و دیـودُروس سیسیلـی شکل‌گیری بسفر را بر اثر سرریز شدن آب دریای سیاه ــ که دریایی بسته بوده است ــ در فرورفتگی بسفر، قلمدادکرده‌اند(مانبوری، ۱۰). گروهی نیز پیدایش آن را به تغییرات زمین در دوران چهارم زمین‌شناسی مربوط می‌دانند. در پژوهشهای اخیر دانشمندان به این نتیجه رسیده‌اند که در تغییرات دوران سوم زمین‌شناسی گودال بسفر ایجاد شده، و بر اثر بالا آمدن سطح آب دریای سیاه و سرازیر شدن آن، این گودال پر شده، و به دریای مرمره متصل گردیده است (IA, II/671).

پیشینهٔ تاریخی: تاریخ این آبراه و مناطق اطراف آن در شرق و غرب با تاریخ شهر استانبول که در دو سوی آن بنا شده، در هم آمیخته است. یافته‌های باستان‌شناختی نشان می‌دهد که اطراف بغاز بسفر، یا شهر استانبول از دوران کهن مسکون بوده است. مهاجرت یونانیان به این ناحیه از سدهٔ ۱۲ق‌م آغاز شد و آنان به تدریج در اطراف تنگهٔ بسفر سکنیٰ گزیدند (ه د، ۱۵۱/۸). اطراف تنگه که یونانیان به سبب وجود سنگهای بازالت در منتهی‌الیه شمالی در مدخل دریای سیاه آنجا را سـومپلگـادس[1] (صخره‌هـای ستیزنـده بـا یکدیگـر) می‌نامیدنـد («دائرةالمعارف اسلام...[2]»، VI/251)، محل زندگی کیمریان بوده، چنانکه آثاری از زندگی آنها دراین نواحی به دست آمده است (گروسه، 22, 78). بنابر اساطیر یونانی هراکلِس (هرکول) و سپس آرگونوتها به ریاست یاسون در جست و جوی پشم زرین، نخستین کسانی بودند که از این آبراه گذشتند (IA، همانجا). داریوش اول در ۵۱۳ ق‌م برای تصرف تراکیه و سرکوبی سکاها به سرزمین آنان لشکر کشید (هرودت، ۲۶۹؛ پیرنیـا، ۵۹۳/۱). وی کـه از شـوش حرکت کـرده بـود، از روی پلی کـه از به هم پیوستن قایقها بر روی بسفر ساخته شد، گذشت (اُمستد، 147؛ هرودت، ۲۶۹-۲۷۰). به فرمان داریوش بر کرانهٔ بسفر دو ستون سنگی برپا ساختند؛ بر روی یکی با خط و زبان یونانی و بر دیگری با خط آرامی نام اقوام گوناگونی که همراه داریوش در این لشکرکشی شرکت داشتند، نوشته شده بود (همو، ۲۷۰).

در سرتاسر دوران حاکمیت روم و بیزانس این آبراه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود؛ چنانکه دولت بیزانس از دریافت عوارض گمرکی از کشتیهایی که از آنجا عبور می‌کردند، ثروت سرشاری به دست می‌آورد (دورانت، ۱۷۹/۲). بر اثر همین اهمیت، دولت بیزانس در باریک‌ترین منطقهٔ آن استحکاماتی برپا داشت. جنواییها نیز که در سدهٔ ۸ ق/۱۴م در این منطقه نفوذ داشتند، در سواحل آن دژهایی ساختند؛ با تسلط ترکها در سده‌های ۸-۹ق/۱۴-۱۵م، روز به روز به مسائل دفاعی آن توجـه شـد. بایزیـد اول آناتولـی حصـار را در سمـت آسیایـی در باریک‌ترین منطقه میان دو ساحل ساخت (گیبنز، 234؛ «دائرةالمعارف اسـلام»، VI/260). در آستانهٔ آخرین محـاصرهٔ قسطنطنیه از جـانب محمد دوم (فاتح)، در تهیهٔ مقدمات آن روم ایلی حصار که بغاز کسن نامیده می‌شود، در سمت اروپایی ساخته شد (سعدالدین، ۱۴۸/۱؛ برای تفصیلات حصار، نک: اوزون چارشیلی، ۵۱۸/۱-۵۲۰؛ اولیا چلبی، ۴۵۳/۱-۴۵۵). پس از فتح استانبول و تسلط کامل عثمانیها بر منطقه، دریای سیاه و تنگهٔ بسفر، دریایی داخلی محسوب گردید و به مسائل دفاعی آن اهمیت چندانی داده نشد. با آغاز ضعف دولت عثمانی در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، تهدیدات و مداخلات خارجی آغاز شد؛ چنانکه قزاقها با سودجویی از این امر وارد بغاز بسفر شدند و محله‌های اطراف آن را غارت کردند («دائرةالمعارف اسـلام»، VI/260-261). تکرار این رویدادها و مداخلات روسیه در دریای سیاه موجب شد که برای دفاع از تنگه اقدامات جدیدی صورت گیرد. بازسازی استحکامات قدیم و برپایی دژهایی جدید که شمار آنها به ۷ قلعه (قلاع سبعه) می‌رسید (همان، VI/261)، از آن جمله است.

در دورهٔ سلیم سوم در آغاز سدهٔ ۱۳ق/۱۹م با نظارت مستشاران فرانسوی قلاع تدافعی بازسازی، و بر آن مأموری با عنوان «ناظر بغاز» گمارده شد (همانجا). به سبب زیباییهای طبیعی در سرتاسر دو سوی ساحـل بسفر ــ بغاز ایچـی ــ در دوران امپـراتوری عثمانی محـلات جدیدی ساخته شد که محل زندگی خاندان سلطنتی و دولتمردان امپراتوری عثمانی گردید. این محلات هر یک تاریخ ویژه‌ای داشته است و نام برخی از آنها در بخش اروپایی از جنوب به شمال اینهاست: توپخانـه، فندیقلی، کاباتـاش، دولمه باغچـه، بشیکتـاش، اورتاکوی، گورو چشمه، آرناوُت کوی، بَه بَک، روم ایلی حصار و بالتالیمانی (نک: همـان، VI/251-257)، صاری‌یـار، ینی کـوی، بیـوک دره و استینـه (اولیا چلبی، ۴۵۷/۱-۴۶۰)؛ در بخش آسیایی نیز محله‌هایی همچون: پاشا باغچـه، قانلیجـا، قندیللی، بیگلربیگی و ... قابـل ذکرنـد («دائرةالمعارف اسلام»، VI/258-260؛ نیز نک: IA, II/673-688). تکایا و خانقاههایی نیز در محلات آن وجود دارد که تکیهٔ طورمش دده از آن جمله است (عطایی، ۲۰۱).

---

1. Symplegades
2. *Türkiye*...

ترکها هیچ‌گاه این تنگه را بسفر نامیده‌اند و آنجا را چنانکه گذشت، قره دنیز بغازی، و سرانجام بغاز ایچی نامیده‌اند. تنگهٔ بسفر در ادبیات و هنر ترکها جایگاه خاصی داشته، و الهام‌بخش شاعران و هنرمندان بوده است (پاولی، V/755-756). کتاب «مهتابهای بغاز» (بغاز ایچی مهتابلاری) اثر عبدالحق شناسی‌حصار یکی از آثار ادبی است («دائرةالمعارف اسلام»، VI/262).

با توجه به اینکه آبراه بسفر یکی از معابر مهم اقتصادی ـ نظامی جهان است، بهره‌گیری از آن به ویژه در سده‌های اخیر با فراز و فرودهایی توأم بوده، و در زمانهای مختلف تابع برخی از قراردادها شده است ـ مثلاً از آنجا که دریاهای سیاه و مرمره و تنگه‌های بسفر و داردانل در قلمرو دولت عثمانی قرار داشت، کشتیهای دول بیگانه فقط با اجازهٔ سلطان می‌توانستند از آن تنگه‌ها عبور کرده، وارد دریا شوند («دائرةالمعارف خاورمیانه...[1]»، IV/1688؛ اعتمادالسلطنه، ۱۶۴۸/۲). در سدهٔ ۱۲ق/ ۱۸م کشتیهای بازرگانی اجازه داشتند تا استانبول بیایند. پس از آن، حمل و نقل کالا به بنادر دریای سیاه بر عهدهٔ ناوگان عثمانی بود («دائرةالمعارف خاورمیانه»، همانجا). با شورش محمدعلی پاشا در مصر (نک: شاو، ۷۲/۲-۷۶)، دولت عثمانی به منظور جلب حمایت دولت روسیه، معاهدهٔ خونکیار اسکله‌سی را در ۱۹ صفر ۱۲۴۹ق/ ۸ ژوئیهٔ ۱۸۳۳م با آن دولت امضا کرد. دولت عثمانی موافقت کرد که تنگه‌ها را به روی دشمنان دولت روسیه بسته نگاه دارد (پامر، 102-103؛ شاو، ۷۶/۲-۷۷؛ ووسینیچ، ۳۴).

پیمان لندن که در جمادی الاول ۱۲۵۷/ ژوئیهٔ ۱۸۴۱ منعقد شد، به دولت عثمانی اجازه داد که در مواقع جنگ، تنگه‌ها را مسدود کند (پامر، 109؛ ووسینیچ، ۹۶). پس از آن، عهدنامهٔ پاریس مورخ ۱۲۷۳ق/۱۸۵۶م، بسته بودن آبراههای بسفر و داردانل را در موقع جنگ تأیید کرد و فقط دولت عثمانی به روسیه اجازه داد که کشتیهای کوچک جنگی روسیه برای دفاع از سواحل خود در آنجا رفت و آمد نمایند (شاو، ۲۴۶/۲). در ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م، کنفرانس لندن که به کوشش بیسمارک صدراعظم آلمان ـ به منظور منزوی کردن فرانسه و حمایت از روسها در دریای سیاه ـ برگذار شده بود، مقرر داشت که دولت روسیه ناوگانی در دریای سیاه داشته باشد و به باب عالی نیز اجازه داده شد که تنگه‌ها را در زمان صلح بر روی رزمناوهای دول دوست باز نگاه دارد (همو، ۲۶۶/۲).

با پایان یافتن جنگ جهانی اول در ۱۳۳۷ق/ ۱۹۱۸م که به شکست دولت عثمانی انجامید، قرارداد مُندرس منعقد، و بر طبق این قرارداد تنگه‌ها باز شد (همو، ۵۵۳/۲). به موجب معاهدهٔ سِوْر در ۱۳۳۸ق/ ۱۹۲۰م تنگه‌ها تحت نظارت بین‌المللی قرار گرفت (همو، ۵۹۴/۲؛ «دائرةالمعارف اسلام»، VI/268). پس از پایان جنگهای استقلال ترکیه و امضای عهدنامهٔ لوزان در ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م (شاو، ۶۱۱/۲، ۶۱۳) که در آن استقلال ترکیه تضمین شد، موضوع استفاده از تنگه‌ها نیز مورد بحث قرار گرفت و مقرر شد که این راهها برای عبور تمام کشتیها در زمان صلح و جنگ باز، و ادارهٔ آنها برعهدهٔ کمیسیون بین‌المللی باشد. اگرچه برخی از مواد این قرارداد حاکمیت ترکیه را بر تنگه‌ها محدود می‌کرد، سرانجام با قرارداد مونترو در سویس (۱۳۱۵ش/ ۱۹۳۶م)، کمیسیون بین‌المللی بغازها منحل شد و اداره و نظارت بر منطقهٔ تنگه‌ها را به دولت ترکیه واگذار کردند. دولت ترکیه اجازه یافت در مواقع تهدید و یا جنگ، بغازها را بر کشتیهای جنگی ببندد، اما عبور کشتیهای بازرگانی آزاد باشد («دائرةالمعارف اسلام»، VI/268؛ دایرةالمعارف ...، ۲(۲)/۲۹۲۳). هم اکنون پلی به طول ۱٬۴۰۰ متر که از ۱۹۷۳م مورد بهره‌برداری قرار گرفته است، ارتباط ساحل اروپایی و آسیایی استانبول را تأمین می‌کند (هـ د، ۱۵۶/۸). اخیراً پلی دیگر در قسمت شمالی تنگهٔ بسفر احداث شده است که به پل فاتح معروف است.

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآةالبلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ ایرج نوبخت، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اولیاچلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق/ ۱۸۹۶م؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمهٔ امیرحسین آریان‌پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ کاتبی، علی، *مرآت الممالک*، ترجمهٔ محمود تفضلی و علی گنجه‌لی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مانبوری، ارنست، *استانبول*، استانبول، ۱۹۲۵م؛ ووسینیچ، وین، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هرودت، *تواریخ*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1978; EI^2; *Encyclopedia of the Modern Middle East*, New York, 1996; Gibbons, H. A., *The Foundation of the Ottoman Empire*, London, 1968; Grousset, R., *L'Empire des steppes*, Paris, 1948; IA; Olmstead, A.T., *History of the Persian Empire*, Chicago, Phoenix Books; Palmer, A., *The Decline and Fall of the Ottoman Empire*, London, 1993; *Pauly*; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

علی‌اکبر دیانت

بِسْکَرِه، شهر و ولایتی در شمال شرق الجزایر. ولایت بسکره با ۱۰۹٬۷۲۸ کمـ۲ مساحت («خاورمیانه ...[2]»، 284)، در شمال شرقی الجزایر واقع است. این ولایت در ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م بیش از ۴۳۰٬۲۰۰ تن جمعیت داشته است (*الموسوعة* ...، ۳۰۴/۸).

منابع کهن نام این شهر را به صورت بِسْکَرِه، بِشْکِره، و بَشْکَره ضبط کرده‌اند (سمعانی، ۲۳۷/۲؛ یاقوت، ۱/ ۶۲۵؛ دمشقی، ۳۱۳). بسکره شهری بسیار کهن است که در دورهٔ حاکمیت رومیها بر سرزمین بربر بنا شده است. بعدها این شهر خراب شد و پس از فتوح مسلمانان در افریقا، بازسازی گردید (لئون افریقی، ۱۳۸/۲) و در جای شهر باستانی وِسکِرا ـ که زمانی از استحکامات روم غربی بود ـ بسکرهٔ اسلامی شکل گرفت (EI^2, I/1246).

سابقهٔ نام بسکره به سدهٔ ۳ق/۹م باز می‌گردد که بنی اغلب قیروان

1. *Encyclopedia*...   2. *The Middle East*...

آنجا را با تمام ناحیهٔ زاب (جمع: زیبان)، فتح کردند (همانجا). به گفتهٔ ابن حوقل (ص ۶۴)، همزمان با حکومت زیریان، این شهر در سمت چپ جبال اوراس ترسیم می‌شده است. مقدسی آنجا را شهر نخلها و نهرها خوانده، و جزو ناحیهٔ زاب برشمرده است (ص ۵۷، ۲۲۰ـ۲۲۱، ۲۳۰). به گزارش جغرافی‌نویسان اسلامی در بسکره چاههای بسیار با آب شیرین وجود داشت؛ از جمله در مسجد جامع چاهی بود که پیوسته می‌جوشید. رودی بزرگ که از کوه اوراس سرچشمه می‌گرفت و در شمال شهر جریان می‌یافت، باغها و نخلستانهای اطراف شهر را سیراب، و آب شرب مردم را تأمین می‌کرد. درون شهر نیز باغهایی بود که جویهایی منشعب از این رودخانه در آنها جریان داشت. از کوه نمک بسکره قطعاتی برای خلفای فاطمی می‌بردند. این شهر را به سبب داشتن نخلهای فراوان، «بسكرة النخيل» می‌خواندند و شهرهای جمونه، طولقه، ملیلیٰ و شهر کهن بنطیوس از توابع آن بوده است (ابوعبید، ۷۱۴/۲؛ یاقوت، دمشقی، همانجاها؛ ابن عبدالمنعم، ۱۱۳ـ۱۱۴). در روزگار حمّادیان و سپس مقارن استیلای موحدون، بسکره دژی استوار به شمار می‌آمد که بر تپهٔ خاکی مرتفعی قرار داشت و دارای بازار و ساختمانها و انواع خرمای مرغوب بود (ادریسی، ۲۶۴/۱؛ مقدیش، ۸۱). بسکره همچنین دارای حمامها، بارویی از خشت خام (یاقوت، لئون افریقی، همانجاها)، خندق و مساجد بسیاری افزون بر مسجد جامع بوده است.

نخلستانها و باغهای زیتون و میوه‌های گوناگون با مساحت ۶ میل مربع به شهر متصل بود (ابن عبدالمنعم، دمشقی، همانجاها). امروزه نیز بسکره نخلستانهای وسیع دارد و شمار نخلهای آن به دو میلیون می‌رسد (*الموسوعة*، ۴/ ۴۲۸). بسکره عقربهای کشنده داشت و مردم ناگزیر تابستانها را در خارج شهر می‌گذراندند (لئون افریقی، ۱۳۹/۲). این شهر به داشتن گوشت و روغن فراوان، کشت حبوبات و میوه و کتان مرغـوب، و پرورش شتر و گاو مشهـور بوده است. بر رودخانه‌ای کـه از شمال شهر می‌گذشت، آسیاهای آبی ساخته بودند (ابوسالم، ۴۱۱/۲؛ نیز نک: میلی، ۷۳۹).

از اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م بسکره جای طُبنه را ــ که پیش‌تر مرکز ناحیهٔ زاب شمرده می‌شد ــ گرفت و اهمیتی افزون‌تر یافت؛ چنانکه با توابعش به تمامی ناحیهٔ زاب که بخش شمالی منطقهٔ جرید را در بر می‌گرفت، اطلاق می‌شد (مراکشی، ۳۵۵؛ نیز: نک: برنسویک، ۳۲۷/۱؛ قس: لئون افریقی، ۳۲/۱، ۱۴۲/۲). بسکره در سده‌های بعد نیز مرکزیت خود را حفظ کرده است (نک: ابن سعید، ۶۰؛ ابوالفدا، ۱۳۹؛ ابن خلدون، *مقدمه*، ۷۶، *العبر*، ۶/ ۵۸۵؛ ابـن عبدالمنعم، ۱۱۳). ایـن ولایـت در زمـان ابن خلدون (د ۸۰۸ ق/۱۴۰۶م)، محدوده‌ای از قصر دَوسَن در مغرب تا قصور هوله و بادس در مشرق را در بر می‌گرفت و کوه دَرَن که از غرب به شرق ممتد است، آنجا را از دشت حَضْنه جدا می‌کرد (ابن خلدون، همانجا).

ترکیب جمعیتی بسکره آمیخته‌ای از بربر، عرب و مولَّد (دورگه) بود. پیرامون بسکره زیستگاه قبایل بربر سَدراته و مَغراوه بود که در رأس آنان خاندان بنی خزرون و بنی یزمتی قرار داشتند (ابن عبدالمنعم، ۱۱۴؛ عربی، ۲۳۶). پس از فتوحات اسلامی طوایفی از اعراب در منطقه‌ای از بسکره تا بِشریٰ سکنیٰ گزیدند (ابن فضل‌الله، ۱۸۳). بعدها وقتی جنگی میان عربها و مولدان در می‌گرفت، عربها از هم‌نژادهای خود در شهر تهوذا و سطیف، و مولدان از مردم بسکره و حوالی آن، یاری می‌گرفتند (ابوعبید، ۷۱۲/۲).

منطقهٔ زاب (اکنون زیبان) به ۳ بخش شرقی، غربی و میانی تقسیم می‌شـد (برنسویـک، ۳۲۶/۱). زاب میانـی با مرکز آن بسکـره در زمـان ابن خلـدون در دسـت اولاد محمـد بود (ابن خلـدون، همـان، ۴۷/۶؛ برنسویک، ۳۲۷/۱). اطلاعاتی دربارهٔ وجود طایفه‌ای یهودی در بسکره در سدهٔ ۹ق/۱۵م در دست است (همو، ۴۳۲/۱).

ابوالمهاجر دینـار والی افریقیـه (۵۵ـ۶۲ق/۶۷۵ـ۶۸۲م) نخستیـن کس بود که برای فتح بسکره لشکر کشید. وی در پیشروی خود به سمت مغرب میانه یا بلادالجزایر، از دشت بسکره ــ که مانند گذرگاهی در میانهٔ کوههای اطلس بود ــ گذشت و در ۵۹ ق قسنطینه را فتح کرد (جیلالی، ۱۲۷/۱؛ قس: *الموسوعة*، ۴۲۸/۴، که فتح بسکره را در ۶۱ق/۶۸۱م به دست عُقبة بن نافع نوشتـه است). پس از آن بسکـره پایگاهی بـرای لشکریان مسلمان شد که فتوح خود را به سوی مغرب، اندلس و صحرا پی می‌گرفتند؛ از این‌رو، اهمیت و رونقی بسزا یافت و سکنهٔ آن‌رو به افزایش نهاد و از مهم‌ترین شهرهای اسلامی گردید (همانجا).

چندی پس از فتح بسکره، این ناحیه بخشی از قلمرو اغلبیان و سپس فاطمیان به شمار آمد که بر مناطقی از شمال افریقا مستولی شدند (ابن خلدون، همان، ۵۸۵/۶). در زمان فاطمیان شورشهایی چند در این شهر به وقوع پیوست. در ۳۱۷ق/۹۲۹م ابن خزر در بسکره سربرداشت. خلیفه المهدی با فرستادن سپاهی از المهدیه، وی را هزیمت داد (عمادالدین، ۲۳۰ـ۲۳۱). چندی بعد، ابویزید مَخلدبن‌کیداد از خوارج بربر زناته در بسکره قیام کرد و منصور فاطمی (حک ۳۳۴ـ۳۴۱ق/ ۹۴۶ـ۹۵۲م) در ۳ جمادی‌الاول ۳۳۴ برای سرکوب وی راهی بسکره شد. ابن کیداد در کوه بلند سالات پناه گرفت و منصور پس از چند روز اقامت در بسکره به طبنه بازگشت (همو، ۳۹۱ـ۳۹۳).

پس از وی ابوخزر مخرمة بن محمد بن خزر در نواحی اوراس سر به‌شورش برداشت و معز فاطمی (حک ۳۴۱ـ۳۶۵ق/ ۹۵۲ـ۹۷۶م) در ۲۳ شوال ۳۵۸ به سوی بسکره تاخت و ابوخزر را سرکوب کرد (همو، ۷۰۵ـ۷۰۸). در دورهٔ فاطمیان حکومت بسکره همچون دیگر شهرهای مغرب به زیریان ــ که از بربرهای صنهاجه بودند ــ واگذار شد (ابن خلدون، همانجا). پس از پیروزیهایی که بُلکین (حک ۳۶۱ـ۳۷۳ق/ ۹۷۲ـ۹۸۳م) به دست آورد، معز وی را در قلمرو پدرش در شهرهای مغرب از جمله بسکره ابقا کرد (عربی، ۶۴).

در حدود سال ۴۵۰ق/ ۱۰۵۸م جعفربن ابی رُمّان، از بزرگان بسکره که از خاندانی ثروتمند در آن شهر بود، بر ضد بلکین دوم (حک ۴۴۷ـ

۴۵۴ق/ ۱۰۵۵-۱۰۶۲م) امیر بنی حماد، قیام کرد. بلکین جعفر را به شدت سرکوب، و رؤسای بنی رمان را دستگیر کرد و به قتل رساند و زمام امور را به بنی سندی از اهالی آنجا سپرد (ابن خلدون، *العبر*، ۲۲۹/۶ـ ۵۸۵؛ عربی، ۱۴۳). با اینهمه، بسکره ناآرام و مایهٔ نگرانی ناصر (حک ۴۵۴-۴۸۱ق/۱۰۶۲-۱۰۸۸م) امیر بنی حماد بود؛ چنانکه بار دیگر مردم به رهبری بنی جعفر از اطاعت بنی حماد سرپیچیدند. ناصر با فرستادن سپاهی شورش را خواباند و جمعی دیگر از بنی جعفر و رؤسای شهر را کشت (ابن خلدون، همان، ۲۳۰/۶؛ عربی، ۱۶۲).

در اواخر سدهٔ ۶ ق/۱۲م یحیی بن غانیه، آخرین امیر و بازماندهٔ مرابطون، در نبردهایی بر موحدون پیروز شد و در ۵۹۸ ق/۱۲۰۲م بر بسکره دست یافت (ابن خلدون، همان، ۲۵۹/۶، ۳۲۹؛ برنسویک، ۳۹/۱؛ عروسی، ۶۰، ۶۳). ابن غانیه در ۶۲۰ ق/۱۲۲۳م نیز ساکنان بسکره را بر ضد موحدون شوراند، اما سپاه موحدی به سرداری امیر ابوزید عبدالرحمان بن ادریس در اواخر این سال بسکره را گرفت و دست به تخریب و غارت زد (ابن خلدون، همان، ۲۶۱/۶-۲۶۲، ۳۷۸؛ برنسویک، ۴۷/۱).

در این هنگام در بسکره میان بنی رمان، از خاندانهای اصیل محلی، با بنی مُزنی، شاخه‌ای از قبیلهٔ عربی أثبج از بنی هلال بن عامر که در سدهٔ ۵ ق/۱۱م در بسکره مستقر شده بودند، رقابتی شدید درگرفت و کار به دشمنی و جنگ کشید (ابن خلدون، همان، ۵۸۶/۶؛ برنسویک، ۱۰۶/۲-۱۰۷؛ احمد، ۱۳۵؛ جیلالی، ۵۶/۲).

وقتی در ۶۵۱ ق/۱۲۵۳م امیر ابواسحاق ابراهیم بر ضد برادرش مستنصر (منتصر)، سلطان حفصی (۶۴۷-۶۷۵ ق/۱۲۴۹-۱۲۷۶م) قیام کرد و به زاب رفت، گروهی از عربهای آنجا با او بیعت کردند و فضل بن علی مُزنی، از بزرگان بسکره به وی پیوست و شهر به اطاعت او درآمد؛ اما وی نتوانست حکومت را به دست گیرد و همراه فضل به اندلس گریخت (ابن خلدون، همان، ۴۰۵/۶-۴۰۶، ۵۸۶-۵۸۷؛ ابن قنفذ، ۱۱۸؛ برنسویک، ۷۱/۱). هنگامی که ابواسحاق پس از مرگ برادرش مستنصر (۶۷۵ ق) قدرت را در تونس به دست گرفت، نفوذ خاندان مزنی که در جریان شورش ابواسحاق بر ضد مستنصر از وی حمایت کرده بودند، در بسکره افزایش یافت و ابواسحاق فضل بن علی و برادرش عبدالواحد بن علی را به حکومت زاب و جرید گماشت (ابن خلدون، همان، ۴۵۳/۶، ۵۸۷؛ برنسویک، ۱۱۲/۱؛ احمد، همانجا). از این زمان بسکره مرکز تمام مناطق جنوب غربی قلمرو حفصیان گردید (برنسویک، ۳۲۷/۱).

بنی رمان مدتی به حکومت رقیبان خود در بسکره گردن نهادند؛ اما پس از قتل ابواسحاق در ۶۸۲ق، بنی رمان در پی تبانی با عربهای اولاد حراز تیرهٔ لطیف، فضل بن علی را در ۶۸۳ ق از میان برداشتند و حکومت بسکره و زاب را با تأیید ابوحفص عمر، سلطان حفصی (حک ۶۸۳-۶۹۴ ق/۱۲۸۴-۱۲۹۵م) در دست گرفتند؛ افزون بر این، سلطان را برانگیختند تا منصوربن فضل بن علی را که در تونس بود، بازداشت کند (ابن خلدون، همان، ۴۵۳/۶، ۵۸۷؛ احمد، همانجا)؛ اما منصور از زندان گریخت و به بجایه، پایتخت ابوزکریا یحییٰ (حک ۶۸۳-۶۹۸ ق)، دیگر امیر حفصی رفت و سپس در ۶۹۳ ق/۱۲۹۴م با دریافت منشوری از وی به همراه سپاهی کمکی به بسکره حمله کرد. بنی‌رمان بدون جنگ تسلیم شدند و آن ناحیه که تا آن زمان تابع حفصیان تونس بود، ضمیمهٔ مملکت ابوزکریا گردید. منصور لشکریانی فراهم آورد و از نفوذ عربها کاست و به کمک امیر بجایه، سلطهٔ خود را بر سراسر منطقهٔ جنوب قسنطینه گسترش داد. منصور با به کار گرفتن بربرهای بنی رمان، قصری در بسکره ساخت و پیرامون شهر بارویی برآورد و سپس آنان را از شهر بیرون راند (ابن خلدون، همان، ۵۲/۶، ۵۸۸؛ برنسویک، ۱۴۰/۱؛ احمد، همانجا). ابوزکریا مناطقی دیگر را نیز به منصور سپرد و وی با جمع‌آوری خراج این مناطق، امارتی ثروتمند را در بسکره پی افکند. بعدها ابوالبقاء خالد (حک ۷۰۹-۷۱۱ق/۱۳۰۹-۱۳۱۱م) نواحی تل را نیز به وی داد و بدین‌گونه امارت بسکره و زاب گسترش یافت. در قیام اصلاح‌گرایانهٔ سعاده با هدف اجرای سنت اسلامی و مبارزه با جرایم مالی و مالیاتها، یاران سعاده، معروف به سُنیه یا مرابطون بارها از جمله در ۷۰۳ و ۷۰۴ق بر بسکره هجوم بردند؛ اما ابن مزنی با همدستی گروهی از عربهای زواوده از شاخهٔ ریاح، آنان را دفع کرد. سعاده در ۷۰۵ق/۱۳۰۵م، در یکی از حملات خود کشته شد، اما دعوت وی همچنان در میان عربهای منطقه استمرار یافت. پیروان وی در ۷۴۰ق/ ۱۳۳۹م آخرین‌بار حمله‌ای بی‌نتیجه به بسکره کردند (ابن‌خلدون، همان، ۵۲/۶-۵۳، ۵۸۸-۵۸۹؛ برنسویک، ۳۴۹/۲-۳۵۱؛ احمد، ۱۳۶؛ جیلالی، ۵۷/۲-۵۸).

منصوربن مزنی که بر واحه‌های صحرایی تا وارکلی (= ورقله، در ۳۵۰ کیلومتری بسکره) دست یافته بود، پس از چندی در زمان ابویحییٰ ابوبکر (حک ۷۱۸-۷۴۷ق/ ۱۳۱۸-۱۳۴۶م) از سر کینه نسبت به وزرای حفصی و نیز در برابر درخواستهای مالی آنان راه عصیان در پیش گرفت و تبعیت بنی‌عبدالوادی، حاکمان تلمسان و دشمنان حفصیان را پذیرفت. وی در ۷۲۵ق/ ۱۳۲۵م به هلاکت رسید و پسرش عبدالواحد بر جای او نشست و همین روش را ادامه داد، ولی در پی حملهٔ سپاه حفصی بار دیگر فرمان سلطان تونس را گردن نهاد. در ۷۲۹ق/۱۳۲۹م عبدالواحد به دست برادرش یوسف به قتل رسید و وی تبعیت ظاهری سلطان حفصی را پذیرفت (ابن خلدون، همان، ۵۹۰/۶-۵۹۱؛ برنسویک، ۱۸۰/۱-۱۸۱، ۳۲۸؛ احمد، ۱۳۷). در سالهای پس از ۷۳۹ق حفصیان سلطهٔ خود را در جنوب غربی قلمروشان تثبیت کردند و یوسف بن منصور، حاکم بسکره چندین‌بار ناگزیر به پرداخت خراج شد (نک: ابن خلدون، همان، ۵۹۱/۶-۵۹۳؛ برنسویک، ۱۸۸/۱؛ احمد، همانجا).

به دنبال لشکرکشیهای مرینیان فاس به افریقیه و تصرف شهرهایی از قلمرو حفصیان، یوسف حاکم بسکره فرمان ابوالحسن مرینی (حک ۷۳۲-۷۴۹ق/۱۳۳۲-۱۳۴۸م) و سپس پسرش ابوعنان مرینی (حک ۷۴۹-۷۵۹ق) را گردن نهاد (ابن حاج، ۴۳۱-۴۳۵؛ عروسی، ۴۲۴؛

عربی، ۴۳-۴۴؛ احمد، ۱۳۸). پس از شکست مرینیان، یوسف بار دیگر به فرمان دولت تونس تن درداد (همانجا).

پس از مرگ یوسف مزنی در ۱۰ محرم ۷۶۷ق/۲۷ سپتامبر ۱۳۶۵م، پسرش احمد در بسکره به حکومت رسید (ابن خلدون، *العبر*، ۵۹۴/۶). وی در اطاعت کامل حفصیان نبود و به سبب دوری از مرکز قدرت، مستقل عمل می‌کرد. احمد به اتفاق دامادش یحیی بن یملول، حاکم توزر می‌کوشید قبایل عرب را در قسنطینه، و نیز سلطان تلمسان، ابوحمّو را بر ضد ابوالعباس احمد مستنصر (حک ۷۷۲-۷۹۶ق/۱۳۷۰-۱۳۹۴م) بشوراند. از این‌رو، مستنصر همراه عربهای بنی سُلَیم به بسکره لشکر کشید. عربهای ریاح و اثبج برای دفاع از بسکره هم‌پیمان شدند و مستنصر ناگزیر به صلح با احمد تن در داد و احمد در اوایل سال ۷۸۳ق/۱۳۸۱م هدایایی گران برای او فرستاد (همان، ۷/ ۱۸۵-۱۸۶؛ برنسویک، ۲۲۳/۱-۲۲۴؛ عروسی، ۴۹۸-۵۰۲؛ احمد، همانجا).

سرانجام ابوفارِس عبدالعزیز متوکل (حک ۷۹۶-۸۳۷ق/۱۳۹۴-۱۴۳۴م) ضمن حملات خود برای تثبیت سلطهٔ حفصیان در جنوب قلمروشان به بسکره لشکر کشید و در ۷ جمادی‌الآخر ۸۰۴ق/۱۲ ژانویهٔ ۱۴۰۲م وارد شهر شد و با به اسارت درآوردن احمدبن یوسف، به حکومت آخرین فرد خاندان مزنی پایان داد و یکی از سرداران خود را به حکومت بسکره گماشت (زرکشی، ۱۲۲؛ ابن قنفذ، ۱۹۸).

حکومت بنی‌مزنی در بسکره ۱۴۰ سال به درازا کشید (همانجاها) که مهم‌ترین امارت عربی در زمان سلطنت حفصیان به شمار می‌رود (احمد، ۲۷۵). در ۸۵۶ ق/۱۴۵۲م، هنگامی که سرزمین الجزایر به دست موالی افتاد، در ولایت بسکره سردار ابوزید عبدالرحمان کلاعی حکومت داشت (جیلالی، ۸۴/۲). پس از مرگ ابوالحسن عثمان سلطان حفصی (۸۳۹-۸۹۳ق/۱۴۳۵-۱۴۸۸م)، مردم بسکره به تحریک پیشوای شهر که خود را امیر خواند، شوریدند و دیگر دولت تونس نتوانست سلطهٔ خود را بر بسکره ادامه دهد (لئون افریقی، ۱۳۸/۲-۱۳۹).

مدتی بعد بسکره به تصرف ترکان عثمانی درآمد. در ۹۴۷ق/۱۵۴۰م حسین آغا، حاکم عثمانی الجزایر (حک ۹۳۹- ۹۴۸ق/۱۵۳۲-۱۵۴۱م) بسکره و توابع آن را فتح، و ضمیمهٔ قلمرو خود کرد و در آنجا دژ و پادگانی تأسیس کرد. پس از آن صلاح رئیس (حک ۹۵۹-۹۶۳ق/۱۵۵۲-۱۵۵۶م) بنی جلاب را که در نواحی بسکره سر به شورش برداشته بودند و از پرداخت خراج و مالیات خودداری می‌کردند، به زیر فرمان خود درآورد و بر آنجا چیره شد (جیلالی، ۶۲/۳، ۸۶-۸۷؛ قس: EI², I/1247).

در ۱۰۶۰ق/۱۶۵۰م وبایی فراگیر در آن منطقه روی داد که درنتیجهٔ آن در بسکره حدود ۷۰ هزار تن جان باختند. این گزارش به هر روی از درجهٔ پیشرفت و آبادانی شهر پس از دو قرن و نیم از انقراض بنی‌مزنی حکایت دارد و می‌توان حدس زد که در روزگار رونق آن تحت حکومت بنی‌مزنی، بسی آبادتر بوده است (ابوسالم، ۴۱۲/۲؛ میلی، ۷۳۹).

با وجود استیلای ترکان، شیخ العرب نمایندهٔ واقعی قدرت ترکان بود که از میان بوعُکّاز، بزرگ‌ترین خاندانهای ناحیه، انتخاب می‌شد. از این‌رو، در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م صلاح بای، حاکم قسنطینه برای کاستن از نفوذ و قدرت آنان، خاندانی رقیب از میان بنی قنه در مقابلشان علم کرد. بسکره در نتیجهٔ این کشاکشها و نیز بدرفتاری ترکان آسیب دید و ساکنان شهر به تدریج آنجا را ترک گفتند و در روستاهای کوچکی در اطراف واحه پراکنده شدند (EI²، همانجا).

امیر عبدالقادر (حک ۱۲۴۸-۱۲۶۴ق/۱۸۳۲-۱۸۴۸م)، فرمانروای الجزایر در شهرهای تحت سلطهٔ خود، از جمله بسکره دژهایی برای دفع تهاجم قبایل صحرانشین به منطقهٔ تل تأسیس کرد (جیلالی، ۷۸/۴-۷۹). پس از پیاده شدن نیروهای فرانسوی در الجزیره (۱۸۳۰م)، رقابت در بسکره همچنان ادامه داشت. فرحت بن سعید، از خاندان بوعکاز سرانجام از امیر عبدالقادر یاری خواست، اما خاندان بنی قنه در ۱۲۵۴ق/ ۱۸۳۸م، پس از اشغال قسنطینه به نیروهای فرانسوی پیوستند. در ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م دوکِ اومال[1] بسکره را تصرف، و در سال بعد پادگانی دائمی و قلعه‌ای در محل قصبهٔ قدیمی تأسیس کرد. بنی قنه موقع خود را به منزلهٔ متنفذترین خاندان حفظ کردند و بیشترین مناصب مهم را در منطقه به دست گرفتند. آنان سرانجام در ۱۹۳۸م با بوعکاز آشتی کردند و متحد شدند (EI²، همانجا).

در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م فرانسویان با سپاه ۱۰۷ هزار نفری وارد الجزیره شدند و نواحی زیبان و بسکره را به قصد جنگ با عبدالقادر درنوردیدند (جیلالی، ۲۲۱/۴). پس از فروپاشی حکمرانی عبدالقادر نیز قیامها و مقاومتهایی در برابر فرانسویان در حوالی بسکره صورت گرفت (همو، ۲۸۰/۴-۲۸۱، ۳۱۲).

بسکره در دورهٔ اسلامی گذشته از موقعیت سیاسی، از نظر اقتصادی و فرهنگی نیز شکوفا بوده است. ابن خلدون از بسکره در ردیف شهرهایی یادکرده است که به لحاظ رونق کارها، مردم آنجا درآمد خوبی داشته، و از رفاه برخوردار بوده‌اند؛ بسکره با شهرها و نواحی اطراف و با مردم سودان دارای روابط تجاری بود و مردمی ثروتمند داشت (*العبر*، ۴۵۱/۱؛ نیز نک: میلی، ۷۳۹). انواع خرمای مرغوب این شهر به تونس و بجایه صادر می‌شد (ابن سعید، ۶۰) و به سبب واقع بودن میان صحرا و تل نقش مهمی در مبادلهٔ محصولات و تجارت میان این دو منطقه ایفا می‌کرد (میلی، همانجا).

از لحاظ فرهنگی نیز بسکره در دورهٔ حفصیان و حکومتهای رؤسای محلی اهمیت داشت (نک: برنسویک، ۳۷۰/۲). جغرافی‌نگاران اسلامی آنجا را شهر علم و فقه و دارای عالمانی بر مذهب اهل مدینه (مالکی) خوانده‌اند (یاقوت، ۶۲۵/۱؛ ابن عبدالمنعم، ۱۱۴). از جمله عالمانی که از بسکره برخاسته‌اند، می‌توان از ابوعبدالله ملشونی (منسوب به ملشون از قرای بسکره) و پسرش اسحاق (همانجا؛ ابوعبید، ۷۱۴/۲)، ابوالقاسم یوسف بن علی بن جُبارهٔ بسکری، مُقری و محدث و استاد

1. Duc d'Aumale

نحو، و شاگرد ابوالعلای واسطی و ابونعیم اصفهانی (سمعانی، ۲۳۷/۲؛ یاقوت، همانجا)، ابوالولید یزیدبن ابی عبدالرحمان، قاضی بسکره (د ۵۸۰ق/۱۱۸۴م) و ابوزیان ناصربن یوسف بن منصور مزنی (د ۸۲۳ق/۱۴۲۰م) مُقری، مورخ و فقیه یاد کرد (جیلالی، ۳۶/۲، ۹۳). ابن خلدون نیز مدتی کوتاه در بسکره مهمان بنی مزنی بود (ابن خلدون، همان، ۵۶۱/۷-۵۶۲، ۵۹۰).

در جنوب غربی بسکره ضریحی منسوب به خالدبن سنان عَبسی موجود است. در جنوب شرقی شهر نیز مدفن عقبة بن نافع و مسلمانانی که در ۶۳ق/۶۸۳م همراه وی به شهادت رسیدند، واقع است (جیلالی، ۱۱۷/۱-۱۱۸، ۱۳۰).

بسکره امروزه پرجمعیت‌ترین شهر صحرای الجزایر و از نقاط گردشگری است که به داشتن هوای معتدل و مراسم سنتی، مانند جشن خرما مشهور است. این شهر همچنین یکی از مراکز صنایع دستی کهن الجزایر، نظیر فرش و لباسهای پشمی است (*الموسوعة*، ۴/ ۴۲۸). بسکره مرکزی با رونق و شهر عمدهٔ ناحیه، و ضمیمهٔ منطقهٔ نظامی توقرت به شمار می‌رود که جمعیتی مختلط را در خود جای داده است. آسمان آبی بسکره به ندرت ابری می‌شود و در هوای ملایم زمستان (میانگین دما در ژانویه/دی ۱۱/۲° سانتی‌گراد) با داشتن خیابانهای مشجر، مغازه‌ها، مهمانسراهای متعدد و باغهای عمومی تفرجگاهی مناسب به شمار می‌آید (EI², I/1246؛ *بریتانیکا*، II/45). در تابستان هوای آنجا گرم (در ژوئیه/تیر ۳۳/۳° سانتی‌گراد) و برای رسیدن خرما مناسب است. در بسکره باران نسبتاً کم و بسیار نامنظم می‌بارد (۱۵۶ میلی‌متر در سال). بخش اروپایی شهر که به صورت مرکزی اداری، بازرگانی و گردشگری درآمده، با طرحی شبکه‌بندی شده در بالاتر از نخلستان، کنار قلعه‌ای که فرانسویها در زمان اشغال بنا کردند، ساخته شده است. کشاورزان در خانه‌های گلی زندگی می‌کنند و در روستاهایی که بیشتر در بخش جنوبی شهر و پیرامون ویرانه‌های قلعهٔ قدیمی ترکها قرار دارد، پراکنده‌اند. راه‌آهن و جادهٔ توقرت به قسنطینه و همچنین خط لوله‌ای که از ۱۹۵۸م نفت حاسی مسعود را به بندر فیلیپ‌ویل منتقل می‌کند و تا بجایه امتداد دارد، از بسکره می‌گذرد (EI¹, II/732؛ EI²، نیز *بریتانیکا*، همانجاها).

مآخذ: ابن حاج نمیری، ابراهیم، *فیض العباب*، به کوشش محمد ابن شقرون، بیروت، ۱۹۹۰م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ همو، *مقدمه*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن سعید مغربی، علی، *بسط الارض*، به کوشش خوان ورنت خینس، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش دُرتَا کراوولسکی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن قنفذ، احمد، *الفارسیة*، به کوشش محمد شاذلی نیفر و عبدالمجید ترکی، تونس، ۱۹۶۸م؛ ابوسالم عیاشی، عبدالله، *الرحلة العیاشیة*، به کوشش محمد حجی، رباط، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش وان لیون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ احمد، مصطفی، *اثرالقبائل العربیة فی الحیاة المغربیة*، دارالبیضاء، ۱۹۸۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ برنسویک، روبر، *تاریخ افریقیة فی العهد الحفصی*، ترجمهٔ حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ جیلالی، عبدالرحمان، *تاریخ الجزائرالعام*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ زرکشی، محمد، *تاریخ الدولتین*، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۶م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ عربی، اسماعیل، *دولة بنی حماد*، الجزایر، ۱۹۸۰م؛ عروسی مطوی، محمد، *السلطنة الحفصیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ عمادالدین، ادریس، *تاریخ الخلفاءالفاطمیین بالمغرب*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ لئون افریقی، حسن بن محمدوزان، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمدسعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقدیش، محمود، *نزهةالانظار*، به کوشش علی زواری و محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۸م؛ *الموسوعة العربیة العالمیة*، ریاض، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م؛ میلی، مبارک، *تاریخ الجزایر فی القدیم والحدیث*، الجزایر، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1978; EI¹; EI²; *The Middle East and North Africa*, 1986.

محمدرضا ناجی

بِسْمِلِ شیرازی، علی‌اکبر، ملقب به نوّاب (۱۱۸۷-۱۲۶۳ق/۱۷۷۳-۱۸۴۷م)، شاعر و تذکره‌نویس. نیاکان او از عراق عجم و خراسان بودند که در دورهٔ صفویه در اصفهان سکنیٰ گزیدند و در فتنهٔ افغان، از آن شهر به شیراز کوچ کردند (بسمل، ۷۰۷-۷۰۸؛ هدایت، ۱۸۲/۴). پدر وی آقاعلی نقیب و عمویش آقابزرگ، هر دو مدرس مدرسهٔ حکیم شیراز بودند (همانجا؛ دیوان بیگی، ۲۴۲/۱). بسمل در شیراز به دنیا آمد (بسمل، ۷۰۸). وی محل تحصیل خود را مدرسهٔ حکیم شیراز یاد کرده است، یعنی همان مدرسه‌ای که بسیاری از نزدیکانش در آنجا تدریس می‌کردند. معصوم علیشاه جدّ اعلای خود را یکی از استادان بسمل در فقه و اصول معرفی کرده است (۳۴۶/۳).

بسمل در ادبیات، شعر، ریاضی، فقه و اصول تبحر داشت (فرصت، ۲۴۳-۲۴۴؛ محمودمیرزا، ۵۰۷/۲؛ داور، ۹۱) و خط شکسته را خوش می‌نوشت (محمودمیرزا، ۵۰۸/۲؛ مفتون، ۷۰/۱). او در شیراز تدریس می‌کرد و طالبان بسیار از محضرش بهره می‌بردند (دیوان بیگی، همانجا؛ رستگار، ۱۸). هدایت از درک مجلس او و در جوانی خود سخن گفته است (همانجا). وی مردی پرسفر بود و بجز نواحی مختلف ایران، به مکه، مدینه و عتبات عالیات نیز سفر کرده است (نک: بسمل، ۷۰۹؛ رستگار، همانجا). او در سفر به تهران توانست به دربار فتحعلی‌شاه (حک ۱۲۱۲-۱۲۵۰ق/۱۷۹۷-۱۸۳۴م) راه یابد و با او ملاقات نماید (هدایت، دیوان بیگی، همانجاها). بسمل در شیراز همنشین و همدم حسینعلی میرزا فرمانفرما (د ۱۲۵۱ق)، پنجمین پسر فتحعلی‌شاه و والی فارس بود (فرصت، ۲۴۴؛ محمودمیرزا، دیوان بیگی، همانجاها) و دختر او را نیز به همسری گرفت (معصوم علیشاه، همانجا). گفته‌اند که لقب «نوّاب» نتیجهٔ همین وصلت است (همانجا).

بسمل دوستان و همنشینان بسیاری از میان شاعران و عالمان هم‌عصر خود داشت که از آن جمله باید به نور علیشاه، پدر، عمو و جد معصوم علیشاه، قاآنی، مشفق (میرمرادبیک)، نیّری (میرزاطاهر)،

عشرت (میرزا عبدالرحیم) و صحبت لاری اشاره کرد (معصوم علیشاه، همانجا؛ صحبت لاری، ۲۰۴؛ رستگار، ۲۵ـ۳۱).

بسمل ۳ پسر به نامهای ابوطالب، علی (صدرالعلماء) و صدرا داشت که آخرین آنها در نوجوانی درگذشت (فسایی، ۹۳۹/۲ـ۹۴۰؛ فرصت، همانجا؛ رستگار، ۲۱ـ۲۴). معلم حبیب آبادی او را صاحب دختری نیز دانسته است (نک: *یادنامه ...*، ۱۷۲۳). بسمل در شیراز درگذشت و در بقعهٔ امامزاده میرسید محمدبن موسی‌الکاظم(ع) به خاک سپرده شد (دیوان بیگی، ۲۴۳/۱؛ معصوم علیشاه، همانجا؛ رستگار، ۲۴ـ۲۵).

آثـار: از بسمل آثار بسیاری به نظم و نثر در موضوعات گوناگون، باقی مانده است، از جمله: *بحراللئالی*، شرح سی فصل خواجه نصیرالدین طوسی، ذخیرة النجاة فی میراث الاموات، تحفة السفر لنور البصر در معانی و بیان و بدیع، *نورالهدایة فی اثبات الرسالة*، حاشیه بر *مدارک* در فقه، حاشیه بر تفسیر قاضی بیضاوی، حاشیه بر تفسیر فارسی، *اندرزنامه* (اندرز قابوس)، حاشیه و تعلیقات بر *مدارک شرایع*، رساله در *اثبات واجب*، رساله‌هایی کوتاه در پاسخ به پرسشهای گوناگون، *رساله در قبله*، *دیوان*، *سفینة النجاة* و شرح *اللمعة الدمشقیة* (نک: بسمل، ۷۰۹؛ فرصت، هدایت، دیوان بیگی، معصوم علیشاه، همانجاها؛ رستگار، ۳۵ـ۳۶؛ منزوی، ۱۵۴۳/۲، ۶/ ۴۴۱۸؛ مرکزی، ۱۹۲۷/۱۰ـ۱۹۲۹).

تذکرهٔ دلگشا دیگر اثر اوست که از جایگاه خاصی برخوردار است. موضوع اصلی این کتاب ذکر احوال و نمونهٔ اشعار حدود ۱۶۰ شاعر هم‌دورهٔ بسمل، به همراه زندگی‌نامهٔ برخی پادشاهان و شاهزادگان قاجار که در شاعری دست داشته‌اند، و نیز تاریخچه‌ای از سرزمین فارس که شامل برخی از رویدادها و وصف اماکن و بناهای معروف آنجاست. سبک نگارش کتاب از نمونه‌های بارز نثر مصنوع دورهٔ قاجار است و به تقلید از *تاریخ وصاف* (نیمهٔ اول سدهٔ ۸ق) تألیف شده است و نویسنده از صنایع ادبی بهره گرفته، و مکرر به آیات و احادیث و اشعار استشهاد کرده است (رستگار، ۳۶، ۳۷، ۳۹).

این کتاب در یک مقدمه، یک گلزار (شامل ۶ گلبن)، دو بوستان، یک خاتمه و یک لاحقه فراهم آمده است (نک: بسمل، ۴۹): گلبن اول، دربارهٔ اوضاع شیراز (نک: ص ۵۱ـ۶۶)؛ گلبن دوم، دربارهٔ برخی از آثار و بناهای مشهور شیراز، مانند مدارس و مساجد (ص ۶۷ـ ۲۴۵)، گلبن سوم، دربارهٔ زندگانی حسینعلی میرزا فرمانفرما (ص ۲۴۷ـ۲۵۹)، گلبن چهارم، در احوال برخی از شاهزادگان قاجار (ص ۲۶۱ـ۲۶۴)، گلبن پنجم، دربارهٔ برخی دیگر از آثار و ابنیهٔ شیراز (ص ۲۶۵ـ۲۶۷)، و گلبن ششم، دربارهٔ اخلاق و کرامات فرمانفرماست (ص ۲۶۹ـ۲۷۱).

بوستان اول این کتاب مشتمل است بر احوال و اشعار فتحعلی‌شاه و ۱۶ تن از شاهزادگان قاجار که به سرودن شعر مبادرت می‌ورزیدند (ص ۲۷۳ـ۳۱۲) و بوستان دوم هم در ذکر احوال و اشعار حدود ۱۶۰ شاعر معاصر بسمل است (ص ۳۱۳ـ۷۰۷). خاتمهٔ این تذکره در احوال و اشعار خود بسمل (ص ۷۰۷ـ ۷۳۸) و لاحقهٔ آن دربارهٔ زلزلهٔ سالهای ۱۲۳۹ و ۱۲۴۰ق در شیراز است (ص ۷۳۸ـ۷۵۴).

از *تذکرهٔ دلگشا*، دست‌نویسهای بسیاری باقی است (نک: گلچین، ۲۲۳/۱). این کتاب در ۱۳۷۱ش در شیراز به چاپ رسید.

مآخذ: بسمل شیرازی، علی‌اکبر، *تذکرهٔ دلگشا*، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ داور، محمد مفید، *مرآت‌الفصاحة*، به کوشش محمود طاووسی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ دیوان بیگی، احمد، *حدیقة‌الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رستگار فسایی، منصور، مقدمه بر *تذکرهٔ دلگشا* (نک: هم، بسمل)؛ صحبت لاری، محمدباقر، *دیوان*، به کوشش حسین معرفت، شیراز، ۱۳۵۴ش؛ فرصت، محمدنصیر، *آثارالعجم*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ محمودمیرزا قاجار، *سفینة‌المحمود*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مرکزی، خطی؛ معصوم علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق‌الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *نگارستان دارا*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۲ش؛ منزوی، خطی؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع‌الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ *یادنامهٔ معلم حبیب آبادی*، اصفهان، ۱۳۳۷ش.

علی میرانصاری

بَسْمَله، نک: تسمیه.

بِسْنی، شهر و شهرستانی در استان آدی یامان در جنوب شبه جزیرهٔ آناتولی (ترکیهٔ کنونی). نام بسنی با گذشت زمان دستخوش دگرگونیهایی شده است. در روزگار پادشاهی کوموگنه نام این شهر بَهْسْنا بود که‌بعدها در زبان‌سریانی، بِتْ‌حِسْنا نام گرفت(«دائرةالمعارف اسلام...[1]»، V/540؛ *دائرةالمعارف ...*، ۲۵۷/۷).

بِسنی در ارتفاع ۹۰۰ تا ۹۵۰ متری از سطح دریا («دائرةالمعارف ترک[2]»، VI/232) و در دامنه‌های یومُروتپه از بلندیهای جنوب شرقی کوههای توروس و در فاصلهٔ ۵ کیلومتری جنوب قلعهٔ بسنی قرار دارد. محل این قلعه بارها به سبب حوادث طبیعی دستخوش تغییر و جابه‌جایی شده است («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا). شهر بسنی مرکز شهرستانی به همین نام است. مساحت شهرستان ۱٬۴۰۹ کمـ ۲، و در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م جمعیت آن ۸۸٬۵۳۱ نفر، و در ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م ۱۰۸٬۵۱۴ نفر بوده است. در شهر بسنی به سال ۱۳۰۶ش/۱۹۲۷م حدود ۷٬۰۱۴ نفر می‌زیستند که شمار آنان در ۱۹۵۰م به حدود ۱۰٬۵۰۰ نفر، در ۱۹۸۵م به ۱۷٬۷۶۳ نفر، و در ۱۹۹۰م به ۲۶٬۰۷۶ نفر افزایش یافت («دائرةالمعارف اسلام»، V/543). در ۱۳۸۱ش/۲۰۰۲م جمعیت شهر بسنی ۴۶٬۶۰۰ نفر بوده است («فرهنگ ...[3]»، I).

قلعهٔ بسنی و اطراف آن در روزگاران کهن میدان کارزار میان اَکَّدیان، هوریان، میتانیان و آشوریان بود و از ۵۴۶ ق‌م به تصرف دولت هخامنشی و سپس به تصرف اسکندر و رومیان درآمد («دائرةالمعارف اسلام»، V/541). مورخان بسنی کهن را دژی بزرگ و استوار و دارای

---

1. *Türkiye*...   2. *Türk*...   3. «The World ...»

رَبَضی نامیده‌اند که گروههایی از ارمنیان و مسلمانان در آن می‌زیسته‌اند (ابن عدیم، ۳۲۶/۱؛ ابن شداد، ۱(۲)/۱۱۶). دژ بسنی را که در کنار رودخانه‌ای از شاخه‌های راست رود فرات بنا شده بود، بعضی از مورخان از بناهای ارمنیان دانسته‌اند (لسترنج، 123؛ ابن شحنه، ۱۷۱). بستی به سرزمین ارمنستان متصل، و پیش از هجوم تاتارها ناحیه‌ای آباد بود که اطراف آن را باغها و جویبارها فراگرفته بود (ابن شداد، همانجا؛ نیز نک‍: ابن فضل‌الله، ۲۵۲).

راه ابریشم که بغداد را به حلب می‌پیوست، از بسنی می‌گذشت. از این رو، اهمیت اقتصادی آن موجب شده بود که بارها در معرض هجوم قرار گیرد. در ۵۰ق/۶۷۰م لشکریان اموی، اراضی وسیعی در جنوب شرقی آناتولی، از جمله بسنی را مسخر کردند («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا). در اوایل سدهٔ ۳ق/۹م نصر بن شَبَث خارجی که ریاست اعراب مضر و ربیعه را در کیسون (کَیْسوم) برعهده داشت، بسنی را به پایگاه مخالفت با مأمون عباسی (د ۲۱۸ق/۸۳۳م) تبدیل کرد، ولی سپس به فرمان عبدالله بن طاهر (د ۲۳۰ق/۸۴۵م) کشته شد (همانجا؛ قس: یاقوت، ۷۷۰/۱). در ۳۳۷ق/۹۴۹م سپاهیان روم شرقی (بیزانس) ضمن غلبه بر کیسون و مرعش، بسنی را از سلطهٔ سیف‌الدولهٔ بن حمدان خارج کردند و بیش از صد سال بر آن سرزمین مسلط شدند. در ۴۷۷ق/ ۱۰۸۴م بولداج از سرداران سلیمان شاه اول، بنیان‌گذار دولت سلاجقهٔ روم، قلعهٔ بسنی را تصرف کرد («دائرةالمعارف ترک»، VI/233).

در جریان جنگهای صلیبی، پس از تصرف مرعش در ۴۹۰ق/ ۱۰۹۷م، بسنی نیز به دست شورشیان ارمنی به سرکردگی کُغ واسیل افتاد. در ۵۱۰ ق/۱۱۱۶م بُدوئن دوم، امیر سرزمین اورفا (رُها) آن نواحی را از تصرف واسیل داگا، جانشین کغ واسیل خارج کرد. از آن پس، بسنی به دست فرانکها افتاد و تا ۵۴۴ ق/۱۱۴۹م تابع خان‌نشین مرعش شد (همان، نیز «دائرةالمعارف اسلام»، همانجاها). در ۵۴۵ ق/ ۱۱۵۰م بسنی به دست عزالدین مسعود، نوادهٔ سلیمان شاه اول مسخر شد (ابن شداد، ابن شحنه، همانجاها). در ۵۶۸ ق/۱۱۷۳م نورالدین محمود زنگی بنیان‌گذار سلسلهٔ اتابکان شام، به قلمرو قِلِج ارسلان دوم از پادشاهان سلاجقهٔ روم هجوم برد و مرعش، بسنی و اراضی میان این دو شهر را تصرف کرد (ابن خلدون، ۱۹۰/۵-۱۹۱). سرانجام، این سرزمین به تصرف صلاح‌الدین ایوبی درآمد (ابن شداد، ۱(۲)/۱۱۷). پس از درگذشت صلاح‌الدین (۵۸۹ ق/۱۱۹۳م)، این شهر همچنان در اختیار ایوبیان باقی ماند، تا آنکه در ۶۵۸ق/۱۲۶۰م هولاکوخان پس از پیروزی در آسیای صغیر، حاکمی بر قلعهٔ بسنی گمارد («دائرةالمعارف اسلام»، V/541). سپس هِتوم، شاه ارمنستان صغیر و متحد اباقاخان در ۶۵۹ق/ ۱۲۶۱م به بسنی حمله، و آن را تصرف کرد و با پذیرش حاکمیت مغولان، در جایگاه خویش باقی ماند (همان، نیز «دائرةالمعارف ترک»، همانجاها؛ رانسیمان، III/332؛ نیز هد، اباقاخان).

در ۶۹۲ق/۱۲۹۳م ملک اشرف خلیل با غلبه بر دژهای تل حمدون، بستی و مرعش (ابن ایاس، ۱(۱)/۳۷۱، ۳۷۷)، بسنی را به صورت یکی از توابع ولایت حلب، وارد قلمرو ممالیک مصر کرد («دائرةالمعارف ترک»، VI/233). از اواسط سدهٔ ۸ق/۱۴م بسنی به مسکن قبایل ترکمان منسوب به دودمان بنی ذوالقدر تبدیل گشت (همانجا) و از ۸۰۰ق/۱۳۹۸م بسنی جزو قلمرو دولت عثمانی شد («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا). در صفر ۸۰۳/اکتبر ۱۴۰۰ تیمور گورکانی پس از پیروزی در حصن منصور، روانهٔ قلعهٔ بسنی شد و آن را در محاصره گرفت. اهالی قلعه شاهرخ میرزا فرزند تیمور را واسطه و شفیع قرار دادند، تا از کشتار دست بردارد. تیمور از سر خون آنها درگذشت (نظام‌الدین، ۲۲۳).

بسنی پس از تیمور، گاه به تصرف ممالیک مصر و گاه به تصرف ترکمانان بنی ذوالقدر در می‌آمد، تا اینکه در نیمهٔ دوم ۹۲۲ق/۱۵۱۶م سلطان سلیم اول عثمانی با در هم شکستن سپاه ممالیک، بسنی را به تصرف آورد («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا). از آن پس، بسنی در محدودهٔ امپراتوری عثمانی قرار گرفت و در ۱۲۷۵ق/۱۸۵۹م تابع قضای حصن منصور و سپس مرکز قضای وابسته به ملطیه شد. در دوران حکومت جمهوری در ترکیه، بسنی از ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م، پس از تبدیل آدی یامان به استان به صورت یکی از شهرستانهای این استان درآمد که مرکز آن، شهر بسنی است و دارای آثار تاریخی متعددی است. خانقاه جنید بغدادی در این شهر قرار دارد (همان، V/542).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۶م؛ ابن شحنه، ابوالفضل محمد، *الدر المنتخب*، به کوشش یوسف الیان سرکیس، بیروت، ۱۹۰۹م؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی زکریا عباره، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة‌الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *التعریف بالمصطلح الشریف*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ *دائرة‌المعارف الاسلامیة*، به کوشش زکی خورشید و دیگران، قاهره، ۱۹۶۹م؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش فلیکس تاور، بیروت، ۱۹۳۷م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Runciman, S., *A History of the Crusades*, London, 1954; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; « The World Gazetteer, Turkey 2002», www.gazetteer.de/c/c-tr.htm.

عنایت‌الله رضا

بَسوس، یکی از جنگهای مشهور عرب در دورهٔ جاهلی (= ایام العرب).

بسوس در اصل نام دختر مُنقِذ تمیمی، خالهٔ جَسّاس بن مُرّهٔ شیبانی است که اشعار تحریک‌آمیز وی آتش جنگ و کشمکش طولانی را میان دو قبیلهٔ بکر و تغلب برافروخت. از این رو، بدیمنی وی در میان اعراب به صورت مثل درآمد: اشأم من البسوس (حمزه، ۲۰۵؛ مفضل، ۹۳؛ قس: ضبی، ۱۳۰: اشأم من ناقة البسوس). این اشعار که خطاب به مردی از قبیله جَرْم به نام سعد بن شمس سروده شده، به «ابیات فنا» معروف است و سراینده در آنها از ظلمی که بر افراد قبیله رفته، سخن می‌راند تا روح انتقام را در کالبد مخاطبان خود بدمد (ثعالبی، ۳۰۷-۳۰۸؛

زمخشری، ۱/۱۷۶ـ۱۷۷).

کهن‌ترین روایت دربارهٔ جنگ بسوس از آنِ ابن اسحاق (د ۱۵۱ق/۷۶۸م) است. او در کتاب *بکر و تغلب* ضمن گردآوری حکایات پراکنده، گزارشهای مفصل و جامعی از چگونگی ماجرا تدارک دیده است. نویسندگان تاریخ ادب عربی در سده‌های متأخرتر تنها به نقل پاره‌ای اطلاعات مشابه بسنده کرده‌اند (به عنوان مثال، نک: ابن قتیبه، ۶۰۵ـ۶۰۶؛ یعقوبی، ۱/۲۲۵؛ ابن درید، ۲۵۸). چون نوبت به ابوالفرج اصفهانی می‌رسد، در کتاب *الاغانی* خود با تلفیق آراء راویان مشهور به نقل داستان پرداخته، به گونه‌ای که هم حکایات کهن‌تر را در بر دارد و هم با مقدار قابل توجهی روایتهای تازه در آمیخته است (نک: ۵/۳۴ـ۶۴). این روایتها با اشعار دل‌آویزی در آمیخته، و فضای حاکم بر آنها همان فضای نیمه‌افسانه‌ای حکایات مربوط به دیگر حوادث دورهٔ جاهلی است.

در هر حال، آنچه به وقوع کشمکشی ۴۰ ساله (نک: ابن قتیبه، ۶۰۵) میان دو قبیلهٔ بکر و تغلب که با هم خویشاوندی نزدیک نیز داشتند، انجامید، کشته (یا زخمی) شدن ناقه‌ای به نام سراب (نک: ضبی، همانجا) به دست کُلَیب بن ربیعه بود. وی ریاست قوم ربیعه را که در بلاد نجد، حجاز و اطراف تهامه سکنیٰ داشتند، برعهده داشت (یاقوت، ۱/۱۴۹ـ۱۵۰). کلیب امیری قدرتمند و سخت‌گیر بود و در بیرون راندن افراد یا چارپایان دیگر عشیره‌ها از سرزمینهایی که غصب کرده بود، تردیدی به خود راه نمی‌داد. دربارهٔ او ضرب‌المثل «اعز من کلیب» در روایات وارد شده است (مفضل، همانجا). در پی کشته شدن این ناقه که به بسوس تعلق داشت، جساس بن مره کلیب را از پا درآورد. چون برادر کلیب به نام مُهَلهِل بن ربیعه از ماجرا آگاهی یافت، به خون‌خواهی برخاست. تلاش سران قبیله با پیشنهاد پرداخت دیه برای فرونشاندن آتش فتنه، چندان سودی نبخشید. از این‌رو، افراد دو قبیله به نبردی طولانی پرداختند (ابن عبدربه، ۶/۷۰ـ۷۲؛ ابوالفرج، ۵/۳۶ـ۴۱؛ ابن اثیر، ۱/۵۳۰ـ۵۳۱). این نبرد خود شامل جنگهای (= ایام) متعددی بوده که مشهورترین آنها را ابن قتیبه (ص ۶۰۵ـ۶۰۶) نام برده است: یوم عُنَیزه، یوم واردات، یوم الحِنْو، یوم القُصَیبات، یوم قِضَه و یوم تحلاق اللِمَم. در این ایام چندین «واقعهٔ» مهم میان دو قبیله به وقوع پیوست که در بیشتر آنها پیروزی از آن تغلبیان بود (نک: ابوعبید، ۲/۶۱۵، ۳/۱۰۷۹، ۴/۱۲۳۷، ۱۳۶۲ـ۱۳۶۳). با کشته شدن بُجَیر برادرزادهٔ حارث بن عباد، رئیس قبیلهٔ بکر به دست مهلهل، آتش جنگ شدت یافت. گویا بجیر از سوی پدر به عنوان سفیر صلح نزد مهلهل رفته بود. پس از این ماجرا حارث که پیش‌تر دامن خود را به جنگ نیالوده بود، با تمام قوا به میدان آمد و با به اسارت گرفتن مهلهل، تغلبیان را منهزم ساخت (ابوالفرج، ۵/۴۶ـ۴۹؛ آلوسی، ۲/۱۴۷ـ۱۴۸). سرانجام، با کشته شدن جساس بن مره (نک: ابن نباته، ۹۵) آتش فتنه خاموش شد.

دربارهٔ شمار کشته شدگان این جنگ هیچ نظری نمی‌توان داد، زیرا روایات سخت با هم در تناقض است: از یک سو، برخی منابع عدهٔ آنان را ۲۰ هزار بر شمرده‌اند (نک: *الامثال*، ۱۲) و برخی دیگر (مثلاً ابوالفرج، ۵/۵۳ـ۵۶)، با استناد به اشعار مهلهل تنها نام ۱۲ نفر را آورده‌اند. بی‌تردید بخش اعظم این روایات و اشعار ساختگی است. همهٔ اشعار، داستانها و ضرب‌المثلهایی که دربارهٔ این جنگ پدید آمده، مواد و ابزارهای تکوین یک «روایت قهرمانی افسانه‌ای» است که به حکایات دیگر (مثلاً داحس و غبراء) سخت شبیه است.

روشن نیست که داستان بسوس چقدر صحت دارد؟ آیا مواد اصلی آن از عصر جاهلی باقی مانده، و سپس در قرنهای نخستین اسلام سازمان روایتی یافته، یا سراسر در قرنهای ۲ و ۳ق، براساس تخیلات جاهلی ساخته شده است. در هر حال، آنچه بیش از همه در ماجرای جنگ بسوس جلب توجه می‌کند، اشعار تحریک‌آمیزی است که مایهٔ اصلی آنها را بیان مقدمات جنگ، ترسیم صحنه‌های نبرد، ستایش دلاوریها، برشمردن فضایل قهرمانان و ترغیب حس انتقام‌جویی تشکیل می‌دهد و زبان، شیوهٔ گفتار و روح جاهلی بر سراسر آنها حکم‌فرماست (نک: ابوعبیده، ۱/۱۶۷ـ ۱۷۰؛ مفضل، ۹۴ـ۹۶؛ ابن عبدربه، ۶/۷۱ـ۷۳، ۷۵ـ۷۶؛ ابوالفرج، ۵/۳۷ـ ۳۹، جم)؛ شاید مشهورترین آنها، همان ۴ بیتی باشد که بسوس برای تشویق جساس سروده، و سپس به «مُوَثّبات» شهرت یافته است (مفضل، ۹۴؛ میدانی، ۳۸۹؛ بغدادی، ۲/۱۶۷؛ نیز نک: EI[1]).

مآخذ: آلوسی، محمود، *بلوغ الارب*، به کوشش محمد بهجت اثری، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/ ۱۹۵۸م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقدالفرید*، به کوشش عبدالمجید ترحینی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن نباته، محمد، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم مااستعجم*، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابوعبیده، معمر، *ایام العرب قبل الاسلام*، به کوشش عادل جاسم بیاتی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ *الامثال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۱ق؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۱م؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۸۵م؛ حمزهٔ اصفهانی، *سوائر الامثال علی افعل*، به کوشش فهمی سعد، بیروت، عالم الکتب؛ زمخشری، محمود، *المستقصی فی امثال العرب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ضبی، مفضل، *امثال العرب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالرائد العربی؛ مفضل بن سلمه، *الفاخر*، به کوشش عبدالعلیم طحاوی و محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ میدانی، احمد، *مجمع الامثال*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفه؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز: EI[1].

عزت ملاابراهیمی

بَسَوی، ابویوسف یعقوب بن سفیان بن جوان فارسی (د ۲۷۷ق/ ۸۹۰ م)، محدث و مورخ ایرانی. او در شهر بسا یا پسا (فسا) که از شهرهای مهم ولایت دارابگرد در فارس شمرده می‌شد، به دنیا آمد. نسبت نسوی وی ناشی از تصحیف است (نک: خطیب، ۹/۴۲۸؛ ابن شهر آشوب، ۱/۸؛ رودانی، ۳۷۴). تاریخ دقیق تولد بسوی معلوم نیست و درگذشت او را برخی در ۲۸۰ یا ۲۸۱ق هم آورده‌اند (نک: ابن حبان،

۲۸۷/۹). او به هنگام مرگ بیش از ۸۰ سال داشت (ذهبی، *العبر*، ۳۹۹/۱)، از این‌رو، تولد وی را می‌توان پس از ۱۹۰ق/۸۰۶م تخمین زد (نیز نک: همو، سیر...، ۱۸۰/۱۳).

بسوی در ۲۱۶ق رهسپار سفر حج شد و در شوال همان سال مسند حُمَیدی را استماع کرد (بسوی، ۲۰۰/۱). پس از آن، اشتیاق بسیار او برای درک محضر عالمان، وی را همواره از جایی به جای دیگر کشانید، تا آنجا که به قول خود ۳۰ سال از عمر خویش را در سفر به اقطار شرق و غرب جهان اسلام سپری کرد (نک: مزی، ۳۳۲/۳۲؛ ذهبی، همان، ۱۸۲-۱۸۶/۱۳).

از مجموعهٔ اخبار کوتاهی که بسوی راجع به سفرهای خود در فاصلهٔ سالهای ۲۱۶ - ۲۴۲ق یادداشت کرده، می‌توان دریافت که اشتیاق او به سفر مکه ــ با به جا آوردن دست کم ۱۶ بار حج ــ بیش از هر شهر دیگری بوده است. این سفرها به ترتیب در سالهای ۲۱۶-۲۱۹، ۲۲۲-۲۲۵ ، ۲۳۰-۲۳۶ و ۲۴۱ق اتفاق افتاده است. او همچنین در سالهای ۲۱۷-۲۲۶ق از مصر (بسوی، ۲۰۱/۱، ۲۰۴، ۲۱۳)، در سالهای ۲۱۷ و ۲۱۹ق و احتمالاً ۲۴۲ق از شام (دمشق و حمص) (همانجا)، در سالهای ۲۱۹ و ۲۴۱ از فلسطین (عسقلان) (همو، ۲۰۴/۱، ۲۱۲)، در ۲۳۶ق از بصره (همو، ۲۱۱/۱)، در ۲۳۹ق از سیرجان و در ۲۴۰ق از بلخ (همانجا) دیدن کرده است. افزون بر این، می‌دانیم که بسوی سفرهایی نیز به مدینه (ابن نقطه، ۳۱۴/۲)، اسکندریه (همو، ۲/ ۳۱۵)، حلب (همانجا)، آیله (ذهبی، *میزان...*، ۳/ ۶۴۸)، نیشابور (ابن نقطه، ۳۱۶/۲)، کوفه (همو، ۲/ ۳۱۵)، موصل (همانجا) و بلاد جزیره (سمعانی، *الانساب*، ۳۸۴/۴) داشته است.

بسوی بر طبق سنت معمول آن زمان، رنج در نوردیدن سرزمینهای بسیاری را بر خود هموار نمود، تا محضر شیوخ طراز اول علم حدیث را در گوشه و کنار ممالک اسلامی درک کند و از این راه محفوظات روایی خویش را گسترش دهد و تا آنجا که ممکن است بر إسنادهای عالی‌تر دست یابد. از این روست که منابع موجود به نقل از خود وی آورده‌اند که از بیش از هزار کس که همگی در شمار ثقاتند، حدیث نوشته است (نک: ابن ابی یعلی، ۴۱۶/۱؛ یاقوت، ۸۹۲/۳؛ مزی، ۳۳۳/۳۲؛ ذهبی، سیر، ۱۸۶/۱۳). بر گزینش بسوی از میان شیوخ، همین گواه بس که پس از استماع *موطأ* مالک از عبدالله بن مسلمة بن قَعنَب، به اشارهٔ حمیدی استادش، از قرائت آن نزد مطرف بن عبدالله یساری چشم پوشیده است، زیرا روایت ابن قعنب دقیق‌تر و قابل اعتمادتر بود (بسوی، ۱۷۷/۲).

از شیوخ بسوی فهرستی شامل ۴۰۲ تن ترتیب داده شده است (نک: عمری، ۷۶/۱-۱۱۲) که با مقایسهٔ اسامی شیوخ وی، مندرج در برخی مآخذ مهم دیگر، می‌توان دست کم ۷۰ تن دیگر را به این فهرست افزود (نک: ابن ابی حاتم، ۴(۲)/۲۰۸؛ ابن نقطه، ۳۱۴/۲-۳۱۶؛ مزی، ۳۲/ ۳۲۵-۳۳۰؛ ذهبی، همان، ۱۸۰/۱۳). قابل توجه آنکه مزی پس از برشمردن اسامی ۲۴۶ تن از شیوخ او، از شمارش بقیه چشم می‌پوشد، چه به گمان او آوردن همهٔ آنها به درازا می‌کشد (۳۳۰/۳۲). به هر حال، فهرست شیوخ وی مجموعهٔ بزرگی است که دانشمندان و مصنفان بسیاری را در زمینهٔ لغت، ادب، تاریخ، رجال و حدیث در بر می‌گیرد.

از درس او نیز کسان بسیاری بهره برده، و وی را در زمرهٔ استادان و مشایخ خویش جای داده‌اند؛ از آن جمله می‌توان ابراهیم بن محمد نیشابوری، معروف به ابن ابی طالب، اسحاق بن ابراهیم منجنیقی، ابوعیسیٰ ترمذی، حسن بن سفیان بسوی، حسین بن محمد قَبّانی، عبدالرحمان بن ابی حاتم و عبدالرحمان بن یوسف بن خراش مروزی (نک: همو، ۳۳۰/۳۲، ۳۳۱؛ ذهبی، همان، ۱۸۱/۱۳) را نام برد. ابن درستویه همچنین از شاگردان برجسته و راوی آثار بسوی به شمار می‌رود و از طریق اوست که دو تألیف بازماندهٔ وی به ما رسیده است. احادیث منقول از طریق بسوی نیز به طور گسترده در آثار محدثان خراسان، چون حاکم نیشابوری در مستدرک، ابوعوانه در *المسند الصحیح* و احمد بیهقی در *السنن الکبریٰ* و *شعب الایمان* و جز آنها بازتاب یافته، و مضبوط گشته است.

بسوی در طول زمان از بزرگداشت و تکریم علمای رجال برخوردار بوده است، تا آنجا که می‌توان ادعای اجماع رجالیین بر توثیق او را بی‌گزاف دانست (نک: عمری، ۱۴/۱). براساس برخی منقولات مثلاً از حاکم نیشابوری (نک: ابن نقطه، ۳۱۶/۲؛ مزی، ۳۳۱/۳۲)، ابوزُرعهٔ دمشقی (نک: همو، ۳۳۲/۳۲-۳۳۳؛ ذهبی، همان، ۱۸۲/۱۳) و ابن ابی حاتم به نقل از پدرش (نک: مزی، ۳۳۳/۳۲)، پایهٔ وی بدان حد والا شمرده شده که برخی خرده‌گیریها دربارهٔ وی هیچ انگاشته شده، چنانکه قدح ابن عبدان شیرازی مبنی بر تشیع وطعن او نسبت به عثمان (نک: ذهبی، همان، ۱۸۲/۱۳-۱۸۳) را در مورد وی بی‌اثر ساخته است.

محل درگذشت بسوی را برخی بصره و برخی همان فارس یا فسا دانسته‌اند (نک: مزی، ۳۲/ ۳۳۵؛ ابن نقطه، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۸۳/۱۳).

مهم‌ترین اثر بسوی کتاب *المعرفة و التاریخ* است و تنها نسخهٔ موجود آن، جلد دوم و سوم کتاب، به روایت ابن درستویه را در بر می‌گیرد. اکرم ضیاء عمری این کتاب را با مقدمه‌ای در شرح حال و آثار بسوی و توضیحات مربوط به خود کتاب در ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م در بغداد منتشر کرده است و چنانکه از نام آن پیداست، از دو بخش تشکیل می‌شود: بخش نخست به موضوعات تاریخی اختصاص دارد و در بخش دوم به معرفة الرجال پرداخته شده است. موضوعات جلد اول این کتاب (نک: بسوی، ۲۴۷/۳-۳۵۲) به شیوهٔ تواریخ عمومی، با بیان خلقت زمین و آدم شروع می‌شود، به بعثت انبیا می‌پردازد و به شرح مولد و مبعث پیامبر اسلام(ص) می‌رسد. پس از آن، وقایع صدر اسلام، یعنی سیرهٔ نبوی و عصر خلفا دنبال می‌شود و سپس رویدادها تا اواسط سال ۱۳۵ق یاد می‌شود. بدین‌ترتیب، جلد دوم کتاب با پی‌گیری حوادث سال ۱۳۶ق آغاز می‌شود و تا حوادث سال ۲۴۲ق ادامه می‌یابد.

بسوی در تاریخ خود همچون دیگران، در بیان وقایع گذشته به تفصیل پرداخته، ولی دربارهٔ آنچه در عصر وی روی داده، یا خود

مشاهده کرده، به اجمال سخن گفته است. گزارشهای بسوی در این فترت، از حد یادآوری سفر به نقطه‌ای، یا راهی شدن به حج چندان فراتر نمی‌رود، و این می‌نمایاند که به هر حال بسوی مرد حفظ و روایت بوده است، نه تجربه و معاینت؛ و گویا اشتغال به حدیث و کتابت و سماع آن، او را به گونه‌ای بار آورده بود که به تاریخ و آنچه گذشته است، نزدیک‌تر بود، تا به آنچه در زمان خود او در جریان بوده است. بسوی در بخش دوم کتاب که قسمت اعظم مجلد دوم و تمام مجلد سوم از چاپ حاضر را در برمی‌گیرد، احوال صحابه و تابعین را مد نظر قرار داده، و سپس به جرح و تعدیل رجال حدیث پرداخته است. او همچنین فصلهایی را به قضات بصره، فضایل مصر و شام، اخبار اهل کوفه و ذکر فضایل و ذمایم آن دیار اختصاص داده است. بسوی در پایان، فصلی نیز برای معرفی راویانی که به کنیه شهرت دارند، گشوده است.

بجز *المعرفة و التاریخ*، ۴ کتاب دیگر را در شمار آثار بسوی آورده‌اند: ۱. *المشیخة*، که جزء دوم و سوم آن به روایت ابن درستویه بر جای مانده است. این دو جزء که اولی ۲۹ برگ و دومی ۲۲ برگ را در بر دارد، در کتابخانهٔ ظاهریه نگهداری می‌شود (نک: ظاهریه، ۳۷۴؛ سواس، ۳۲۳) و به گفتهٔ رودانی (ص ۳۷۴)، محمد کتانی (ص ۱۴۰-۱۴۱) و عبدالحی کتانی (۲/ ۶۲۵)، این کتاب در ۶ جزء نگاشته شده، و براساس شهرها ترتیب یافته است. هر چند بر پایهٔ گزارش عمری (۱۹/۱)، این دو جزء موجود ترتیب معینی ندارد و مؤلف در آنها از هر شیخی از شیوخ خود یکی دو حدیث، با سند آن نقل کرده، و احوال شیوخ خویش را نیز بیان نداشته است (برای منتخب آن، نک: ظاهریه، همانجا). ۲. *الزوال*، که آن را احمد بن ابراهیم بن شاذان، شاگرد بسوی از وی روایت نموده است (خطیب، ۳۹۳/۹). ۳. *السنة و مجانبة اهل البدع*، در باب عقاید اصحاب حدیث. ۴. *البر والصلة*، در اخلاق (سمعانی، *التحبیر*، ۸۳/۲؛ ذهبی، *سیر*، ۱۸۳/۱۳؛ عمری، ۱۸/۱).

در پاره‌ای از منابع، همچنین از شخصی موسوم به بسوی صغیر، ابویوسف یعقوب بن سفیان بن زیاد، یاد شده که از بسوی کبیر روایت کرده است (نک: سمعانی، *الانساب*، ۴/ ۳۸۵؛ ابن اثیر، ۲۱۶/۲).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۳م؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، علی، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۶ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *المناقب*، قم، انتشارات علامه؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴-۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۴-۱۹۷۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ همو، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ سواس، یاسین، *فهرس مجامیع المدرسة العمریة فی دارالکتب الظاهریة بدمشق*، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ عمری، اکرم ضیاء، مقدمه بر *المعرفة و التاریخ* (نک: همـ بسوی)؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس والاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۲م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ یاقوت، *بلدان*.

عبدالامیر جابری زاده

بَسیط (اسپانیایی: آلباثته[1])، استان و شهر مرکز آن، در جنوب شرقی اسپانیا. ابن‌حیان (۵/ ۴۰۰) و ابن‌ابار (۲۲۳/۲) در سدهٔ ۷ق/۱۳م برای نخستین بار از این شهر نام برده‌اند؛ نام اسپانیایی آن از البسیط عربی گرفته شده است (EI²).

بسیط در بخش شرقی دشت لامانچا، در محل آغاز شیب آن به سوی دریای مدیترانه، در میان دو درهٔ بزرگ سیگورا و خوکار[2] (رکلو، I/787)، و در شرق طلیطله و مادرید قرار دارد (تازی، ۳۲۰). استان بسیط میان ۳۸° تا ۳۹° و ۴۳´ عرض شمالی و صفر درجه تا ۲° و ۴۷´ طول شرقی واقع است (EUE,IV/63).

بسیط در اواخر حکومت اسلامی در اندلس، شکل گرفت و شناخته شد. پیش از آن، سرزمینهای آن جزو شهرهای قرطبه، غرناطه، مرسیه و بلنسیه بود و زمانی که آن شهرها به بخشهای غرب و شرق و جنوب ملحق شدند، گسترهٔ وسیعی از سرزمینهای آنها از جمله چند دژ نام بسیط یافتند (مونس، ۲۲۳/۲). از رخدادهای تاریخی این شهر در حکومت اسلامی، می‌توان از جنگ شدید نیروهای مسلمان و مسیحی در ۵۴۰ق/۱۱۴۶م نام برد که در جریان آن مستنصر سیف‌الدوله آخرین فرمانروای بنی‌هود به دست نیروهای مسیحی کشته شد (نک: ابن‌ابار، ۲۵۱/۲-۲۵۲؛ ضبی، ۳۳؛ گنثالث پالنثیا، 84؛ زاپیولد، 351). پس از کشته‌شدن سیف‌الدوله نخست ابن‌عیاض و پس از او ابن‌مَرْدَنیش (در ۵۴۲ق/۱۱۴۷م) شرق اندلس را تصرف کردند (دندش، ۹۳-۹۴).

در نیمهٔ سدهٔ ۷ق/۱۳م به دنبال هجوم مجدد نیروهای مسیحی به شرق اندلس، این منطقه به تصرف آنها درآمد و تا ظهور دولت جدید غرناطه، در سلطهٔ آنها باقی ماند (نک: عنان، ۲۰-۲۱). سلسلهٔ بنی‌نصر که دولت غرناطه را تشکیل داد، شرق اندلس را هم تصرف کرد (ابن خطیب، ۱۶). پس از آنکه اندلس از سلطهٔ مسلمانان خارج شد، بسیط اهمیت خود را از دست داد، تا آنجاکه به بخش کوچکی از جنجاله بدل گردید. در ۱۸۳۴م با تشکیل استان بسیط ، شهر بسیط مرکز آن شد (مونس، ۲۲۳/۲-۲۲۴).

جمعیت شهر بسیط که در ۱۸۷۷م نزدیک به ۱۹ هزار نفر بود، در ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م به ۱۱۰هزار نفر افزایش یافت. جمعیت استان نیز در همان سال حدود ۳۱۷ هزار نفر بود (نک: رکلو، I/792؛ *بریتانیکا*، I/206).

بسیط به سبب قرار گرفتن در محل برخورد چند راه ارتباطی نقش اساسی در تاریخ اسپانیا داشته است. خطوط راه آهن ساحل شرقی اسپانیا از این شهر می‌گذرد (رکلو، تازی، همانجاها). در سرزمینهای

1. Albacete 2. Jucar

اطراف بسیط انواع گیاهان رشد می‌کند. از محصولات آن زعفران، میوه و زیتون قابل ذکر است؛ همچنین صنعت چاقوسازی بسیط در سراسر اسپانیا معروف است (بریتانیکا، همانجا). شهر قدیم بسیط در کنار شهر جدید همچنان پابرجاست (تازی، همانجا).

مآخذ: ابن‌ابار، محمد، *الحلة‌السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن‌حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، *کناسة‌الدکان بعد انتقال السکان*، به کوشش محمد کمال شبانه، قاهره، ۱۹۶۸م؛ تازی، عبدالهادی، حاشیه بر *المن بالامامة* ابن صاحب الصلاة، بیروت، ۱۹۸۷م؛ دندش، عصمت، *الاندلس فی نهایة‌المرابطین*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ضبی، احمد، *بغیة‌الملتمس*، به کوشش کودرا، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عنان، محمدعبدالله، *نهایة‌الاندلس و تاریخ العرب المتنصرین*، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ مونس، حسین، حاشیه بر *الحلة السیراء* (نک‍: هم، ابن ابار)؛ نیز:

Britannica, 1986; EI[2]; EUE; González Palencia, A., *Historia de la España musulmana*, Barcelona, 1925; Reclus, E., *Nouvelle Géographie universelle*, Paris, 1885; Seybold, C. F., « Hispano - Arabica», ZDMG, 1909, vol. LXIII.

پرویز امین

بَسیطُ الْحَقیقه، اصطلاحی در فلسفهٔ اسلامی که به ویژه در حکمت صدرالدین شیرازی (د ۱۰۵۱ق/۱۶۴۱م) به صورت قاعده‌ای فلسفی برای دلالت بر بساطت ویژهٔ ذات خداوند به کار رفته است. بسیط حقیقی بر وجودی اطلاق می‌شود که نه تنها از اجزاء عینی ترکیب نشده است، بلکه در تحلیل عقلی نیز نمی‌توان برای آن اجزائی تصور کرد (جرجانی، ۳۸). این مفهوم بر تمایز میان ترکیب خارجی و ترکیب ذهنی استوار است. آنچه به معنای عرفی بسیط شمرده می‌شود، اگر در ذهن هویتی تجزیه‌پذیر داشته باشد، یعنی ترکیب ذهنی بپذیرد، با آنکه از ترکیب خارجی به دور است، از بساطت حقیقی برخوردار نیست. با این تعریف، بسیط الحقیقه مصداق راستینی جز وجود مطلق، یعنی حقیقتِ وجود ندارد، زیرا هستیهای مقید و محدود ــ دست کم به اعتبار ذهنی ــ مرکب از جنس و فصل، و به تعبیری ماده و صورت عقلیند که ماهیت آنها را تشکیل می‌دهند. بنابراین، بسیط حقیقی تنها بر خداوند واجب‌الوجود صدق می‌کند که حیثیتی جز هستی محض ندارد و هیچ گونه‌ای از ترکیب در او متصور نیست (صدرالدین، *الاسفار*، ۶/۱۰۰-۱۰۷؛ سبزواری، «غرر...»، ۱۵۵-۱۵۶؛ برای عدم ترکیب واجب الوجود، نیز نک‍: ابن سینا، ۵۵۱-۵۵۲).

ویژگی بسیط الحقیقه این است که گسترهٔ وجودی آن همهٔ هستیها را در برمی‌گیرد. به بیان دیگر، وجود بسیط و صِرف، هستی تمام و تمام هستی است و از این‌رو، موجودات بهره‌ها و مظاهر و مرتبه‌های گوناگونی از آنند و حقیقتی مستقل از آن ندارند. این معنی در قاعده‌ای فلسفی به صورت «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها = بسیط‌الحقیقه همهٔ اشیاء است و خود هیچ یک از آنها نیست» بیان شده است (صدرالدین، همان، ۲/۳۶۸، ۶/۱۱۰). بخش دوم این عبارت تأکیدی بر این نکته است که محیط بودن وجود خداوند بر موجودات به جنبهٔ وجودی و کمالی آنها باز می‌گردد، نه جنبهٔ نقصانی و عدمی آنها که تعیین کنندهٔ حدود وجودی اشیاء است. بسیط الحقیقه در عین آنکه از حیث وجود و ظهور با همهٔ موجودات یکی است، در ذات خود غیر آنهاست. وجودِ هر چیز را، آنگاه که حد و تعین ویژهٔ آن در نظر گرفته نشود، می‌توان بر بسیط الحقیقه حمل کرد و به نوعی با آن متحد دانست (همان، ۶/۱۱۴-۱۱۵). دربارهٔ نوع این حمل که بیانگر نحوهٔ احاطهٔ ذات الٰهی بر موجودات است، بحثهای دقیقی به میان آمده است (نک‍: نوری، ۵۶۵-۵۶۸).

صدرالدین شیرازی قاعدهٔ بسیط الحقیقه را موضوعی دانسته که فهم آن جز برای کسانی که خداوند به ایشان علم و حکمت بخشیده، دشوار است (همان، ۶/۱۱۰). وی مدعی است که پیش از خود او کسی جز ارسطو به درک آن نائل نشده است، اما گویا وجه سخن او باید چنین باشد که در روزگار او کتاب مشهور و اثر گذار *اثولوجیا* (ﻫ م) را که مشتمل بر پاره‌هایی از *انئادهای* افلوطین و حاوی اندیشه‌های نوافلاطونی است ــ با آنکه محتوای این اثر با تعالیم ارسطو سازگاری چندانی ندارد ــ از ارسطو می‌پنداشته‌اند. محور مباحث *اثولوجیا* نظریهٔ نوافلاطونی «فیض» یا «صدور» است که می‌توان آن را از عناصر شکل دهنده در اندیشهٔ فلسفی اسلامی به شمار آورد. برخی از بیانهایی که در این اثر دربارهٔ اوصاف «احد» و پیوند آن با مراتب وجودی مخلوقات آمده است، مناسبتی با مضمون قاعدهٔ بسیط الحقیقه نشان می‌دهد (نک‍: «اثولوجیا»، ۱۳۴-۱۳۵؛ نیز نک‍: «رسالة...»، ۱۷۶-۱۷۷). از سوی دیگر، موضوع بسیط بودن ذات الٰهی در آثار فلاسفهٔ پیش از صدرالمتألهین نیز آمده است (نک‍: ابن سینا، ۵۵۱-۵۵۳)، ولی وضع اصطلاح بسیط الحقیقه و بحث هستی شناسانه دربارهٔ این مفهوم را باید به صدرالمتألهین نسبت داد، به ویژه آنکه مسألهٔ اصالت وجود که نخستین‌بار موردتوجه او قرار گرفته است، مبنای اصلی این بحث را تشکیل می‌دهد. پیروان صدرالدین شیرازی ــ مانند فیض کاشانی، ملاهادی سبزواری و ملاعلی نوری که رساله‌ای مستقل در این موضوع دارد (نک‍: مآخذ پایان مقاله) ــ نیز به گسترش این بحث پرداخته‌اند.

سخن از شمول وجود بسیط حقیقی بر مراتب موجودات که از نتایج اندیشهٔ وحدت وجود به شمار می‌رود، به تعبیرهای گوناگون در ادبیات عرفانی نیز به چشم می‌خورد (برای نمونه، نک‍: نسفی، ۲۸۳-۲۸۴). تعبیرهایی مشابه با آنچه در آثار صدرالمتألهین آمده است، بیش از همه در نوشته‌های ابن عربی (د ۶۳۸ق/۱۲۴۰م) و پیروان او یافت می‌شود و باید آنها را از نمونه‌های تأثیر مکتب ابن عربی در حکمت صدرالمتألهین شمرد که به گفتهٔ خود او امتیاز آن در به هم تنیدن و هماهنگ ساختن وحی و عقل و عرفان بود. به بیان ابن عربی «در ذاتِ حق ترکیب عین بساطت، و احدیت عین کثرت است» (۱۳/۶۹-۷۰؛ نیز نک‍: صدرالدین، *مفاتیح...*، ۲۶۷-۲۶۸). بدین‌گونه ــ همچنان‌که ملاهادی سبزواری می‌گوید ــ ویژگی بسیط الحقیقه اشاره‌ای است به مفهوم عرفانی «کثرت در وحدت» («غرر»، ۱۷۳، *رسائل*، ۵۰۳، ۵۰۶). عبدالرزاق کاشی نیز ذات احدیت را «حضرت وجود» خوانده، و آن را جامع جمیع حقایق دانسته است (ص ۸۲). می‌توان گفت که مفهوم «وجودمطلق» با

معنای خاصی که نزد شارحان ابن عربی داشته، قابل تطبیق بر بسیط‌الحقیقه است (نک: آملی، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰-۱۱۰؛ صدرالدین، *الاسفار*، ۱۱۶/۶-۱۱۷؛ نوری، ۵۴۸).

صدرالدین شیرازی در اثبات اینکه بسیط الحقیقه کل موجودات است، بدین‌گونه استدلال می‌کند که اگر بسیط حقیقی کل موجودات نباشد، ذات او حاصل از «چیزی بودن» و «چیز دیگری نبودن» خواهد بود و این مستلزم ترکیب در ذات او، و نفی بساطت آن است، هرچند این نفی به حسب اعتبار و تحلیل عقل باشد، چنانکه درمورد همهٔ هستیهای امکانی و محدود صادق است. به بیان دیگر، اگر وجود «الف»، وجود «ب» را در بر نداشته باشد، می‌توان نفی «ب» را به «الف» نسبت داد. در این صورت، «الف» مرکب از دو حیثیت خواهد بود: «الف» بودن (وجود) و «ب» نبودن (عدم)، یعنی «بودنِ» خود و «نبودنِ» غیرخود، و لازم می‌آید که این هر دو حیثیت یکی باشد (صدرالدین، همان، ۳۶۸/۲-۳۷۰، ۱۱۱/۶-۱۱۲، *المشاعر*، ۴۹-۵۰؛ نوری، ۵۴۵-۵۴۶). دلیل آنکه این دو حیثیت جدا دانسته می‌شوند، این است که «الف» بودن، امری وجودی است و نمی‌تواند فی نفسه با جنبهٔ سلب و نیستی چیز دیگری یکی باشد (صدرالدین، *الاسفار*، ۳۷۰/۲-۳۷۱، ۱۱۳/۶-۱۱۴). برهان صدرالدین شیرازی بر این نکته استوار است که میان عدم مضاف که منشأ آثار وجودی است، و عدم مطلق که امری است اعتباری و از این‌رو نمی‌تواند یکی از وجوه شیء را تشکیل دهد و از اجزاء ترکیب محسوب شود، باید فرق نهاد. از این‌رو، سلب چیزی از یک موجود، عدم مطلق نیست، بلکه یکی از حیثیتهای آن موجود به شمار می‌آید و مستلزم ترکیب در آن است (نوری، ۵۴۷) و این به طریق اولیٰ دربارهٔ وجود بسیط حقیقی صادق است. اما اینکه ذات خداوند به برخی صفات سلبی شناخته می‌شود، یعنی صفاتی که داشتن آنها باید از او نفی گردد، این حکم را نقض نمی‌کند، زیرا همهٔ این صفات سلبی مانند جهل و عجز اموری عدمیند و نفیِ عدم معنایی جز اثبات امری وجودی و کمالی ندارد (صدرالدین، همان، ۳۷۱/۲-۳۷۲، ۱۱۴/۶؛ نوری، ۵۴۷-۵۴۸).

برهانی که ذکر آن رفت، مبتنی بر عین مفهوم بسیط الحقیقه است، بدین معنی که چنین وجودی، از آن‌رو که بسیط الحقیقه است، ذاتاً اقتضای آن دارد که کل موجودات باشد و در عین حال منزه از تعینات آنها. به همین دلیل، اگر بسیط الحقیقه فاقد این ویژگی فرض شود، بسیط بودن او نفی شده است. بدین‌ترتیب، با تصدیق اینکه ذات الٰهی مصداق بسیط حقیقی است، می‌توان نتیجه گرفت که ذات الٰهی حقیقتی تام است که هیچ چیزی بیرون از آن نیست (نک: صدرالدین، همان، ۳۶۸/۲).

از مفهوم بسیط الحقیقه در بیان موضوعات دیگری نیز استفاده شده است، از جمله اینکه علم و اراده و دیگر صفات کمالی خداوند، از یک‌سو عین ذات او هستند و از سوی دیگر آن ذات بسیط حقیقتی غیر از یکایک این صفات دارد. همچنین صفاتی که به وجود بسیط الٰهی نسبت داده می‌شوند، باید خود از چنین بساطت و جامعیتی برخوردار باشند. بنابراین، همچنان که وجود بسیط در مرتبهٔ ذات خویش همهٔ موجودات است، به همین گونه کمال بسیطی که او از آن برخوردار است، همهٔ کمالات است، و علم و قدرت بسیط او، کمالِ همهٔ علوم و قدرتهاست (نوری، ۵۴۸). همین نسبت دربارهٔ موضوعاتی که صفات الٰهی به آنها تعلق می‌گیرند نیز صادق است، از جمله درمورد شمول علم خداوند بر اشیاء. علم همچون وجود، حقیقت واحدی دارد که در عین وحدت و بساطتش، علم تفصیلی به همه چیز است و هستی هیچ چیزی بیرون از آن نیست (صدرالدین، *المشاعر*، ۵۵-۵۶، *تفسیر*، ۲۹۷/۲-۲۹۸؛ سبزواری، «غرر»، ۱۷۰-۱۷۳، *رسائل*، ۵۱۱). این مفهوم در بیان علم خداوند به ذات خویش نیز به کار رفته است. خداوند از آن‌رو که بسیط الحقیقه است و هیچ‌گونه حجاب و آلایشی در او راه ندارد، وجود او عین آشکار بودنش بر خویش است و او خود را، چنانکه هست، ادراک می‌کند و بدین‌گونه، هم علم است، هم عالم و هم معلوم (فیض، ۲۹-۳۰؛ آشتیانی، ۵۳۵).

با آنکه عنوان بسیط الحقیقه به معنی راستین تنها بر ذات الٰهی صدق می‌کند، نفس انسانی را نیز در مرتبهٔ وجودی خود می‌توان نمونه‌ای از بسیط حقیقی شمرد که کاربرد این مفهوم دربارهٔ آن در تبیین پدیده‌های نفسانی اهمیت بسیاری دارد. نفس انسان که برپا دارنده و تدبیرکنندهٔ بدن است، در عین آنکه هویت واحد و بسیطی دارد، منشأ و غایت همهٔ نیروها و افعالِ اوست. از همین‌رو، گفته شده است که چون نفس را می‌توان در مرتبهٔ خود بسیط الحقیقه دانست، باید از ویژگی بسیط الحقیقه برخوردار باشد. بنابراین، نفس با آنکه واحد است، با نیروهای خویش متحد است و همهٔ نیروهای انسانی مراتب و مظاهر نفس به شمار می‌آیند (صدرالدین، *الاسفار*، ۵۱/۸؛ سبزواری، «غرر»، ۱۰۱، ۳۱۴). سبزواری می‌گوید: همین نسبت را می‌توان میان هر یک از نیروهای عالی نفس و نیروهایی که فروتر از آن، و در خدمت آنند، برقرار دانست (همانجا).

مآخذ: آشتیانی، مهدی، *تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری*، به کوشش عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۷ش؛ آملی، حیدر، *جامع الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان یحیی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابن سینا، *النجاة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن عربی، محمد، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ «اثولوجیا»، منسوب به ارسطو، *افلوطین عندالعرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ «رسالة فی العلم الالهی»، منسوب به فارابی، *افلوطین عندالعرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷م؛ سبزواری، ملاهادی، *رسائل*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، «غرر الفرائد»، شرح منظومه، تهران، ۱۲۹۸ق؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ همو، *تفسیر*، به کوشش محمد خواجوی، قم، ۱۳۶۴ش؛ همو، *المشاعر*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۴م؛ همو، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبدالرزاق کاشی، *اصطلاحات الصوفیة*، به کوشش عبدالعال شاهین، قاهره، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ فیض کاشانی، محسن، *اصول المعارف*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، قم، ۱۳۶۲ش؛ نسفی، عزیزالدین، *الانسان الکامل*، به کوشش ماری‌ژان موله، تهران، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نوری، ملاعلی، «بسیط الحقیقه و وحدت وجود»، *منتخباتی از آثار حکمای الٰهی ایران*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۸ش.

محمدجواد انواری

بَسیطْ وَ مُرَکَّب، تقسیمی عام و کلی که در زمینه‌های مختلف دانشها و به ویژه در جهان‌شناسی فیلسوفان مسلمان کاربرد داشته است.

به نظر می‌آید که واژۀ «بسیط» پیش‌تر از دورۀ ترجمۀ آثار یونانی به عربی، به همراه دیگر واژه‌های مربوط به علم و فلسفۀ یونانی، در جریان کوششهای ناقلان مسیحی و به ویژه سریانی در حلقه‌های مباحثه و درس شفاهی به کار می‌رفته، و از آنجا اصطلاح بساطت و واژه‌های مقابل آن ــ ترکیب، تألیف و مانند آن ــ در نحو، منطق، داروسازی، پزشکی، ریاضیات و موسیقی کاربردهای فراوان یافته است. ابوحیان توحیدی با وجود تبحری که در زبان عربی داشته، واژۀ «بسیط» را به این مفهوم نه در زبان عرب یافته بوده است، و نه در زبان عجم (نک: یاقوت، ۱۶۶/۴). به عنوان قرینه‌ای بر این گفته، می‌توان از گزارشی مربوط به سدۀ ۱ق/۷م یاد کرد که در آن عمرو بن عاص از هم سخنی با یحیی نحوی به شگفت آمده است، چه، عربها پیش از آن چیزی از الفاظ فلسفی نشنیده بوده، و نمی‌دانسته‌اند (ابن عبری، ۱۷۵-۱۷۶).

دو اصطلاح بسیط و مرکب به طور عمده در تقسیم‌بندی جسم به معنی عام آن در طبیعیات به کار می‌رود، اما با توجه به ویژگی دانش طبیعی قدیم و پیوند آن با اندیشۀ فلسفی، بحث از بسیط و مرکب را بیشتر باید در مقولۀ کلی‌تر جهان‌بینی و هستی‌شناسی جست و جو کرد. از همین روی و نیز از آنجا که بحث از بساطت و ترکیب و جسم از امور طبیعی به موضوعهایی چون مبدأ آفرینش و تبیین جهان پدیدار یا عالم تکوین گسترش یافته، دامنۀ بحث از طبیعیات به حکمت الٰهی و کلام و حتی عرفان نیز کشیده شده است (مثلاً نک: نسفی، ۲۸۱-۲۸۲).

در تفکر اسلامی، نخستین‌بار در آثار فارابی، و پس از آن به ویژه در آثار متعدد ابن سینا این مفهوم به تفصیل موردبحث قرار گرفته است. با اینکه اساس این مفهوم به فلسفۀ ارسطو بازمی‌گردد (قس: ابن میمون، ۳۴۳/۲-۳۴۴؛ ابن رشد، ۶ ب)، خود او هیچ فصل یا بخش مستقلی را در آثار خود به آن اختصاص نداده است و گفتارش در این باره پراکنده و در نهایتِ ایجاز و ابهام است (مثلاً نک: *متافیزیک*، گ 1024a و 1014b).

ابن سینا که با تأثیر پذیرفتن از اندیشۀ یونانی ارسطویی ـ افلوطینی و انطباق آن با عناصر اندیشۀ اسلامی به بنیان‌گذاری یک نظام فلسفی استوار پرداخته، از این دو اصطلاح در آثار متعدد خویش بهره گرفته است. با اینهمه، تعاریف دقیق و توضیح کاربردهای مختلف آن را در آثار اندیشمندان پسین همانند خواجه نصیرالدین طوسی، علامۀ حلی و ابن کمونه می‌توان یافت.

جسم بسیط و جسم مرکب؛ جسم فلکی و جسم عنصری: براساس جهان‌شناسی حکیمان مسلمان، جسم یا بسیط است، یا مرکب؛ و از آنجا که بسیط جزء تشکیل دهندۀ مرکب است، بحث دربارۀ آن همواره مقدم می‌شود (علامۀ حلی، *کشف*...، ۱۶۵؛ ابوالبرکات، ۱۲۵/۲). گفته شده: جسم بسیط آن است که هر واحد از اجزاء آن در تمام ماهیتش مشابه باشد؛ و جسم مرکب، آن است که از قوا و طبایع مختلف ترکیب شده باشد و به سخن دیگر، اجزائش طبیعت واحد نداشته باشند (نصیرالدین، ۲۲۵؛ ابن کمونه، ۳۴۲؛ فخرالدین، ۷۶/۲).

اقسام بسیط: جسم بسیط بر دو گونه است: فلکی و عنصری.

۱. جسم بسیط فلکی همان جرم آسمانی (سماوی) است. جرم یا جسم آسمانی، دارای حرکت دایره‌ای و همیشگی است و خرق و التیام در آن راه ندارد، یعنی تغییر نمی‌پذیرد و از میان نمی‌رود (غزالی، ۳۱۸). افلاک هر یک مادۀ مخصوص، و صورتی خاص خود دارند؛ و به همین سبب، قابل تغییر و تبدیل به همدیگر نیستند و به عبارت دیگر، در اجرام آسمانی کَون و فساد راه ندارد. هر یک به وسیلۀ نفس مخصوص به خود ــ که آن نیز از عقل مربوط به خویش مستفیض می‌گردد ــ اداره می‌شوند و بنابراین، حرکات جاودانی آنها تنها به طبع نیست، بلکه ارادی است (همانجا؛ ابن سینا، *دانشنامه*...، ۱۳۱-۱۳۲). به این ترتیب، در جهان‌بینی حکیمان اسلامی، مفهومی بدیع از جسم ملاحظه می‌شود که بنابرآن، شاید بتوان گفت: نوعی از جسم دارای اراده، و در نتیجه، دارای شعور و حیات عقلانی است (همو، *الشفاء*، طبیعیات، السماء و العالم، ۲۶-۳۱). بنابراین، این نوع بسیط، از اجسام عنصری نیست، ترکیب هم نمی‌پذیرد و نمی‌تواند به عنوان جزء در ترکیب اجسام به کار رود، زیرا هم ماده و هم صورتِ منحصر به فرد دارد.

۲. جسم بسیط عنصری آن است که در عالم زمینی یافت می‌شود و در معرض کون و فساد است (غزالی، همانجا). جسم بسیط عنصری، جوهر است و قابلیت دارد که برایش ابعاد سه گانه فرض شود (ابن کمونه، ۳۴۵-۳۴۶). این جسم، مطابق تعریف، از قوا و طبایع مختلف ترکیب نشده، بلکه طبیعت کل آن و طبیعت جزء آن یک چیز است (همو، ۳۴۲)، زیرا ماهیت هر بسیطی ذات آن است و پذیرندۀ صورتی نیست؛ بنابراین، ذاتش همان صورت اوست. به این اعتبار، می‌توان گفت که جسم عنصری بسیط مجموع ماده و صورت نیست، بلکه طبیعتش عین صورت آن است و در نتیجه، طبیعت آن عین ماهیت آن است (بهمنیار، ۵۱۳، ۵۸۷).

جرجانی بدون ورود در جزئیات، بسیط را از یک سو به حقیقی، عرفی و اضافی، و از سوی دیگر به روحانی و جسمانی تقسیم کرده است. بسیط حقیقی آن است که هیچ جزئی ندارد؛ بسیط عرفی آن است که از اجسام دارای طبیعتهای مختلف مرکب نباشد ــ که این تعریف مطابق است با تعریف جسم بسیط عنصری ــ و بسیط اضافی آن است که فقط در اصطلاح بسیط خوانده می‌شود و از طریق نسبت معین می‌گردد، مثلاً این جسم از آن دیگری بسیط تر است (ص ۳۸-۳۹). این نوع از بسیط، در حقیقت مرکب از اجسام دیگری با طبایع مختلف است که در نظر قدما، چون حس قادر به دریافتن ترکیب آن نیست، بسیط خوانده شده است، مانند اخلاط اربعه (دم، سودا، صفرا و بلغم) که در علم پزشکی قدیم کاربرد داشته، و هر یک مجموع چند کیفیت ــ از حالات فرد عادی یا بیمار ــ به شمار می‌رفته‌اند (قس: زنوزی، ۱۰۰). تعریفها و تقسیمهای دیگری هم از جسم بسیط یافت می‌شوند (مثلاً نک:

احمدنگری، ۲۸۶/۱؛ زنوزی، ۱۰۰-۱۰۱).

جسم مرکب که مطابق تعریف، دارای قوا و اجزاء و طبیعتهای مختلف است، از آمیزش و ترکیب عناصر بسیط پدید می‌آید.

عناصر چهارگانه و طبایع: جسم بسیط عنصری در نزد فیلسوفان مشائی و پیروان ایشان ۴ گونه بیش نیست که به عناصر اربعه (چهارگانه) ــ آتش، هوا، آب و خاک (فارابی، ۱۹) ــ موسوم بوده‌اند. هر یک از این اجسام یا اجرام دارای طبعی مستقل هستند و عالم مجموعه‌ای از این اجسام بسیط طبیعی است (ابن سینا، «الحدود»، ۵۹). عناصر چهارگانه از این حیث که اجزاء تشکیل دهندهٔ همهٔ عالم محسوب می‌شوند «رکن»، و از حیث اینکه از ترکیب آنها اجسام معدنی و گیاهان به وجود می‌آیند، «اسطقس» خوانده می‌شوند (فارابی، همانجا؛ علامهٔ حلی، کشف، ۷۲؛ بخاری، ۵۷). همهٔ تغییراتی که در جهان پیرامونی ما رخ می‌دهند، از آمیزش عناصر چهارگانه و بر اثر طبیعت آنهاست. طبیعت یکی از نیروهای نفس کلی است و سراسر عالمِ زیر ماه را فراگرفته است (*رسائل...*، ۶۳/۲). مطابق این نظریه، عناصر چهارگانهٔ زمینی، از اجرام و اجسام آسمانی تأثیر می‌پذیرند.

طبع ویژگی و صفت همیشگی و جدا ناشدنی هر یک از عناصر چهارگانه است و بنابر تعریف قدما، طبیعت یا طبع قوه‌ای است در ذات جسم بسیط عنصری که مبدأ تغییر یا سکون آن است (ابن کمونه، ۳۴۶؛ نیز نک: ارسطو، فیزیک، گ 192b).

طبیعت هر عنصری از مجموع دو یا چند کیفیت تشکیل می‌شود. هوا گرم، مرطوب، شفاف و لطیف است؛ آب سرد، مرطوب و شفاف است؛ آتش گرم و خشک است؛ و خاک سرد و خشک است (ابن سینا، همان، ۵۸-۵۹). کیفیاتی که طبیعت را تشکیل می‌دهند، مانند حرارت، رطوبت، یبوست و برودت (گرمی، تری، خشکی و سردی) صورت عناصر نیستند، بلکه نسبت به آنها عرض محسوب می‌شوند و به همین دلیل، عناصر چهارگانه قابل تبدیل به یکدیگرند (غزالی، ۳۱۹؛ علامهٔ حلی، همان، ۱۶۵-۱۶۶).

شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحییٰ سهروردی که می‌کوشید نظام فلسفی خاصی از ترکیب فلسفهٔ یونانی، حکمت اسلامی و میراث عقلیِ مانده از ایران باستان بسازد، در برخی از آراء مشائیان تغییراتی پدید آورد و اصطلاحات ویژه‌ای به کار گرفت. به نظر او عناصر بسیط سه‌گانه هستند، یعنی آب، و خاک و هوا؛ و آتش تنها نوعی از هواست، هوای سوزنده‌ای که طبیعت آن گرم و مرطوب است، برخلاف نظر مشائیان که آن را گرم و خشک می‌دانستند (نک: هروی، ۹۲، ۹۳، ۹۶). از آنجا که نور در اندیشهٔ فلسفی شیخ اشراق نقش اصلی را دارد، در تقسیم جسم بسیط به سه گونهٔ لطیف و حاجز و مُقتصَد، به تأثیرپذیری و نسبت آن با نور نظر داشته است: حاجز به کلی مانع عبور نور است، مثل خاک؛ لطیف اصلاً مانع نور نیست، مانند هوای صافی شفاف؛ مقتصد آن است که تا حدی مانع عبور نور گردد و بنابراین، درجاتی خواهد داشت که برحسب غلبهٔ عنصر خاکی در آن تعیین می‌شود، مانند آب گل‌آلود (نک: همو، ۹۰).

مکان طبیعی: عناصر بسیط چهارگانه، هر یک مکان مخصوصی دارند که به آن مکان طبیعی می‌گویند. نظریهٔ مکان طبیعی که در نظام فلسفی - طبیعیِ ارسطویی جایگاه مهمی دارد، در اصل برای توجیه حرکت وضع شده است. مکان طبیعی را در تفکر فلسفی اسلامی، حَیِّز خوانده‌اند (نک: ابن سینا، *النجاة*، ۲۷۲-۲۷۳، *الشفاء*، طبیعیات، سماع طبیعی، ۳۱۰).

جسم هنگامی که تحت تأثیر عامل محرکی قرار نداشته باشد، به طور طبیعی و در حالت سکون در حیّز خود قرار دارد. اگر در حال حرکت باشد، به طور طبیعی به سوی حیّز خود جهت می‌گیرد. همچنین اگر محرکی جسم را از حرکت در مسیر طبیعیش دور نماید ــ که در این حال حرکت آن را قَسری می‌گویند ــ پس از آنکه تأثیر محرک ــ یا قاسر ــ برطرف شود، بار دیگر به سوی حیّز خود باز خواهد گشت (غزالی، ۳۳۴). در ترتیب مکانهای طبیعی عناصر، مکان نخست، از آنِ کرهٔ خاک است و بر روی آن کرهٔ آب قرار گرفته است که البته اینْ دو به منزلهٔ کرهٔ واحدند. سپس کرهٔ هوا قرار دارد و پس از آن کرهٔ آتش (ابن کمونه، ۳۵۴). مطابق این مکان‌بندی، کرهٔ آتش نزدیک‌ترین جسم عنصریِ بسیط به فلک زیرین ماه است و به سبب همین نزدیکی و مجاورت به اجرام آسمانی و به دلیل طبیعت بسیط خود لطیف‌ترین اجسام بسیط است. در برابر آن، کرهٔ خاک، دورترین کره از فلک است، پس در غایت برودت و کثافت (ضد لطافت) است (نصیرالدین، ۲۲۷). کرهٔ خاک به منزلهٔ مرکز عالم است و بقیهٔ کرات و افلاک و اجرام آسمانی در پیرامون آن قرار دارند.

مزاج: مزاج کیفیت متوسطی است که از جمع شدن عناصر چهارگانه با یکدیگر به وجود می‌آید، به نحوی که کیفیتهای متضادِ موجود در عناصر گوناگون، در همهٔ اجزاء همدیگر تأثیر می‌گذارند (ابن‌کمونه، ۳۵۹؛ نصیرالدین، ۲۲۸). همان‌گونه که جسم بسیط دارای طبیعت واحد است، جسم مرکب دارای طبیعتی ترکیبی خواهد بود که از تأثیر و تأثر طبایع اجزاء ترکیب شونده در همدیگر پدید می‌آید. با اینکه طبایع بسیط، ۴ کیفیتِ گرمی، سردی، خشکی و تری هستند، لزوماً هر یک متعلق به یکی از عناصر چهارگانه نیستند، بلکه دو یا سه کیفیت با هم، طبیعت واحد یک جسم عنصری را تشکیل می‌دهند، مثلاً آتش گرم و خشک است؛ اما از ترکیب عناصر با همدیگر، ۵ مزاج پدید می‌آید: گرم و تر، سرد و خشک، سرد و تر، گرم و خشک و سرانجام مزاج معتدل که با صفتِ «نزدیک‌تر به راستی و اعتدال» وصف شده است (بابا افضل، ۲۷) و ظاهراً مقصود از آن، یکسانیِ مقدارِ قوای کیفیتهای ناهمساز در ترکیب است، به نحوی که یکی بر دیگری، یا بر دیگران غلبه نداشته باشد. در این صورت، پیداست که به دست آوردن مزاج معتدل حقیقی، اگر غیرممکن نباشد، بسیار سخت خواهد بود، مگر اینکه عاملی در میان باشد که از جدا شدن عناصر بسیط از همدیگر جلوگیری کند (ابن کمونه، ۳۶۰-۳۶۱)؛ زیرا در غیر این صورت، یا ترکیب صورت

نمی‌گیرد و یا یکی از کیفیتها بر دیگران غلبه می‌کند و مزاج پدید آمده معتدل نخواهد بود. ابن کمونه یادآور شده است که تساوی یا عدم تساوی مقدار اجزاء در مزاج شرط نیست؛ چه، جزئی که مقدارش کمتر است، می‌تواند از جزئی که مقدارش بیشتر است، نیرومندتر و مؤثرتر باشد (ص ۳۶۱).

ترکیب: براساس نظریهٔ صدور، عقول و نفوس و افلاک در سلسلهٔ طولی عالم وجود، یک به یک از یکدیگر به وجود می‌آیند، تا عدد عقلها به ۱۰ و شمار افلاک به ۹ می‌رسد. عالم مادی که کرهٔ زمین و موجوداتِ آن را در بر دارد، در زیر فلک نهم قرار می‌گیرد و از لحاظ مقام پست‌ترین و پایین‌ترین موجود به شمار می‌رود. کرهٔ زمین جایگاه عناصر چهارگانه است که برخلاف اجرام آسمانی، دارای مادهٔ مشترکند. پذیرفتن این مادهٔ مشترک که جوهری بسیط است ــ و در فلسفه مشاء هیولی، و در حکمت اشراقی جسم مطلق نامیده می‌شود ــ برای تبدیل و تغییر عناصر چهارگانه، یا کون و فساد ضرورت دارد (غزالی، ۲۸۸ـ۲۹۱؛ هروی، ۹۹). به این ترتیب، اصل افلوطینی «از واحد جز واحد صادر نمی‌شود» که در جهان‌شناسی اسلامی پذیرفته شده است، با کمک نظریهٔ ترکیب حفظ شده، در عین حال، کثرت عالم مادی نیز به دنبال آن با کمک نظریهٔ تکوین توضیح پذیر می‌گردد.

جسم بسیط را دو قسم دانسته‌اند: نخست آنکه نیازمند کمال، و ترکیب‌پذیر است؛ دیگر آنکه خود از آغاز کمال داشته، نیازی به استکمال از راه ترکیب ندارد (ابن سینا، *دانشنامه*، ۱۲۰). در تحلیل جسم مرکب، دو صورت و دو قوهٔ طبیعیِ اصیل مختلف قابل تشخیص است (ابوالبرکات، ۱۲۵/۲) و از آنجا که در جسم مرکب فایده‌ای هست که در هیچ یک از بسائط به تنهایی نمی‌تواند باشد (ابن سینا، همان، ۱۶۹)، ترکیب در واقع فعل و انفعالی است که برای استکمال اجسام بسیط ضروری است و نیاز طبیعی به عنوان انگیزهٔ درونی تحقق این کمال، این ضرورت را تبیین می‌کند. بر این پایه، در ترکیب، همواره باید یکی از اجزاء نیازمند دیگری باشد، زیرا در صورت نیازِ هر دو جزء، دور پیش می‌آید و در صورت عدم نیاز هر دو، ترکیب صورت نمی‌پذیرد (قطب‌الدین، ۱(۳)/۱۵). اما این نیازمندی در حقیقت توضیح عقلی و نظری است. در عالم واقع، اجسام بسیط از این روی ترکیب پذیرند که حرکت پذیرند و جهات، مانند پایین و بالا که مستقل از عقل وجود خارجی دارند، مقصد حرکت آنها محسوب می‌شوند (ابن سینا، همان، ۱۲۰ـ۱۲۲). پس حرکت‌پذیری در طبع عناصر بسیط چهارگانه است و به همین سبب نیز حرکت طبیعی ــ در برابر حرکت قسری ــ نامیده می‌شود (همو، *الشفاء*، طبیعیات، السماء و العالم، ۱۱، سماع طبیعی، ۳۱۳).

اقسام مرکب: در عالم طبیعت، جسم مرکب را از ۳ قسم اصلی بیرون نشمرده‌اند: عناصر معدنی و گیاه و حیوان که به موالید سه‌گانه مشهورند. گفتنی است که طرح احتمال نوع ضعیفی از شعور در پست‌ترین انواع اجسام طبیعی (نک: ابن کمونه، ۳۷۳)، یادآور نظریه‌ای است که چندین سده بعد، از سوی فیلسوف آلمانی لایبنیتز (د ۱۷۱۶م) اعلام گردید.

ترکیب یا حقیقی است، یا اعتباری (قطب‌الدین، ۱(۳)/۱۹). در ترکیب حقیقی، اجزاء به طور کامل در هم می‌آمیزند، چنانکه در میان آنها وحدت حقیقی پدید می‌آید (سبزواری، ۱۴۰)؛ اما در ترکیب اعتباری، هر یک از اجزاء در عین حفظ وحدت خاص خود، در مجموع یک هیأت واحد ارائه می‌کنند (زنوزی، ۹۷ـ ۹۹)، مانند ساختمان یا گروه اجتماعی. ترکیب حقیقی نیز یا اتحادی است، یا انضمامی. در نوع نخست تحقق ترکیب نیازمند میل حقیقی هر دو جزء به یکدیگر است، مانند ترکیب ماده و صورت. در نوع دوم، هرچند اجزاء با هم ترکیب می‌شوند، تحقق ترکیب مستلزم تغییر و تبدیل آنها نیست، مانند ترکیب جوهر و عرض (مطهری، ۸۳/۱).

ترکیب را از دیدگاه دیگری نیز می‌توان ملاحظه کرد که بسته به نحوهٔ نگرش دو قسم خارجی و عقلی در آن قابل تشخیص است. اگر واقعیت خارجی اجزاء در نظر گرفته شود، ترکیب خارجی است، مانند ترکیب هیولی و صورت، و اگر مابازاء ذهنیِ اجزاء لحاظ گردد، ترکیب عقلی خواهد بود، مانند ترکیب جنس و فصل که امری منطقی است و جز در ذهن صورت نمی‌پذیرد (آل شبیر، ۲۲۷/۱).

جدا از حوزهٔ طبیعت، به بسیط و مرکب به عنوان یکی از مباحث کلامی ـ فلسفی نیز پرداخته شده، و گاه در آن تفصیل به کار رفته است. طرح آن، گاه در چارچوب بحث از بساطت حقیقی ذات الٰهی بوده است (مثلاً نک: فیض کاشانی، ۲۵، ۲۹، ۳۵؛ میرداماد، ۲۸ بب؛ نیز نک: هـ د، بسیط الحقیقه) و گاه به سبب اثبات اصول مابعدالطبیعیِ مربوط به آن، مثلاً در باب مجعول بودن، یا مجعول نبودن بسائطی مانند اعراض، یا دربارهٔ جواز یا عدم جواز صدور کثیر از بسیطِ واحد و یا به عکس صدور بسیط از مرکب، و یا فاعل بودن و قابل بودن بسیط در یک زمان (نک: سهروردی، ۹۴ـ ۹۵، ۱۶۵؛ علامهٔ حلی، *ایضاح...*، ۳۳ـ۳۴، ۱۱۳، ۱۱۵ـ۱۱۶).

مآخذ: آل شبیر خاقانی، محمدطاهر، *المثل الاعلی*، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن رشد، محمد، *تفسیر مابعدالطبیعة*، به کوشش م. بویژ، بیروت، ۱۹۳۸م؛ ابن سینا، «الحدود»، *تسع رسائل*، بمبئی، ۱۳۱۸ق؛ همو، *دانشنامهٔ علایی*، الهیات، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *الشفاء*، طبیعیات، السماء و العالم، به کوشش ابراهیم مدکور و محمود قاسم، قاهره، دارالکاتب العربی، سماع طبیعی، به کوشش ابراهیم مدکور و سعید زاید، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، *النجاة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصرالدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن کمونه، سعد، *الجدید فی الحکمة*، به کوشش حمید مرعید کبیسی، بغداد، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ ابن میمون، موسی، *دلالة الحائرین*، به کوشش حسین آتای، آنکارا، ۱۹۷۲م؛ ابوالبرکات بغدادی، هبةالله، *المعتبر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ احمدنگری، عبدالنبی، *دستور العلماء*، به کوشش قطب‌الدین محمود، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بابا افضل کاشانی، محمد، *مصنفات*، به کوشش مجتبیٰ مینوی و یحییٰ مهدوی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بخاری، محمد، شرح بر *حکمة العین* کاتبی قزوینی، به کوشش جعفر زاهدی، مشهد، ۱۳۵۳ش؛ بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، به کوشش مرتضیٰ مطهری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ *رسائل اخوان الصفاء*، بیروت، دارصادر؛ زنوزی، عبدالله، *لمعات الهیه*، به

کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، به کوشش مهدی محقق و ت. ایزوتسو، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سهروردی، یحیی، «حکمة الاشراق»، *مجموعهٔ مصنفات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۲؛ علامهٔ حلی، حسن، *ایضاح المقاصد*، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۷ش/۱۹۵۹م؛ همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ غزالی، محمد، *مقاصد الفلاسفة*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۱م؛ فارابی، *رسالة فی مسائل متفرقة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ق؛ فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیة*، قم، ۱۴۱۱ق؛ فیض کاشانی، محسن، *اصول المعارف*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۳ش؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود، *درة التاج*، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۲۰ش؛ مطهری، مرتضی، *شرح منظومه*، تهران، حکمت؛ میرداماد، محمد، *جذوات*، چ سنگی؛ نسفی، عزیزالدین، *الانسان الکامل*، به کوشش م. موله، تهران، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ هروی، محمدشریف، *انواریه*، به کوشش حسین ضیایی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Aristotle, *Metaphysika*; id, *Physika*.

منوچهر پزشک

اَلْبُشارّات، یا البُشَرّات، دشتها و دره‌های حاصل‌خیزی درجنوب اندلس. واژهٔ بشارات که در عربی به معنی مراتع است، در اسپانیایی «آلپوخاراس[1]» نامیده می‌شود. این کلمه در منابع موجود گاه به صیغهٔ مفرد استعمال‌شده‌است (نک: ابن‌حزم، ۱۹۶؛ابوعبید، ۸۹۶؛ ابن‌خطیب، *الاحاطة*...، ۱۶۸/۳). البشارات به منطقه‌ای کوهستانی اطلاق می‌گردد که از غرناطه در جنوب رشته کوههای سیرا نوادا تا دریای مدیترانه امتداد یافته است و شهرهای مُطریل، آدرا و آلمَریه را در برمی‌گیرد («دائرة المعارف...[2]»، EUE, IV/924; EI², I/1343; II/666).

البشارات به دو بخش شرقی و غربی تقسیم شده است. دره‌های پهناور البشارات غربی به تدریج که به جانب شرق امتداد می‌یابند، وسعت خود را از دست می‌دهند و باریک‌تر و عمیق‌تر می‌گردند. این منطقه پوشیده از بستانهایی سرسبز با انواع درختان میوه، چشمه‌های آب معدنی و برکه‌های عمیق است که در ارتفاع حدود ۹ تا ۱۰ هزار پا از سطح دریا واقعند (بستانی، ۴۲۵/۵). نژاد ساکنان آن که موریسکو خوانده می‌شوند، به بربرهای غرناطه بازمی‌گردد. این منطقهٔ کوهستانی اراضی حاصل‌خیز دارد و انگور، بادام، انجیر، پرتقال و زیتون از مهم‌ترین محصولات کشاورزی آن به شمار می‌آیند (بستانی، همانجا).

جغرافی‌دانان مسلمان در سدهٔ ۵ق/۱۱م از البشارات یاد کرده‌اند. در حالی که ابن حیان قرطبی آن را از توابع کورهٔ (استان) جَیّان می‌شمارد (۶۶/۵)، ابن حزم اندلسی این منطقه را جزو کورهٔ البیره، و محل زندگی قبیلهٔ بنی اسد بن خزیمه می‌داند (همانجا). گویا در زمان ابوعبید بکری (همانجا) آنجا توسعهٔ چشمگیری یافت و به صورت ناحیهٔ مستقلی درآمد. ادریسی نیز از اقلیم پهناور البشارات با دژهای بی‌شمار سخن رانده است که از ۶۰۰ روستا تشکیل می‌شد و شهر جیان در مرکز آن قرار داشت (۵۳۷/۲). در آن وقت، البشارات از مراکز اصلی تولید ابریشم به شمار می‌آمد. همچنین عود ناحیهٔ دلایهٔ آن در دنیا بی‌نظیر بود (ابوعبید، همانجا؛ مقری، ۱۴۰/۱-۱۴۱).

البشارات پس از سدهٔ ۷ق/۱۳م وسعت خود را از دست داد. دژهای عقاب، بلّور، قلیعه، شبالش، بَرجه و عَذراء و نیز مناطق رکونه و دلایه از مهم‌ترین بخشهای آن بودند. قسمتی از این سرزمین به نام بشارهٔ بنی‌حسّان خوانده می‌شد و گویا محل زندگی این قبیله بود (ابن سعید، ۱۳۱/۲؛ ابن خطیب، *اللمحة*...، ۱۹، *الاحاطة*، ۱۶۸/۳-۱۶۹).

در عصر فتوحات اسلامی در اندلس، البشارات نیز همچون شهرهای دیگر آن سرزمین به دست مسلمانان افتاد. بعدها در سدهٔ ۴ق/۱۰م این منطقه عرصهٔ کشمکشهایی میان امویان اندلس و مخالفان ایشان به ویژه ابن حفصون (ه م) شد (عنان، *دولة*...، ۳۰۷/۱-۳۰۸). ابن حفصون به تدریج پایه‌های قدرتش را در مناطق کوهستانی جنوب اندلس استحکام بخشید و نواحی بسیاری از جمله البشارات را به تصرف خویش آورد. متحدان وی که در دژهای مستحکم آنجا پناه گرفته بودند، در رمضان ۳۰۰/آوریل ۹۱۳ از امیر اموی اندلس به سختی شکست خوردند و این منطقه به اطاعت دولت اموی درآمد (ابن حبان، ۶۳/۵-۶۶). در ۵۲۰ق/۱۱۲۶م آلفونسوی ششم پادشاه نیرومند قشتاله پس از پیروزی بر مسلمانان با عبور از دشتهای البشارات تا سواحل دریای مدیترانه پیش رفت (عنان، *دول*...، ۴۰۰).

در سدهٔ ۷ق/۱۳م پس از روی کار آمدن حکومت ملوک الطوایف در غرناطه، البشارات در قلمرو دولت جدید اسلامی قرار گرفت (ابن خطیب، *کناسة*...، ۱۷؛ عنان، *عصر*...، ۴۳۱/۲). در پی دست‌اندازیهای مسیحیان به مناطق جنوبی اندلس در ۸۹۴ق/۱۴۸۹م، اهالی البشارات در بسطه به مقابله با آنان شتافتند. هرچند با وجود مقاومت سرسختانه، سرانجام به شکست تن دادند، اما در رجب ۸۹۵/ژوئن ۱۴۹۰ پس از تجدید قوا آنان را از منطقه عقب راندند (مقری، ۵۲۱/۴-۵۲۳). به تدریج ساکنان غرناطه که در پی جنگهای مستمر با مسیحیان از فقر و گرسنگی رنج می‌بردند، به جانب دشتهای البشارات روی نهادند. سرانجام، پس از گذشت چند سده از حاکمیت مسلمانان در غرناطه در ۸۹۷ق/۱۴۹۲م این شهر به تصرف فرمانروای مسیحی درآمد. همزمان با سقوط آنجا دیگر شهرها و قلعه‌ها نیز از تصرف مسلمانان خارج شدند (همو، ۵۲۴/۴-۵۲۶).

مآخذ: ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۷۵م؛ همو، *کناسة الدکان بعد انتقال السکان*، به کوشش محمد کمال شبانه، قاهره، ۱۳۸۶ق؛ همو، *اللمحة البدریة فی الدولة النصریة*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، پورت سعید، مکتبة الثقافة الدینیه؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، دارالمعرفه؛ عنان، محمدعبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛

---

1. Alpujarras
2. *Enciclopedia*...

مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نیز: EI²; *Enciclopedia Italiana*, Rome; EUE.

عزت ملاابراهیمی

بَشّار بن بُرد، ابومُعاذ، ملقب به مُرَعَّث (د ۱۶۷ یا ۱۶۸ق/۷۸۳ یا ۷۸۴م)، شاعر بلندآوازه و نابینای ایرانی‌نژاد در عصر اول عباسی.

منابع کهن روایتهای گوناگون دربارهٔ اصل و نسب وی نقل کرده‌اند. ابوالفرج اصفهانی حدود ۲۵ تن از اجداد ایرانی وی را ذکر کرده، و نسبش را به پادشاهان کیانی رسانده است (۳/ ۱۳۵؛ نیز نک: بشار، ۱۰۱/۱؛ صفدی، *الوافی* ...، ۱۳۶/۱۰). ظاهراً این شجره‌نامه را خود بشار برساخته است، چه، شاعران ایرانی بسیاری را در این دوره می‌شناسیم (مثلاً نک: هد، ابن میاده) که چون از هویت پدران ایرانی خود آگاهی نداشتند، نسب خود را به شاهان ایران می‌رساندند تا خود را از طعن و تحقیر عربهای نژادگرا مصون دارند (نک: گلدسیهر، «مطالعات ...»[1]، I/148-149). از این‌رو، بشار نیز در برخی ابیات که البته نباید آنها را چندان جدی گرفت، با افتخار بسیار خود را از نژاد خسروان دانسته، و نسب خود را گاه به خسرو انوشیروان ساسانی و گاه به گشتاسب کیانی، حامی زردشت رسانده است (نک: ۳۷۷/۱، ۲۲۹/۳-۲۳۰؛ نیز نک: ابوالفرج، همانجا). وی حتیٰ در بیتی مادرش را از نسل قیصران روم دانسته است (نک: ۳۷۷/۱، بیت ۷).

در هر حال، از مجموع روایاتی که صحتشان به هیچ‌وجه قابل تأیید نیست، چنین برمی‌آید که جدش یَرجوخ (خطیب، ۱۱۲/۷: برجوخ) اهل تُخارستان بود (بشار، ۲۲۹/۳، بیت ۳) که در عصر امویان به اسارت مُهَلَّب بن ابی صُفره والی خراسان (۷۹-۸۱ق/۶۹۸-۷۰۰م) درآمد و به عراق برده شد. پدرش بُرد غلام خیره دختر ضَمْرهٔ قشیری همسر مهلب بود و در محلی نزدیک بصره، معروف به خیرتان (منسوب به خیره) به بنایی یا خشتمالی اشتغال داشت (ابوالفرج، ۱۳۶/۳، ۱۳۷، ۲۰۷؛ هوار، 67). خیره نخست کنیزکی رومی به نام غزاله را به همسری بُرد درآورد و سپس او را به بانویی از بنی عُقَیل به نام ام ظِباء همسر اوس بن ثعلبه از سپاهیان بکر بن وائل در خراسان بخشید. آنگاه که بشار از غزاله زاده شد، آن بانو بُرد را آزاد کرد (ابوالفرج، ۱۳۶/۳، ۱۳۷؛ ضیف، ۲۰۱؛ ابن عاشور، ۷).

وابستگی بشار به قبایل عرب نیز همچون نسب وی مبهم است. برخی او را از موالی بنی عقیل و برخی دیگر از موالی بنی سدوس دانسته‌اند (ابن قتیبه، ۴۷۶؛ ابن معتز، ۲۴؛ ابوالفرج، ۱۳۹/۳؛ ابن ندیم، ۲۰۳)؛ اما او خود در ابیاتی وابستگیش را به بنی عقیل از شاخه‌های قیس عیلان از اعراب شمال تأیید کرده است (نک: ۱۰۶/۱؛ نیز نک: جاحظ، *الحیوان*، ۳۷/۷؛ ابوالفرج، همانجا؛ کحاله، ۸۰۱/۱). از این‌رو، برخی منابع به او نسبت عُقیلی داده‌اند (ابن خلکان، ۲۷۱/۱؛ ابن تغری بردی، ۵۳/۲؛ بغدادی، عبدالقادر، ۲۳۰/۳).

بشار در حدود سال ۹۶ق/ ۷۱۵م در بصره به دنیا آمد (ابوالفرج، ۱۳۶/۳-۱۴۲؛ ابن خلکان، ۲۷۲/۱؛ صفدی، *الوافی*، ۱۳۶/۱۰)، و چنانکه خود تصریح کرده است، نابینا زاده شد (نک: ۱۳۶/۴). چشمان نابینای او برجسته، گوشت‌آلود و پوشیده از پرده‌ای سرخ رنگ بود و چهره‌ای آبله‌گون و زشت داشت (ابوالفرج، ۱۴۱/۳؛ ابن خلکان، صفدی، همانجاها). نابینایی و زشت‌رویی از یک سو، و فقر و تنگ‌دستی خانواده و احساس حقارت از سابقهٔ بردگی از سوی دیگر، آثار روانی شگرفی در او به جای گذاشت که در تکوین شخصیت وی بسیار مؤثر بود.

بشار دوران کودکی را در بی‌کسی و دربه‌دری میان اعراب بنی عقیل سپری کرد و چون گوشواره‌ای به گوش داشت (و یا چون شعری برای جوانی گوشواره‌دار سروده بود، و یا به سبب پوشیدن لباسی خاص)، به مُرَعَّث (= گوشواره‌دار، رِعاث = گوشواره) ملقب شد (ابن قتیبه، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۳۹/۳-۱۴۰؛ سیدمرتضیٰ، ۱۴۰/۱؛ خطیب، ۱۱۳/۷؛ بستانی، ۳۱؛ قس: ابن ندیم، ۱۸۱). بشار در ابیاتی به لقب خود اشاره کرده است (نک: ۱۶۹/۱، ۱۲۷/۲). به هر حال، در بادیهٔ بصره زبان عربی فصیح و بلیغ را آموخت و به گفتهٔ خود در دامن ۸۰ تن از بزرگان قبیلهٔ بنی عقیل که به فصاحت و بلاغت شهرت داشتند، بالید و زبان خود را کمال بخشید (ابوالفرج، ۱۵۰/۳). بشار از نوجوانی در مجالس شعر و ادب که در مساجد بصره و نیز در مِربَد تشکیل می‌شد، آمد و شد داشت و در همین مجالس علاوه بر شاعران برجسته، با فقیهان و متکلمان بزرگی چون واصل بن عطا آشنا شد و از آنان فقه، علوم قرآنی و کلام آموخت (نک: ابن معتز، ۲۲؛ ابوالفرج، ۲۰۳/۳-۲۰۴؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله).

بشار به روایت ابوعُبیده مَعمَر بن مُثَنیٰ، از ۱۰ سالگی شروع به سرودن شعر کرد (ابوالفرج، ۱۴۳/۳-۱۴۴؛ خطیب، همانجا؛ ضیف، ۲۰۲). هجا نخستین منبع الهام شاعرانهٔ اوست. ابیات هجوآمیز او از همان آغاز تلخ و گزنده بود. وی از هتک حرمت و ریختن آبروی هیچ‌کس باکی نداشت و چون خشم مردم را برمی‌انگیخت، بارها طعم تلخ تازیانه‌های پدر را چشید (خطیب، همانجا). ظاهراً در همین دوره، به گفتهٔ خود، زبان به هجو جریر، شاعر نامدار عصر اموی گشود تا شاید جریر او را پاسخی دهد و بدین طریق شهرتی به دست آورد و خود را به دربار اموی نزدیک گرداند؛ اما جریر به او و هجای او وقعی ننهاد (ابوالفرج، ۱۴۳/۳، ۱۴۵). وی به مدیحه‌سرایی نیز روی آورد و نخستین مدایح خود را در ۱۲۶ق/۷۴۴م به عبدالله بن عمر بن عبدالعزیز والی عراق تقدیم کرد (نک: ۱۷۲/۳-۱۷۸؛ ضیف، همانجا). از دیگر ممدوحان وی در این دوره، یزید بن عمر بن هُبیره و مروان آخرین خلیفهٔ اموی را می‌توان نام برد (بشار، ۱/ ۱۴۵- ۱۵۶، ۳۰۵-۳۲۳؛ قس: ابوالفرج، ۱۹۷/۳-۱۹۸، ۲۳۶-۲۳۷).

بشار علاوه بر مجالس شعر و ادب، در مجالس بحث و جدل متکلمان بصره نیز شرکت می‌کرد. در آغاز با بزرگان معتزله بسیار دَم‌ساز بود و چیزی نگذشت که سخت شیفتهٔ واصل بن عطا پیشوای معتزلیان

1. *Muslim* ...

بصره شد و در مدح او ابیات فراوانی سرود (یاقوت، ۲۷۹۳/۶).

منابع کهن وی را در ردیف واصل بن عطا و عبدالکریم ابن ابی العوجاء، از متکلمان آن روزگار دانسته‌اند (ابوالفرج، ۱۴۶/۳؛ ابن نباته، ۳۰۰). ظاهراً دوستی وی با واصل بن عطا چندان دوام نیافت و چون اندیشه‌های بشار به انحراف گرایید، مورد خشم وی و دیگر فقها قرار گرفت، تا آنجا که واصل بن عطا در خطبه‌ای او را به کفر و الحاد متهم کرد و مردم را به کشتن وی برانگیخت. بشار نیز در ابیاتی به هجو او پرداخت (مبرد، ۱۱۱۱/۳، ۱۱۱۳؛ ابن ندیم، ۲۰۲؛ سیدمرتضی، ۱۳۹/۱-۱۴۰؛ حصری، ۴۲۳/۱؛ ابن مرتضی، ۳۰، ۳۱) و به ناچار در ۱۲۷ق/ ۷۴۵م بصره را ترک کرد و به حَرّان نزد سلیمان بن هشام رفت و مدایحی به او تقدیم داشت (نک: ۲۹۱/۱-۳۰۳؛ ابوالفرج، ۲۱۷/۳-۲۱۸؛ گابریلی، 152)؛ اما چون از او نیز طرفی برنبست، در هجوش ابیاتی سرود (ابوالفرج، ۲۱۸/۳-۲۱۹؛ بستانی، ۳۳) و به عراق رفت و از صلات یزید ابن عمر بن هبیره والی عراق بهره‌مند گردید.

بشار تا سقوط دولت اموی (۱۳۲ق/۷۵۰م) در کوفه ماند و آنگاه به بصره بازگشت. با اینکه واصل بن عطا وفات یافته بود، جانشینش، عمرو ابن عبید دست از بشار برنداشت و او را دوباره مجبور به ترک بصره کرد (ابوالفرج، ۲۱۹/۳؛ گابریلی، 154-152؛ بستانی، ۳۳-۳۴). بشار در ۱۴۵ق/۷۶۲م، پس از مرگ عمرو بن عبید، به بصره بازگشت و به ستایش والیان و حاکمان عباسی از جمله سَلْم بن قتیبهٔ باهِلی، داوود بن یزید، عُقْبة بن سلم اَزْدی و فرزندش نافع پرداخت (نک: ۱۰۷/۱-۱۱۳، ۱۳۴-۱۴۴، ۲۱۸/۲-۲۴۲؛ نیز جاحظ، *البیان* ...، ۲۵/۱؛ ابن معتز، ۲۵-۲۶؛ ابن قتیبه، ۴۷۷؛ خطیب، ۱۱۶/۷).

به هر حال، او در دوران خلافت ابوالعباس سفاح نتوانست به دربار خلافت راه یابد. گفته‌اند: چون ابراهیم بن عبدالله (ﻫ م) در آغاز خلافت منصور عباسی قیام کرد، بشار در مدح ابراهیم قصیده‌ای سرود و او را به کشتن خلیفه تشویق کرد؛ اما چون منصور قیام وی را سرکوب کرد و او را کشت، بشار آن مدیحه را با زیرکی به نام منصور کرد (نک: ۱۶۹/۴-۱۷۴؛ ابوالفرج، ۱۵۶/۳-۱۵۸، ۲۱۳-۲۱۴) و همین قصیده سبب راهیابی شاعر به دربار منصور شد. بی‌شک خلیفه از اصل قصیده اطلاع نیافته بود وگرنه وی را همچون شاعر هم‌روزگارش شدیف بن میمون که پایمردی و شجاعت ابراهیم بن عبدالله و یارانش را ستوده بود، زنده به گور می‌کرد (نک: ابن عبدربه، ۸۷/۵-۸۸). به هر حال، بشار در دربار منصور مقام و منزلت والایی نیافت و در منابع کهن بجز یکی دو روایت از روابط او با این خلیفه (نک: ابوالفرج، ۱۷۸/۳-۱۷۹) سخنی نرفته، و نیز در دیوانش قصیده‌ای مستقل به او اختصاص نیافته است (قس: EI², که ظاهراً منصور را با مهدی عباسی خلط کرده است). گویا در همین زمان بود که به موصل نزد خالد بن برمک عامل منصور عباسی رفت و مدیحه‌ای به او تقدیم کرد و صریحاً از او پاداش خواست (ازدی، ۲۲۸-۲۲۹).

چون مهدی عباسی در ۱۵۸ق/ ۷۷۵م به خلافت رسید، بشار که در اوج شهرت بود، یزید بن مَزْیَد شیبانی از فرماندهان سپاه را واسطه قرار داد تا او را به دربار خلافت رهنمون شود، اما چون یزید از خلق و خوی وی به خوبی آگاه بود، از این کار سرباز زد و بشار کم‌لطفی وی را با ابیاتی هجوآمیز پاسخ داد. شاعر سرانجام با وساطت روح بن حاتم مهلبی به دربار خلافت راه یافت و چون به مدح خلیفه پرداخت، پاداشهای بسیار گرفت و نزد او مقام و منزلتی والا یافت (ابوالفرج، ۲۳۱/۳). حاضر جوابی، شوخ طبعی، بذله‌گویی و صدای خوش وی سبب شد که به مجالس خصوصی خلیفه نیز راه یابد و گفته‌اند که خلیفه بدون حضور او در مجالس عیش و عشرت حاضر نمی شد. منابع کهن روایتها و داستانهای بسیاری دربارهٔ همنشینی وی با مهدی عباسی نقل کرده‌اند (ابن معتز، ۲۱، ۲۳-۲۴؛ ابوالفرج، ۱۵۹/۳، ۲۳۰-۲۳۱).

روابط صمیمانهٔ شاعر و خلیفه چندان دوام نیافت؛ زیرا وی علاوه بر متهم بودن به داشتن عقاید کفرآمیز و افکار شعوبی (نک: دنبالهٔ مقاله)، بسیار هتاک و بی‌بندوبار بود. بی‌پروا زبان به هجو نزدیکان خلیفه می‌گشود و برای زنان غزلهای گستاخانه می‌سرود. به گفتهٔ منابع و نیز به استناد ابیاتی از خود او (نک: ۲۷۷/۱، ۱۱۰/۲)، خلیفه بارها وی را از وصف زنان به شیوهٔ متداول در تشبیب منع کرده بود؛ اما وی بی‌اعتنا به خواستهٔ خلیفه همچنان در اشعارش به غزل‌سرایی و وصف زیباییهای زنان می‌پرداخت (نیز نک: ابوالفرج، ۲۱۲/۳، ۲۳۹، ۲۴۰-۲۴۲)، تا اینکه خلیفه از او روی برتافت و به مرگ تهدیدش کرد و چون یعقوب بن داوود به وزارت رسید، بشار کوشید با وساطت وی دوباره خلیفه را بر سر مهر آورد. اما یعقوب به او وقعی ننهاد و چون بشار در هجوش ابیاتی سخت گزنده گفت (نک: ۹۳/۳-۹۴؛ ابوالفرج، ۲۴۳/۳، ۲۴۵-۲۴۶)، وی درصدد انتقام برآمد و نزد خلیفه از او سعایت کرد و ابیاتی زشت در هجو خلیفه به او نسبت داد و به روایتی، کسانی را اجیر کرد تا نزد خلیفه به زندقه و کفر وی شهادت دادند که خلیفه سخت برآشفت و بی‌درنگ فرمان قتل او را صادر کرد. گفته‌اند که وی را چندان تازیانه زدند تا جان باخت، آنگاه جسدش را به دجله افکندند (ابن قتیبه، ۴۷۹؛ ابن معتز، ۲۱، ۲۴-۲۵؛ ابوالفرج، ۲۴۳/۳-۲۴۸؛ سیدمرتضی، ۱۴۱/۱). در روایتی دیگر، سیبویه نحوی معروف نیز در این ماجرا مداخله داشته است؛ بدین‌گونه که چون بشار در حلقهٔ درس یونس نحوی ابیات زشت در هجو یعقوب بن داوود خواند، سیبویه خبر آن را به خلیفه رساند و خلیفه نیز برآشفت و دستور داد او را بکشند (نک: ابوالعلاء، ۴۲۹، ۴۳۰-۴۳۲؛ صفدی، نکت...، ۱۲۵؛ قس: ابن قتیبه، همانجا؛ مبرد، ۱۱۱۱/۳؛ طبری، ۱۸۱/۸؛ ابن خلکان، ۲۷۳/۱؛ صفدی، *الوافی*، ۱۴۰/۱۰).

منابع کهن دربارهٔ تاریخ وفات او میان سالهای ۱۶۷ و ۱۶۸ق اختلاف نظر دارند (خطیب، ۱۱۸/۷؛ ابن خلکان، همانجا؛ ذهبی، ۲۵/۷). به گفتهٔ ابوالفرج اصفهانی چون مردم خبر مرگ او را شنیدند، به یکدیگر تبریک گفتند، زیرا هیچ‌کس نبود که از نیش زبان او در امان مانده باشد. تندخوییها و بدزبانیها و نیز تبلیغات سوء دشمنانش از او شخصیتی هراس‌انگیز ساخته بود، چنانکه بر سر جنازه‌اش کسی جز

یکی از کنیزانش حاضر نشد (ابوالفرج، ۳/ ۲۴۸؛ صفدی، همانجا). به روایتی پس از مرگ بشار در خانه‌اش نوشته‌ای یافتند که دوستیش را نسبت به پیامبر(ص) و نزدیکان وی اثبات می‌کرد و چون خلیفه مهدی آن را خواند، از کشتن او سخت اندوهگین و پشیمان شد و با خشم، زبان به نفرین یعقوب بن داوود عامل قتل وی گشود (ابوالفرج، ۳/۲۴۹).

عقاید دینی و کلامی: در منابع کهن روایتهای بسیار دربارهٔ اعتقادات دینی و کلامی بشار آمده است. ابن ندیم او را در زمرهٔ کسانی آورده که به ظاهر مسلمان و در باطن زندیق بوده‌اند (ص ۴۰۱). بیشتر منابع کهن به‌ویژه جاحظ (*البیان*، ۱/۱۶، ۲۴) و مبرد (۳/۱۱۱۱-۱۱۱۲) به صراحت او را ثنوی، زندیق و به استناد ابیات منسوب به وی دربارهٔ برتری آتش بر خاک (الارض مُظلِمةٌ و النار مُشرقة / و النار معبودةٌ مُذ کانت النار) از طرفداران ابلیس دانسته‌اند (نیز نک: ابوالفرج، ۳/ ۱۴۵؛ ثعالبی، *ثمار ...*، ۱۷۶؛ سیدمرتضیٰ، ۱/۱۳۸؛ صفدی، همان، ۱۰/ ۱۳۸) ـ عبدالقاهر بغدادی (ص ۵۴) و صفدی (نکت، ۱۲۷) او را از اصحاب فرقهٔ کاملیه (پیروان شخصی به نام ابوکامل) دانسته‌اند که معتقد به رجعت و تناسخ پس از مرگ بوده، و صحابه را به سبب ترک بیعت علی(ع)، و متقابلاً آن حضرت را به سبب ترک طلب حق خویش کافر می‌پنداشته‌اند (نیز نک: جاحظ، همان، ۱/۱۶؛ ابوالفرج، همانجا؛ شهرستانی، ۲/۱۱-۱۲؛ پلا، ۲۴۱، ۲۴۳؛ گابریلی، 154). برخی دیگر به استناد ابیاتی که بشار دربارهٔ قیامت گفته است، او را موحد و مؤمن خوانده‌اند (ابن قتیبه، ۴۷۶؛ ابن معتز، ۲۴).

البته اتهام زندقه که در روزگار بشار بسیار شایع بود، از مهم‌ترین و خطرناک‌ترین ابزارها برای راندن و قتل مخالفان به شمار می‌رفت و خلفای عباسی بسیاری از مخالفان خود را به همین اتهام از میان برداشتند (ابن عاشور، ۱۶-۱۸؛ نیز نک: ادامهٔ مقاله). در آن زمان، علاوه بر بشار، شاعران دیگری هم متهم به زندقه بودند که برخی از آنها به همین اتهام کشته شدند (ثعالبی، همانجا؛ خطیب، ۷/۱۱۹؛ ابن عاشور، ۱۸). زندقه که نخست دربارهٔ مانویت به کار می‌رفت، اندک اندک بر آیین زردشت و نیز دیگر ادیان کهن، و آنگاه بر هرگونه آزاداندیشی اطلاق گردید (تابان، ۴۶۲؛ هوار، 68-62؛ وایدا، .173 ff) و چون در عراق آن روزگار این آیینها رواج داشته (پلا، ۲۹۶-۲۹۷)، بی‌شک بشار با آنها به خوبی آشنا بوده است؛ اما صرف آشنایی و حتیٰ معاشرت با کسانی که بر آن آیین بوده‌اند، نمی‌تواند دلیل بر مانوی یا زردشتی بودن وی باشد. به هر حال، به استثنای ابن مقفع، بشار در میان معاصرانش بیش از هر کس دیگر متهم به زندقه بود (وایدا، 198؛ گابریلی، 156-155).

ابیاتی که برخی منابع (نک: صفدی، *الوافی*، ۱۰/ ۱۳۸) در مدح ابلیس و برتری آتش بر خاک به او نسبت داده‌اند (ابلیس خیرٌ من ابیکم آدم / فتنبهوا یا معشر الفُجّار / ابلیس من نارٍ و آدم طینة / و الارض لاتسمو سُمُوّ النار)، بی‌تردید یا ساختهٔ دست دشمنان اوست که خواسته‌اند کفر و الحاد او را اثبات کنند و حکم قتل او را از خلیفه بگیرند و یا ساختهٔ راویان در سده‌های بعدی است؛ زیرا این ابیات اولاً در *دیوان* او نیامده است و در دیگر اشعار او نیز هیچ اشاره‌ای که بیانگر چنین اعتقاداتی باشد، وجود ندارد؛ ثانیاً بشار حتیٰ اگر چنین اعتقاداتی نیز داشت، زیرک‌تر از آن بود که آشکارا و بی‌پروا آن را فریاد زند، زیرا او مرگ دوستانش صالح بن عبدالقدوس و عبدالکریم ابن ابی العوجاء را که به اتهام انحراف از دین در کوفه بر دار آویخته شدند (نک: ابوالفرج، ۳/۱۴۷)، به چشم دیده، و حتیٰ پس از قتل ابن ابی العوجاء در ابیاتی او را سرزنش کرده بود که «چرا اسلام را به کفر فروختی؟ و ای کاش می‌دانستم بامداد آن روز که طناب دار به گردنت آویختند، بر دین حنیف بودی یا در زمرهٔ زندیقان» (نک: ۴/۱۱۱). این ابیات قبل از هر چیز بیانگر مصلحت‌اندیشی بشار است. وی در این ابیات با ادعای دین‌داری و دفاع از اسلام، زندقه را دست کم در ظاهر و به قصد تبرئهٔ خود نفی می‌کند و چنین فردی بسیار بعید می‌نماید که آنگونه به دفاع ستایش‌آمیز از ابلیس و یا اظهار عقاید زردشتی ــ که درواقع اعتراف به کفر و الحاد است ــ بپردازد. به علاوه، دربارهٔ شاعری مانند بشار هرگز نباید در پی یافتن قالبی دینی برای اندیشه‌ها و تفکرات او بود. تقریباً همهٔ کسانی که در این دوره به کفر و الحاد و زندقه معروف شدند، آزاداندیشانی بودند که مسلمانی آنان رنگ باخته بود و بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های ایرانی قرار داشتند؛ غالباً اندیشمند، فرهیخته و اهل شعر و ادب بودند و محافل و مجالسی خاص داشتند که در آن از شعر و ادب و فرهنگ آزادانه سخن می‌گفتند (دربارهٔ مجالس بشار با ابن مقفع، نک: خطیب، ۷/۱۱۷). آنان اندیشه‌های شعوبی داشتند، به نژاد خود افتخار می‌کردند و ایرانیان را برتر از عربها می‌شمردند؛ گاه نیز دولتمردان عرب را به باد تمسخر می‌گرفتند و بشار در رأس همهٔ آنان قرار داشت (ابن حجر، ۲/ ۱۵؛ حجاب، ۲۷۸؛ نیز نک: ویت، 86؛ گلدسیهر، «مطالعات»، I/148-150، «تاریخ ...[1]»، 75). از سوی دیگر، همهٔ ایشان به بی‌بندوباری، عشرت‌طلبی، باده نوشی، زنبارگی و بی‌اعتنایی به شعائر دینی متهم بودند و منبع فساد و اغتشاش به حساب می‌آمدند. شگفت آنکه بیشتر روایتهایی که دربارهٔ فساد اخلاقی و صفات منفی اینان در منابع آمده، یا از راویانی گمنام (و احتمالاً ساختگی) و یا از قول هواداران برتری نژاد عرب بر عجم نقل شده است (به عنوان مثال، نک: ابوالفرج، ۳/۲۰۱-۲۰۲، ۲۱۱، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۴، ۶/۲۴۲). به هر حال، این اتهامات بهترین بهانه برای تعقیب و آزار این آزاداندیشان بود (نک: جاحظ، *الحیوان*، ۴/۴۴۷-۴۴۸؛ سیدمرتضیٰ، ۱/۸۸-۸۹)؛ به‌ویژه در روزگار خلافت مهدی عباسی در پی برخی اغتشاشها، آزار و شکنجهٔ آنان شدت یافت. اینان پس از دستگیری اگر توبه می‌کردند، آزاد می‌شدند وگرنه آنان را سر می‌بریدند و یا به دار می‌آویختند. بشار نیز که به گفتهٔ منابع در رأس شعوبیان و زنادقه قرار داشت، سرنوشتی جز این نیافت (وایدا، 184؛ نیکلسن، 374-373؛ قس: گلدسیهر، همانجا).

بیشتر نویسندگان معاصر کوشیده‌اند از مجموع گزارشهای درست

1. *A Short History...*

یا نادرست، چنین نتیجه بگیرند که بشار همچون دیگر موالی طعم تحقیر را به خصوص در دورهٔ اموی چشیده بود و نسبت به عربها کینه‌ای عمیق به دل داشت. از این‌رو، با توجه به دگرگونیهای اجتماعی در عصر عباسی، فرصتی مناسب یافت تا انتقام تلخ‌کامیها و غرور جریحه‌دار شدهٔ خود و دیگر هم‌وطنانش را با سرودن اشعاری در ذم و نکوهش عربها بگیرد. وی از یک سو به تحقیر و تمسخر آنان می‌پرداخت و از سوی دیگر فضایل ایرانیان را برمی‌شمرد و به ایرانی بودن خود افتخار می‌کرد (نک: ۱/۳۷۷ـ۳۸۰، ۳/۲۲۹ـ۲۳۲؛ ابوالفرج، ۳/ ۱۳۸ـ۱۳۹). از روایتی که در *اغانی* (همو، ۳/۲۰۳) آمده است، چنین برمی‌آید که او موالی ایرانی را بر ضد عربها تحریک می‌کرد و از آنان می‌خواست که ملیت خود را حفظ کنند و از خدمت به قبایل عرب و پیوستگی با آنها سرباز زنند. در روایت دیگری آمده است که چون مردی عرب به او گفت «موالی را با شعر چه کار؟»، بشار برآشفت و در ابیاتی با برشمردن برخی آداب و عادات عربها چون «شکار موش»، «آب نوشیدن با سگان در یک ظرف»، «شکار خاربشت به جای شکار دُراج» و «بزچرانی»، آنها را به باد تمسخر گرفت (نک: ۳/۲۳۱ـ۲۳۲؛ ابوالفرج، ۳/۱۶۶ـ۱۶۷؛ حجاب، ۲۷۹ـ۲۸۰).

وی قصاید و اشعار فراوانی در مدح ایرانیان و برتری عجم بر عرب داشته که اغلب آنها همچون دیگر روایتهای شعوبی از بین رفته است (همانجا) و تنها ابیاتی از آنها در منابع کهن آمده است. نبیه حجاب این ابیات را یکجا در کتاب *مظاهر الشعوبیة* گرد آورده است (ص ۲۷۹ـ۲۸۴).

شعر: بشار به گفتهٔ خود ۱۲ هزار قصیده (نک: ابوالفرج، ۳/۱۴۴؛ حصری، ۱/۴۲۲)، و به روایت ابوعبیده ۱۳ هزار بیت خوب داشته که در میان شاعران جاهلی و اسلامی بی‌سابقه بوده است (خطیب، ۷/ ۱۱۶). اگر این ادعا درست باشد، باید پذیرفت که بیشتر اشعار او از میان رفته است.

بشار بزرگ‌ترین نمایندهٔ مکتب نوخاستگان (مُحْدَثون) در شعر عرب به شمار می‌آید (ابن قتیبه، ۴۷۷؛ ثعالبی، *خاص ...*، ۱۰۷؛ ابن رشیق، ۱/۱۳۱؛ ابوعبید، ۱/۱۹۶). در اشعار او و همچون سروده‌های نمایندهٔ دیگر این مکتب، یعنی ابونواس گرایش به دور شدن از سنتهای موروثی کهن به چشم می‌خورد. با اینکه بخش اعظم اشعار وی و به‌ویژه قصایدی که در عصر اموی سروده، به شیوهٔ سنتی و تقلیدی است (نک: ۱/۲۹۱ـ۳۰۳، ۲/ ۵۷ ـ ۵۸، جم)، اما با توجه به دگرگونیهای سیاسی، اجتماعی و دینی در جامعهٔ آن روز و نیز نیازها و دلبستگیهای تازه که در همهٔ سطوح رنگی نو به خود گرفته بود، توانست با کنار گذاشتن سبک کهن شعر عرب و شیوهٔ سنتی قصیده که با گریه بر اطلال آغاز می‌شد، از دایرهٔ تقلید کورکورانه پای بیرون نهد و با روی آوردن به مضامین و شیوه‌های نو، و انتخاب اوزان سبک، اشعار و به‌ویژه غزلیات خود را با مقتضیات روز هماهنگ سازد و طرحی نو در شعر عرب در افکند (برای مثال، نک: ۱/ ۳۵۵ـ۳۵۷، ۳۸۰ـ۳۸۲؛ نیز گیب، 60-61). از این‌رو، در منابع کهن از او به عنوان پیشوای نوخاستگان یاد شده است (ابن معتز، ۲۴؛ ثعالبی، ابن رشیق، همانجاها؛ ابن خلکان، ۱/۲۷۲؛ صفدی، نکت، ۱۲۷).

نوآوریهای بشار بیشتر در غزلیات او به چشم می‌خورد. وی غزلیات بسیار دربارهٔ زنانی سروده است (نک: ۱/ ۱۶۵ـ۱۶۶، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۲، جم) که احتمالاً همهٔ آنها معشوقه‌هایی خیالی و پروردهٔ ذهن شاعر بوده‌اند. منابع کهن داستانهای عاشقانه‌ای دربارهٔ او و این زنان نقل کرده‌اند (نک: ابوالفرج، ۳/ ۱۵۵، ۱۷۱ـ۱۷۲، ۱۷۷) که همه از نوع داستانهای تکراری است که راویان دربارهٔ همهٔ شاعران غزل‌سرا ساخته‌اند. گفته‌اند: نخستین معشوق وی کنیزی آوازه‌خوان به نام فاطمه بود که شاعر نابینا با شنیدن آوازش دلباختهٔ او شد و اشعار فراوان دربارهٔ او سرود (نک: ۲/۲۶۱ـ۲۶۷؛ ابوالفرج، ۳/۱۷۱ـ۱۷۲). اما بانوی اصلی غزلیات شاعر زنی به نام عَبده یا عُبَیده است که بشار زیباترین اشعار خود را به او تقدیم کرده است (نک: ۱/۱۶۳ـ۱۶۴، ۱۹۴ـ۱۹۷، جم؛ نیز نک: ابوالفرج، ۶/۲۴۱ـ۲۵۳، که بخش مستقلی از *اغانی* را به اخبار وی و عبده اختصاص داده است؛ رُمن، 325-336). بشار در این غزلیات با استفاده از طبعی روان و ذوقی لطیف و به کارگیری مضامین نو و معانی تازه که به غزل پاک و آرمانی بسیار نزدیک است، سبک جدیدی از شعر عاشقانه را پایه‌ریزی کرد که موجب شد محققان از او به عنوان بنیان‌گذار شعر عاشقانه در عراق یاد کنند (واده، ۲۴۱، ۲۴۹). غزلیات وی حجم بسیاری از *دیوان* او را تشکیل می‌دهند. موسیقی‌دانان برای قطعاتی از این اشعار آهنگ ساخته بودند و آنها را به آواز می‌خواندند (نک: ابوالفرج، ۳/۲۵۰، جم).

مدح و هجا: بشار در میان بدویان با شیوه‌های شعر قدیم و سبکهای شاعرانه به خوبی آشنا شده بود و بهتر از هر شاعر دیگری می‌توانست آنها را تقلید کند (نک: همو، ۳/۱۵۰). از همین‌رو، مدایح بشار بیشتر در اوزان طویل با الفاظ و عبارتهای استوار سروده شده‌اند و اغلب آنها به شیوهٔ کهن و مطابق با سلیقهٔ ممدوحان، با نسیب و تغزل آغاز می‌شوند و برخلاف غزلیاتش، در آنها نوآوری و ابتکار کمتر به چشم می‌خورد (نک: بشار، ۱/۲۹۱ـ۳۰۳). او از مدایح خود تنها برای کسب پاداش استفاده می‌کرد و با صراحت از ممدوحان خود جایزه می‌خواست (نک: ۱/ ۲۳۸ـ۲۳۹، ۳۳۸ـ۳۳۹؛ نیز جهشیاری، ۲۰۴ـ۲۰۵، ابیاتی که در مدح خالدبن برمک گفته است) و چنانچه به خواستهٔ خود نمی‌رسید، بی‌درنگ هجویه‌ای می‌ساخت و ممدوح را به رسوایی می‌کشید (ابوالفرج، ۳/۲۰۲ـ۲۰۳؛ نیز بشار، ۳/۱۲۷ـ۱۲۹، ابیاتی که در هجو عباس بن محمد برادر خلیفه منصور عباسی گفته است).

مدایح بشار که گاه تلویحاً با تهدید درآمیخته است، به هیچ روی برخاسته از عواطف و احساسات درونی او نیست و شگفت آنکه خود او با صراحت به دروغ بودن ستایشهایش دربارهٔ ممدوحان و به‌ویژه مدایحش دربارهٔ مهدی عباسی اعتراف دارد و آنها را وسیله‌ای برای رسیدن به خواسته‌های مادی می‌داند (ابوالفرج، ۳/ ۲۱۶). علاوه بر

مهدی که بیشترین مدایح بشار دربارهٔ اوست (نک: ۱/ ۲۷۵ـ ۲۷۸، جم، نیز۲/۳ـ۸۳ـ۹۰)،یکی از کسانی که شاعر او را بسیار ستوده،روح‌بن‌حاتم است که به روایتی سبب راه یافتن وی به دربار مهدی شد. در *دیوان* بشار ۵ قصیدهٔ طولانی در مدح وی آمده است (نک: ۱/ ۳۳۲ـ ۳۴۸،۲/ ۲۴۲ـ ۲۵۶، ۳/ ۵۰ـ۵۶).

از میان مضامین شعری، هجا با روحیهٔ سرکش او سازگاری بیشتری داشت. از این‌رو، بخش عظیمی از اشعار وی به هجو اختصاص دارد. وی ــ چنانکه خود می‌گوید ــ به خوبی دریافته بود که برای دست‌یابی به پاداشهای کلان، هجو تلخ و گزنده بسیار مؤثرتر از مدایح دلنشین است (نک: ابوالفرج، ۳/۲۰۷). وی در سرودن اشعار هجوآمیز بسیار هتاک و گستاخ بود و در این عرصه هیچ‌کس به پای او نمی‌رسید. به گفتهٔ منابع، تنها حریف وی در این میان ابوالشمقمق شاعر هم‌روزگارش بود که به گستاخی و هرزه‌گویی شهرت داشت (نک: ه د، ۵ /۵۹۹) و گفته‌اند که بشار تنها از او بیم داشت و از این‌رو، هر سال مبلغی زر برایش می‌فرستاد تا از گزند هجای او در امان باشد (ابوالفرج، ۳/۱۹۴ـ ۱۹۵؛ صفدی، *الوافی*، ۱۰/۱۴۰،نکت، ۱۲۶).

یکی از کسانی که بسیار هدف هجوهای او قرار گرفته است، حمّاد عَجرَد شاعر و ندیم خاص منصور عباسی و حاجب مهدی عباسی بود که میان وی و بشار بارها اشعاری هجوآمیز مبادله شده است (نک: عباسی، ۱/ ۹۸ـ ۳۰۰). بشار چنان کینه‌ای از او به دل داشت که به روایتی هزار بیت در هجو او سرود و زشت‌ترین و تلخ‌ترین هجوهای خود را به او اختصاص داد (نک: ۱/ ۳۶۹ـ۳۷۱، ۲/ ۲۱۰ـ۲۱۳؛ ابوالفرج، ۳/ ۲۲۳، ۲۳۹ به بعد؛ عباسی، ۱/۲۹۷). حماد نیز به تلافی آن، ابیاتی کفرآمیز به بشار نسبت داد تا بی‌دینی و الحاد او را ثابت کند (صفدی، *الوافی*، همانجا). بشار علاوه بر اینها، در هجو یعقوب بن داوود، ابوهشام باهلی و سیبویه نیز اشعاری دارد (نک: ۱/۱۶۱ـ۱۶۳، ۲/ ۴۶ـ۴۹، ۳۲۱ـ ۳۲۵؛ ابوالفرج، ۳/ ۲۱۰؛ مرزبانی، ۲۲۴). وی علاوه بر سیبویه با دیگر نحویان هم‌روزگارش از جمله یونس نحوی و اخفش نیز دشمنی داشت و انتقادات آنان را برنمی‌تافت (نک: ابوالفرج، ۳/ ۲۱۱). به روایت ابوحاتم سجستانی، چون اخفش از برخی ابیات بشار انتقاد کرد، وی برآشفت و او را تهدید به هجو کرد. اخفش از ترس آبرویش گریست و دوستانش را واسطه قرار داد تا از هجو او دست بر دارد و چون بشار چنین کرد، از آن پس اخفش در کتابهایش به اشعار وی استشهاد می‌کرد (ابوالفرج، ۳/ ۲۰۹ ـ ۲۱۰).

بزرگانی چون جاحظ (نک: *البیان*، ۱/ ۵۰)، ابوحاتم سجستانی، ابوتمام و اصمعی اشعار بشار را ستوده‌اند (ابوالفرج، ۳/ ۱۵۰ـ۱۵۱؛ خطیب، ۷/ ۱۱۶ـ۱۱۷؛ ذهبی، ۷/ ۲۴؛ ابن کثیر، ۱۰/ ۱۵۳) و برخی او را با شاعران برجستهٔ عصر جاهلی همچون امرؤالقیس، اعشیٰ و نابغهٔ ذُبیانی هم‌طراز دانسته‌اند (نک: ابن رشیق، ۱/ ۱۳۱؛ ابوالفرج، ۳/ ۲۴۹). ثعالبی او را از عجایب روزگار شمرده، و از اینکه شاعری نابینا در وصف به جایی رسیده است که بینایان از آن عاجزند، اظهار شگفتی کرده است (*ثمار*، ۲۲۴). با این حال، اسحاق موصلی اشعار وی را مورد انتقاد قرار داده، و او را به سرقت شعر متهم کرده است (نک: خطیب، ۷/ ۱۱۴ـ ۱۱۵). از میان محققان معاصر، طه حسین بر آن است که قدما دربارهٔ اشعار بشار اغراق کرده‌اند و شعر او سزاوار آنهمه ستایش نیست و سیبویه و اخفش نیز نه به سبب استواری اشعار، که از بیم هجاهایش به ابیاتی از او استناد کرده‌اند (۲/ ۱۹۵ـ۱۹۷).

بشار با برخی از مشاهیر هم‌روزگارش همچون ابن مقفع، ابوعبیده معمر بن مثنیٰ، عقبة بن رُؤبه و ابوالعتاهیه روابطی صمیمانه داشته، و در منابع روایتهایی دربارهٔ مجالس شعر و ادب آنان نقل شده است (خطیب، ۷/ ۱۱۷؛ ابوعبید، ۱/ ۱۹۷؛ یاقوت، ۳/ ۱۴۱۴).

سلیمان بن مسلم بن ولید و سلم بن عمرو بن حماد، معروف به سَلم الخاسر از شاعران مشهور این عصر و نیز خلف احمر و خلف بن ابی عمرو بن علاء از راویان و شاگردان بشار بودند و اشعارش را روایت می‌کردند (نک: ابوالفرج، ۳/ ۱۹۰، ۱۹۹؛ یاقوت، ۳/ ۱۳۸۲، ۱۴۰۲ـ ۱۴۰۳). با این حال، به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۱۸۱) هیچ‌کس اقدام به جمع‌آوری و تدوین همهٔ اشعار او نکرده است و آنان که درصدد این کار بوده‌اند، تنها به برگزیده‌هایی از اشعار او بسنده کرده‌اند. از جمله، ابوبکر محمد و برادرش ابوعثمان سعید، معروف به «الخالدیان» اثری به نام *المختار من شعر بشار* داشته‌اند که بخشی از آن با عنوان *مختار المختار من شعر بشار* به کوشش کرنکو و عبدالعزیز میمنی و با شرح و تعلیق محمد بدرالدین علوی هندی در قاهره (۱۳۵۳ق) به چاپ رسیده است. همچنین محمدصادق عفیفی بخشی از اشعار او را در کتاب *بشار بن برد دراسة و شعر* در بیروت (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م) منتشر کرده است. ابن عاشور براساس نسخه‌ای منحصر به فرد، *دیوان* بشار را از قافیهٔ «الف» تا بخشی از قافیهٔ «را» که شامل ۲۵۵ قطعه و قصیده است، در ۴ جلد (جلد ۴ ملحقات) منتشر کرده است.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ق/۱۹۱۱ـ۱۹۱۳م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالجیل؛ ابن عاشور، محمد طاهر، مقدمه بر *دیوان بشار بن برد* (هم)؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، لیدن، ۱۹۰۲م؛ ابن کثیر، *البدایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن مرتضیٰ، احمد، *طبقات المعتزلة*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن نباته، محمد، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ ابوالعلاء معری، احمد، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشه عبدالرحمان بنت الشاطی، قاهره، ۱۹۹۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، دارالکتب؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب فی الاعصر العباسیة*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ بشار بن برد، *دیوان*، به کوشش محمدطاهر ابن عاشور، قاهره، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مکتبة الخانجی؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۹۰م؛ پلا، شارل، *الجاحظ*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵م؛ تابان، تورج، «زنادقه در سده‌های نخستین اسلامی»، *ایران‌نامه*،

۱۳۶۶ش، س ۵، شم ۳؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۸۵م؛ همو، *خاص الخاص*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۹۶۶م؛ جاحظ، عمرو، *البیان والتبیین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ حجاب، نبیه، *مظاهرالشعوبیة*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ حسین، طه، *حدیث الاربعاء*، قاهره، ۱۹۷۵م؛ حصری، ابراهیم، *زهرالآداب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سیدمرتضی، علی، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالکتاب العربی؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ صفدی، خلیل، *نکت الهمیان*، به‌کوشش احمد زکی، قاهره، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الاول*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ عباسی، عبدالرحیم، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۷م؛ کحاله، عمررضا، *معجم قبائل العرب*، دمشق، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ واده، ژان‌کلود، *حدیث عشق در شرق*، ترجمهٔ جواد حدیدی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ یاقوت، *معجم‌الادباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م؛ نیز:

EI[2]; Gabrieli, F., «Appunti su Baššār b. Burd», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, 1937-1939, vol. IX; Gibb, H. A. R., *Arabic Literature*, Oxford, 1963; Goldziher, I., *Muslim Studies*, tr., C. R. Barber and S. M. Stern, London, 1967; id, *A Short History of Classical Arabic Literature*, tr., J. Desomogyi, Hildesheim, 1966; Huart, Cl., *Littérature arabe*, Paris, 1920; Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1956; Roman, A., «Un Poète et sa dame: Baššār et'Abda», *Revue des études islamiques*, Paris, 1969, vol. XXXVII; Vajda, G., «Les Zindiqs en pays d'Islam au debut de la période abbaside», RSO, 1938, vol. XVII; Wiet, G., *Introduction à la littérature arabe*, Paris, 1966.

عنایت الله فاتحی نژاد

بَشّارِ شَعیری، ابواسماعیل (د ح ۱۸۰ق/۷۹۶م)، از غالیان شیعی. اطّلاع کامل و دقیقی از تاریخ زندگی، نحوهٔ تحصیل و اعتقادات وی در اختیار نیست. او از فروش جو (شعیر) روزگار می‌گذراند و از این رو به «شعیری» شهرت یافت؛ اگر چه برخی منابع از احتمال انتساب وی به محلهٔ «باب الشعیر» در بغداد نیز سخن گفته‌اند (نک: مامقانی، ۱(۲)/۲۰). گاه از وی با عنوان «اشعری» نام برده‌اند (کشی، ۳۰۵؛ صاحب معالم، ۵۵). دربارهٔ این نام گذاری از دو احتمال یاد شده است: نخست آنکه اشعری فردی است ناشناخته و متفاوت با شعیری؛ دیگر آنکه تبدیل «الشعیری» به «اشعری» ناشی از تصحیف بوده است (تستری، ۲/۳۱۲ـ۳۱۳؛ مامقانی، ۱(۲)/۱۷۰).

بشار در عصر امام صادق (ع) می‌زیست و در کوفه اقامت داشت. او در عقایدی چون تناسخ، اباحیگری و تعطیل سنن و احکام، هم رأی و هم‌نظر با خطّابیه بود، اما به رغم اشتراکات بسیار، در مسأله‌ای مهم با آنان به مخالفت برخاست. او برخلاف مخمّسه که قائل به الوهیت «پنج‌تن»، یعنی محمد (ص)، علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) بودند، محمد(ص) را از زمرهٔ آنان خارج دانسته، برای وی مقامی همانند مقام سلمـان نزد مخمسـه قائل می‌شـود و محمد(ص) را بندهٔ علی(ع) می‌شمارد و تنها در الـوهیت ۴ تن: علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) بـا آنان هم سخن می‌گردد. از این ۴ نفر نیز تنها علی(ع) را، چون نخستین کس است، الله حقیقی، و بقیه را غیر حقیقی می‌داند و برخلاف خطابیه، از پذیرش رسالت برای سلمان سرباز می‌زند.

بشار، هم‌داستان با عُلیائیه، علی (ع) را خدایی می‌داند که به صورت علوی هاشمی جلوه‌گر شده (کشی، ۳۹۹ـ۴۰۰؛ نیز نک: سعد، ۵۶)، و بندهٔ خویش محمد(ص) را به رسالت از جانب خود فرستاده است (کشی، همانجا). همین سخن سبب گردید تا مورد طعن مخمسه قرار گیرد و پس از مرگ وی بگویند چون او منکر ربوبیت محمد (ص) و رسالت سلمـان شد و محمد(ص) را بندهٔ علی(ع) دانست، به صورت پرنده‌ای دریایی به نام علیاء مسخ گردید. از این‌رو، پیروان او را نیز علیائیه نامیدند (همو، ۴۰۰). در برخی از منابع نام این پرنده علباء و نام فرقه علبائیه آمده (سعد، همانجا) که البته ممکن است اختلاف در اثر اشتباه ناسخان باشد.

ابوالحسن اشعری در *مقالات الاسلامیین* ضمن بر شمردن فرقه‌های غالی شیعی، از فرقه‌ای به نام «شریعی» نام برده، و گفته است که آنان قـائل به حلول خـداوند در پنج تـن بوده‌اند: نبی (ص)، علـی، حسن، حسین و فاطمه (ع) (۱/۸۲ـ۸۳) که «شریعی» یا تصحیفی از «شعیری» است و یا فردی متفاوت با بشار. به نظر می‌رسد که احتمال دوم بیشتر مقرون به صحت باشد، زیرا علاوه بر تفاوت نظر آنان در الوهیت حضرت محمد(ص)، در منابع دیگر تصریح شده که شریعی فردی است ملقب به ابومحمد که احتمالاً حسن نام داشته، و هم عصر با امام علی النقی و امام حسن عسکری(ع) بوده است (شیخ طوسی، ۳۹۷). برخی دیگر هم شریعی را فرقه‌ای از مخمسه به شمار آورده‌اند (ماسینیون، 45-44).

برخی بشار را از مخمسه و یا پیرو خطابیه بر شمرده‌اند (سعد، ۶۰؛ نیز نک: EI[2]) که احتمالاً علت آن اشتراک ایشان در پاره‌ای از عقاید بوده است، ولی باید به تفاوتهای یاد شده در نظریات آنان، به ویژه آنچه سبب طعن مخمسه بر بشار گردید، توجه نمود. با وجود آنکه وی را راوی واقعه‌ای از امام صادق(ع) ــ منقول از مفضل بن عمر ــ دانسته‌اند (خصیبی، ۲۵۶)، بسیاری منابع از طرد و لعن بشار توسط امام صادق(ع) گزارش داده‌اند که امام (ع) صریحاً او را کافر، مشرک، فاسق و ابلیس خوانده است (نک: کشی، ۳۱۴ـ۳۱۶).

مآخذ: اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۰ق؛ خصیبی، حسین، *الهدایة الکبری*، بیروت، موسسة البلاغ؛ سعدبن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م؛ شیخ طوسی، محمد، *الغیبة*، به‌کوشش عبادالله طهرانی و علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ق؛ صاحب معالم، حسن، *التحریر الطاووسی*، به کوشش محمد حسین ترحینی، قم، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۲ش؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، چ سنگی، تهران؛ نیز:

EI[2]; Massignon, L., *Salmān Pāk*, Tours, 1934.

محمد محمدی المرتی

بَشّارِ مَرْغَزی، شاعر سدهٔ ۴ق/۱۰م. از تاریخ ولادت، درگذشت و چگونگی احوال وی اطلاعی در دست نیست. هدایت نام او را بشار ضبط کرده است (۴۴۰/۱)، ولی بهار برپایهٔ دست‌نویسی به خط سرخوش، نام وی را بشگر می‌داند و معتقد است که نام بشار تصحیف بشگر است و ایرانیان از نام بشار استفاده نمی‌کرده‌اند (۳۷۸/۱، حاشیه)؛ امکان دارد که این کلمه مخفف بشگرد، یا مرکب از «بش» و «گر» باشد (مصفا، ۷۰). هدایت این شاعر را به اشتباه با بشار بن برد (د ۱۶۷ق/۷۸۳م) شاعر تازی‌گوی ایرانی یکی دانسته است (همانجا).

از بشار مرغزی تنها یک قصیدهٔ ۳۱ بیتی با مطلع «رز را خدای از قبل شادی آفرید/شادی و خرمی رز آمد همه پدید» باقی مانده است. جاجرمی قدیم‌ترین کسی است که به نقل کامل این قصیده پرداخته است (۴۷۰/۲-۴۷۱)، در حالی که دیگر تذکره‌نویسان به گونه‌ای ناقص آن را ضبط کرده‌اند (مثلاً نک: هدایت، همانجا). رشید یاسمی نیز این قصیده را از روی جُنگی کهن نقل کرده است (ص ۵۲۹). هرچند از بشار مرغزی جز این قصیده، شعر دیگری نمانده است، اما همین چکامه گواه بلاغت، فصاحت و مهارت او در سرودن شعر فارسی است (اداره‌چی، ۵۶؛ مصفا، همانجا).

بشار مرغزی قصیدهٔ خود را به پیروی از قصیدهٔ خمریهٔ رودکی سروده است و به همین سبب، او را می‌توان از خمریه‌سرایان پس از رودکی و پیش از منوچهری به شمار آورد. شاید بتوان گفت سخن او در خمریات منوچهری مؤثر بوده است (مدبری، ۱۴۶؛ صفا، ۷۶/۱). منوچهری در قصیده‌ای که در مدح عنصری گفته، به ۵ شاعر بزرگ مرو اشاره می‌کند (ص ۷۴) که به نظر می‌رسد یکی از آنان بشار مرغزی باشد (مدبری، همانجا).

مآخذ: اداره‌چی گیلانی، احمد، *شاعران همعصر رودکی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ جاجرمی، محمد، *مونس الاحرار*، به کوشش صالح طبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، «آثار اساتید»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۰۸ش، س ۱۰، شم ۱؛ صفا، ذبیح‌الله، *گنج سخن*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مدبری، محمود، *شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مصفا، مظاهر، *پاسداران سخن*، تهران، زوار؛ منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.
جلال خسروشاهی

بِشْ بالِغ، شهری در ترکستان شرقی. بش بالغ نامی ترکی ـ مغولی است (بارتولد، III/362) که در مآخذ به صورتهای مختلف: بش بالق، بیش بالیق، بیش‌بالیغ و ... آمده است (نک: ابن بطوطه، ۳۹۰، ۶۴۴؛ کاشغری، ۱۰۳/۱؛ جوینی، ۳۴/۱؛ ابوالغازی، ۱۰۰؛ رشیدالدین، ۱۴۱/۱؛ شرف‌الدین، ۸۱؛ بارتولد، III/362, V/144؛ گومیلف، 96؛ *دایرة المعارف ...*، ۴۳۰/۱؛ «دائرةالمعارف...[1]»، V/551).

«بِش» که در بعضی گویشهای ترکی به‌صورت «بیش» تلفظ می‌شود، به معنای عدد ۵ است. بالِق (بالغ) و بَلِغ نیز در زبان اویغوری به معنای شهر آمده است (کاشغری، ۳۱۷/۱)، چنانکه نام «خان بالغ» که به شهر پکن، تختگاه امپراتوری مغولان در چین گفته می‌شد، به معنای شهر خان است (بارتولد، III/362). بنابراین، بش بالغ به معنای ۵ شهر است (کاشغری، همانجا). در زبان سغدی، پنجیکَت به معنای ۵ شهر است. بارتولد (III/374) صورت یونانی بش بالغ را پنتاپولیس[2] نوشته است. در زبان چینی، بش بالغ را پِی‌تینگ (پِی‌تین) می‌نامیدند که به معنای شهر شمالی است (همانجا). اشپولر آن را دربار شمالی معنی کرده است (EI^2). بارتولد یکی دیگر از نامهای چینی این شهر را تسزینمان[3] نوشته است (همانجا). یکی از ۵ شهری که مجموعهٔ بش بالغ را تشکیل می‌دادند، همین نام را داشت. ۴ شهر دیگر عبارت بودند از قوچو، جَنبَلِق، ینگی بَلِق (شهر جدید) و سُلمیٖ که بنای آن را به ذوالقرنین نسبت داده‌اند (کاشغری، ۱۰۳/۱).

جوینی در شرح بنای بش‌بالغ از بنای ۵ محله نام برده است که بعدها وسعت گرفت (۴۵/۱). نام دیگر بش بالغ را کاگان ـ استوپا[4] نوشته‌اند (گومیلف، 63؛ بارتولد، همانجا). بنا بر مطالب مندرج در مآخذ چینی، این شهر در روزگار باستانی تختگاه فرمانروایانی از دودمان‌خان کوچک (۲۵-۲۲۰م) بوده است (بارتولد، همانجا، به نقل از شاوان). بنابر بعضی نوشته‌ها، سیو ـ آن ـ تسزان[5] به بش‌بالغ مقرخان ترک، تون‌ـ جبغو خان که به کاگان استوپا شهرت داشت، رفت (گومیلف 163؛ رضا، ۱۵۳). نام بش‌بالغ و محل آن چند بار در کتیبهٔ اورخون متعلق به سدهٔ ۲ق/۸م آمده است. تا سدهٔ ۹ق/۱۵م، اغلب به وجود این شهر اشاره شده است (بارتولد، III/362, 374).

برخی چین‌شناسان و جغرافی‌دانان محلی، بی‌تینگ و بش بالغ را در نزدیکی شهر اورومچی، مرکز جمهوری خود مختار اویغور جست و جو می‌کردند. گروم ـ گرژیمایلو[6]، محل بش بالغ را در مشرق اورومچی و به تقریب، در محل شهر کنونی گوچِن دانسته است (نک: همانجا). حمدالله مستوفی بش بالغ را از اقلیم ششم و پنجم و از بلاد معتبر اویغور نوشته است (ص ۲۵۶-۲۵۷).

مردم بش بالغ بَسمِلها بوده‌اند که در تاریخ چین از آنان یاد شده است. بارتولد با اتکا به نوشتهٔ دو کانژ[7] و محمود کاشغری، می‌نویسد که آنان ترک خالص نبوده‌اند (V/44). در کتیبهٔ اورخون از بسملها به عنوان ساکنان بش بالغ یاد شده است که بعدها اویغوران جای آنان را گرفتند. در *دیوان لغات ترک* این نام به صورت یسمل آمده (کاشغری، ۳۹۹/۱) که به نظر بارتولد خطای چاپی است (V/86). این قوم کوچک از ۴۰ طایفه تشکیل می‌شد که ظاهراً از بقایای هونهای آسیای مرکزی بوده‌اند (گومیلف، 213, 266). گروهی از ترکان غُز (اوغوز) که از مغولستان به چین مهاجرت کرده بودند و در زبان چینی شا ـ تو (ساکنان استپ و یا ریگزار) نامیده می‌شدند، بش بالغ را تصرف کردند (نک: بارتولد،

1. *Türkiye* 2. Pentapolis 3. Tszinman 4. Kagan-Stupa 5. Siu-an-tszan 6. Grum - Grzhimaylo
7. Du Cange

(V/50,51).

در ۳۲ق/۶۵۳م بش بالغ از سوی سپاهیان چینی تصرف شد (گومیلف، 239) و از ۳۸ق/۶۵۸م، این شهر به پایگاه نظامی آنان بدل گشت (بارتولد، III/374). در اوایل سدهٔ ۲ق/۸م ترکان کوشیدند تا پایگاه امپراتوری چین را در بش بالغ ویران کنند، ولی این تلاش به شکست انجامید (گومیلف، 311). در ۹۵ق/۷۱۴م فرمانده چینی توانست قبایل ترک و تبت را از آن منطقه دور کند (بارتولد، همانجا) و سال بعد، قتیبة بن مسلم باهلی، عامل امویان، پس از تصرف سمرقند، بخارا، چاچ و فرغانه درصدد لشکرکشی به ترکستان شرقی و بش بالغ برآمد، ولی خبر مرگ ولید بن عبدالملک او را از ادامهٔ فتوحات باز داشت و ناگزیر از مراجعت شد و در بازگشت به قتل رسید (گومیلف، 305؛ بارتولد، V/45).

در ۱۲۴ق/۷۴۲م اویغورها به همراهی بسملها و قارلوقها (خَلُخها) برضد ترکان که بیش از ۵۰ سال (۶۹-۱۲۳ق/۶۸۸-۷۴۱م) بر سرزمین آنان فرمان می‌راندند، سر به شورش برداشتند. تاردوش‌بیک که فرمانده سپاه و محافظ مرزهای غربی خاقانات ترک بود، در اطراف بش بالغ با طمغاچ خان پیکار کرد (گومیلف، 365-364). در ۱۲۶ق/ ۷۴۴م میان ساکنان اطراف بش بالغ تفرقه و دشمنی پدید آمد؛ در نتیجه، فرمانروای اویغوران به بسملها حمله برد و آنان را درهم شکست. گروهی از بسملها به بش‌بالغ گریختند، ولی سرانجام، تابعیت اویغوران را گردن نهادند (همو، 367-366).

وان‌یان ـ ده[1]، سفیر امپراتوری چین نزد اویغوران در ۳۷۲ق/۹۸۲م از وجود دریاچه‌ای در مشرق این شهر یاد می‌کند و می‌افزاید که در زمان او در بش‌بالغ، بوداییان پرستشگاهی داشتند که تاریخ بنای آن را ۱۶ق/۶۳۷م دانسته‌اند (بارتولد، 375-III/374).

در میان آثار اسلامی پیش از عهد مغول، *حدود العالم* به محل بش‌بالغ اشاره کرده است. در این کتاب از این شهر با عنوان بنجیکت در نزدیکی کوه طفقان (تیان‌ـ شان) یاد شده که قرارگاه تابستانی فرمانروای تُغُز غُز بوده است (ص ۷۷). ابن خردادبه بنجیکت را قریه‌ای بزرگ نامیده است (ص ۲۰۶). یاقوت نیز مطالب ابن‌خردادبه را با اتکا به سفرنامهٔ تمیم بن بحر مطّوعی آورده، ولی به زمان سفر وی به این سرزمین اشاره نکرده است (۸۴۰/۱). تمیم بن بحر مطوعی، نخستین کسی بوده که از تغزغز و اراضی زیر فرمان آنان یاد کرده است (کراچکوفسکی، IV/137). بعدها ابودلف مسعربن مهلهل، قدامة بن جعفر و ادریسی از نوشته‌های او بهره گرفتند (همانجا). وی از تختگاه تغزغزان، شهر گان ـ چژو[2] نزدیک تورفان در سدهٔ ۳ق/۹م یاد کرده است. تمیم بن بحر به سرزمین اویغوران، و سپس به اورخون سفر کرد (همانجا). گویا سفر او در زمانی بوده است که قبایل تغز غز از بش بالغ به سوی سرزمین چین به راه افتادند؛ زمان این سفر را اوایل سدهٔ ۹م نوشته‌اند (بارتولد، V/55).

در سده‌های ۷ و ۸ م آسیای مرکزی صحنهٔ رقابت اندیشه‌های دینی بودایی، مسیحی و اسلامی شد. در شرق، آیین بودا رواج داشت، و در غرب، اسلام رو به گسترش بود. آیین مانی و مسیحیت نسطوری نیز از ایران به آن سرزمین رسوخ کرد. بسملها اغلب مسیحیت را پذیرفتند که به تقریب تا سدهٔ ۷ق/۱۳م ادامه داشت (گومیلف، 375). به روزگار سفر تمیم بن بحر مطوعی، تغزغزهای حاکم بر بش بالغ، پیرو آیین زرتشتی و مانوی بودند (بارتولد، همانجا). بش‌بالغ شهر عمدهٔ بخش شمالی فرمانروایان شاخهٔ غربی اویغوران بود. در کتیبهٔ اورخون و متون اویغوری از کوچو (قوجو یا قجو) قراخوجهٔ کنونی نزدیک تورفان و خرابه‌های ایدی کوت شری (شهر ایدی قوت) و شهر شمالی بش بالغ یاد شده است (همو، V/83). در سدهٔ ۲ق/۸م قبایل آسیای مرکزی متفرق شدند، ولی بعد در مجموعهٔ جدیدی گرد آمدند، زیرا با نفوذ تمدن ایرانی به استپ و دشتهای آسیای مرکزی، اصول تازه‌ای برای اتحاد فراهم آمد که اصل و منشأ دینی (اسلامی) داشت (گومیلف، 381). در اواخر سال ۱۷۳ق/۷۸۹م لشکریان تبت به سوی بش بالغ حمله بردند. فرمانده اویغوران ابتدا شهر را به مهاجمان تسلیم کرد، ولی پس از پیکارهای طولانی سرانجام اویغوران پیروز شدند و بر سراسر اراضی بش بالغ تسلط یافتند (همو، 416، 412). اقبال آشتیانی اویغوران ساکن تورفان و بش‌بالغ را پیرو آیین مانوی نوشته است (ص ۸).

آگاهیهای عهد مغول مؤید آن است که بش بالغ همانند گوچن کنونی به عنوان مبدأ راه کاروان رو، از صحرا به مغولستان، واجد اهمیت بوده است. از این‌رو، بش بالغ به عنوان تختگاه فرمانروایان اویغور و نخستین منطقهٔ فرهنگی شرق آسیای مرکزی شناخته شد و بعدها به محل استقرار لشکریان مغول بدل گشت (بارتولد، III/375). این شهر نخست زیر سلطهٔ گورخان، فرمانروای قراختاییان، و سپس در ۶۰۶ق/۱۲۰۹م تحت نظارت مغولان قرار گرفت (همانجا؛ جوینی، ۳۲/۱؛ نیز نک: وصاف، ۳۱۳؛ رشیدالدین، ۱۴۱/۱؛ شبانکاره‌ای، ۲۲۹).

بعضی از مورخان نوشته‌اند که در جریان حملهٔ مغولان، لشکریان سلطان محمد خوارزمشاه تا حدود بش بالغ پیش تاختند (جوینی، ۱۲۶/۲؛ اقبال، ۱۹). اما بارتولد در صحت این مطلب تردید کرده است، (I/433, III/375). دودمان ایدی قوت ظاهراً در جریان مبارزه میان این دولت با امپراتوری خان بزرگ سقوط کرد. این ماجرا در سرنوشت شهرها از جمله بش بالغ نیز مؤثر افتاد. بارتولد با اتکا به نوشتهٔ میرحیدر، مؤلف *تاریخ رشیدی* می‌گوید که ایالت بش بالغ از دریاچهٔ بالخاش تا بارس‌کول کنونی در مرز چین، تابع دولت مغولستان شد و چنین به نظر می‌رسد که این زمان بش بالغ ویران شده بود (III/376). در مآخذ چینی سدهٔ ۹ق/۱۵م از بش بالغ به عنوان سرزمین و ایالت یاد شده است. گویا طی همان سده آیین بودا یکسره در این منطقه از میان رفت و دین اسلام جای آن را گرفت. در آن سده به نخستین هجوم قلموقها به دولت جغتاییان نیز در این منطقه اشاره شده است. بعدها تمام نواحی

1. Van yan-de 2. Gan-Chzhou

نیمهٔ شرقی آسیای مرکزی به تصرف قلموقها درآمد. در سالهای ۱۱۶۸-۱۱۷۱ق/۱۷۵۵-۱۷۵۸م همهٔ این اراضی از جمله بش‌بالغ به تصرف چینیان درآمد (همو، III/377).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۲۸۷ق/۱۸۷۱م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول از حملهٔ چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹-۱۳۳۴ق؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به‌کوشش محمد روشن ومصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رضا، عنایت الله، *ایران و ترکان در روزگار ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع‌الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، *بلدان*، نیز:

Barthold, W.W., *Sochineniya*, moscow, 1965; EI[2]; Gumilev, L.N., *Drevnie tyurki*, Moscow, 1967; Krachkovskiĭ, I. Yu., *Izbrannye sochineniya*, Moscow/Leningrad, 1957; *Türkiye dianet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

عنایت الله رضا

بِشْبیشی، عبداللهبن احمد عُذری (۷۶۲-۸۲۰ق/۱۳۶۱-۱۴۱۷م)، ادیب و کاتب شافعی.

بغدادی (*ایضاح*، ۴۵/۱) و کحاله (۲۶/۶) او را بشیشی خوانده‌اند که ظاهراً تصحیف است. ابن عماد نیز به اشتباه او را بشیتی (منسوب به روستایی در فلسطین) دانسته است (۱۴۶/۷).

وی در بشبیش (روستایی در مصر) به دنیا آمد. سخاوی (۷/۵) و غزی (۲۶۴/۱) نسبت قاهری نیز بـه او داده‌اند. لقب او را بیشتر جمال‌الدین دانسته‌اند (ابن حجر، *انباء*...، ۲۸۷/۷، *ذیل*...، ۲۵۸؛ ابن تغری بردی، ۶۶/۷؛ ابن عماد، نیز کحاله، همانجاها)، اما کمال‌الدین نیز بارها ذکر شده است (غزی، همانجا؛ بغدادی، *هدیه*، ۴۶۸/۱، *ایضاح*، همانجا).

از زندگی وی همین را می‌دانیم که نزد سراج‌الدین عمر ابن ملقن (ه‌ م‌) و شمس‌الدین غماری نحو، لغت و فقه فرا گرفت و از راه وراقی روزگار می‌گذرانید. وی خطی خوش داشت و نسخه‌های بسیاری استنساخ کرد (ابن حجر، *انباء*، نیز *ذیل*، ابن تغری بردی، سخاوی، همانجاها). علاوه بر این، وی با مقریزی (د۸۴۵ق/۱۴۴۱م) دوست بود و مدتی به نیابت از وی، به کار حسبه مشغول شد (ابن حجر، *ذیل*، نیز سخاوی، همانجاها). سرانجام، وی به اسکندریه رفت و در آنجا درگذشت (ابن حجر، همانجا).

آثار: ۱. *اخبار قضاة مصر*، یا *قضاة مصر*. ۲. *شواهد العربیة* (ابن تغری بردی، سخاوی، نیز بغدادی، *ایضاح*، همانجاها). ۳. *جامع التعریب*، که فؤاد سید تاریخ کتابت آن را ۷۳۲ق دانسته است (ص ۳۵۱)، اما با توجه به تاریخ تولد مؤلف، صحیح به نظر نمی‌آید. فولرس به استناد برگی که از کتاب افتاده، آن را *التذییل و التکمیل لما استعمل منه اللفظ الدخیل* نامیده است (ص 609؛ نیز نک: GAL, II/32). احتمالاً همین کتاب است که در منابع کهن به این نامها تکرار شده است: *الالفاظ المعربة* (ابن تغری بردی، ابن عماد، همانجاها)، *معرب القرآن* (غزی، همانجا) و *جوامع التعریب* (زرکلی، ۶۸/۴).

مآخذ: ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۹۹۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ همو، *ذیل الدرر الکامنة*، به کوشش عدنان درویش، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، عبدالرحمان، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۸۸م؛ غزی، محمد بن عبدالرحمان، *دیوان الاسلام*، به کوشش سید کسروی‌حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ نیز:

GAL; Vollers, K., «Beiträge zur Kenntniss der lebenden arabischen Sprache in Aegypten», ZDMG, 1896, vol. L.

رضوان مساح

بَشْتَکی، بدرالدین محمد بن ابراهیم بن محمد (۷۴۸-۸۳۰ق/۱۳۴۷-۱۴۲۷م)، کاتب و شاعر. سبب شهرت وی به بشتکی آن است که در بشتک (محله‌ای خارج از قاهره) به دنیا آمد و زمانی را در خانقاه بشتک سپری کرد (ابن حجر، *انباء*...، ۱۳۲/۸، *ذیل*...، ۳۰۹؛ سخاوی، *الضوء*...، ۲۷۷/۶). پدر وی اهل دمشق بود و به همین سبب، برخی پسر را نیز دمشقی پنداشته‌اند (ابن حجر، سخاوی، همانجاها)؛ اما از آنجا که در قاهره نشأت یافت، منابع متأخرتر او را قاهری هم خوانده‌اند (بغدادی، ۱۸۶/۲؛ کحاله، ۲۱۵/۷).

بشتکی از همان کودکی دوستدار علم بود و قرآن و نیز چندین کتاب، از جمله کتابی در فقه حنفی را حفظ کرد؛ سپس از محضر استادانی چون ابن نباته، بهاءالدین سبکی، شمس‌الدین ابن صائغ و ابن ابی حجله و دیگران کسب علم کرد (ابن حجر، سخاوی، همانجاها؛ ابن عماد، ۱۹۵/۷). او پس‌از چندی، با جلال‌الدین خطیب داریّا آشنا گردید و همراه وی راهی دمشق شد و از دانشمندان آنجا نیز بهره برد (ابن حجر، *انباء*، همانجا).

بشتکی خطی نیکو داشت و آثار بزرگانی چون ابن نباته (*دیوان* وی را در ۲ مجلد گرد آورده است) را استنساخ کرد. وی از این طریق روزگار می‌گذرانید (ابن حجر، همانجا؛ سخاوی، همان، ۲۷۷/۶-۲۷۸؛ ابن تغری بردی، ۱۴۳/۱۵)؛ گویند که در یکی از خانه‌های مدرسهٔ منصوریه منزل داشت و سراسر روز به کار استنساخ مشغول بود و هرروز ۵ کراسه (دربارهٔ کراسه، نک: افشار، ۳۳-۳۵) باز می‌نوشت و دوشنبه‌ها و پنج‌شنبه‌ها برای خرید به بازار کتاب می‌رفت (ابن حجر، *ذیل*، ۳۱۰؛ مقریزی، ۷۶۱/(۲)۴؛ ابن تغری بردی، همانجا).

بشتکی با شیخ شهاب‌الدین کازرونی (د ۷۳۳ق/۱۳۳۳م) همنشین بود (نک: ابن حجر، *الدرر*...، ۲۳۵/۵-۲۳۶). این شیخ که گویا از سرزمین فارس به مصر رفته بود، صوفی مشرب بود و مردم بسیاری، به خصوص جوانان به امید کرامات، به وی گرویدند. یکی از این جوانان، بشتکی بود

که دیرزمانی در خدمت او ماند و بسیاری از آثار ابن عربی را برای وی استنساخ کرد. اما سرانجام، وی از این صوفی و به خصوص از ابن عربی روی بر تافت و حتیٰ به تقبیح عقاید او نیز پرداخت (همو، *انباء*، همانجا) و آنگاه به مذهب ظاهری ابن حزم گرایید. در منابع (همان، ۱۳۲/۸ـ۱۳۳) چنین آمده است که وی یک بار در مکه و یک بار در قاهره مورد بازخواست قاضیان قرار گرفت و حتیٰ به زندان افتاد. از نوشتهٔ ابن حجر (همانجا) چنین بر می‌آید که سبب این امر، گرایش وی به مذهب ظاهری بوده است؛ اما به نظر می‌رسد، همان‌طور که سخاوی اشاره کرده، سبب آن گرایشهای صوفیانهٔ او بوده است (*الضوء*، ۲۷۷/۶).

بشتکی به هزل و مجون بسیار علاقه‌مند بود و با کسانی چون ابن خطیب داریا و شرف‌الدین عیسیٰ عالیه، معروف به عویس و ابن مکانس مکاتباتی به هزل داشت (ابن حجر، همان، ۱۳۳/۸؛ ابن تغری بردی، ۱۴۴/۱۵؛ عصام‌الدین، ۳۹۷/۱ـ۴۰۱) و کسانی چون ابن حجه (در ۲ بیت)، بدرالدین دمامینی (در ۱ بیت) و ابن خطیب داریا (در ۲ بیت) را هجو گفت و پاسخهای سخت شنید (مثلاً هجاهای عویس دربارهٔ او بسیار زننده است، نک‍: سخاوی، همان، ۲۷۸/۶ـ۲۷۹؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ ابن صیرفی، ۲۹۵/۳ـ۲۹۶؛ ابن ایاس، ۱۱۴/۲)؛ سرانجام، بشتکی دست از هجا و ستیزه کشید و دین‌داری و عزلت پیشه کرد (ابن حجر، همان، نیز *ذیل*، همانجاها؛ سخاوی، همان، ۲۷۸/۶).

از شاگردان وی می‌توان ابن حجر عسقلانی را نام برد. وی نزد بشتکی، ادب، عروض و انشا آموخت؛ نیز ابن مکانس، تربیت فرزندش مجدالدین را به وی سپرد (ابن حجر، همانجا؛ سخاوی، *الذیل*...، ۷۸، *الجواهر*...، ۱۷۵/۱). بشتکی ۸۰ ساله بود که سرانجام در یکی از حمامهای قاهره درگذشت.

آثار: ۱. *آکام المرجان فی احکام الجان* (*آلوارت*، شم 10327). ۲. *مرکز الاحاطة فی ادباء غرناطة* (عبدالبدیع، ۲(۱)/۲۴۶). وی *الاحاطة* لسان‌الدین ابن خطیب را که ۸ مجلد بوده، در ۲ مجلد مختصر کرده است؛ سال تلخیص و استنساخ کتاب ۷۹۳ق است. ۳. منتقیٰ شرح *بدیعة العمیان* (GAL, S, II/6). *بدیعة العمیان* از شمس‌الدین محمد ابن جابر هَوّاری است که احمد بن یوسف بصیر غرناطی بر آن شرحی نوشته، و بشتکی منتخبی از آن شرح را گرد آورده است. ۴ و ۵. یک قصیده (*آلوارت*، شم 7890(2)) و یک مدحیه (همان، شم 41). افزون بر این، وی کتابی به نام *طبقات الشعراء* داشته که در منابع بارها از آن یاد شده (سخاوی، *الضوء*، ۲۷۷/۶؛ شوکانی، ۹۳/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۲۰/۲؛ زرکلی، ۳۰۰/۵)، اما تاکنون نسخه‌ای از آن شناخته نشده است.

وی با آنکه اشعار فراوانی داشت، هرگز به جمع‌آوری آنها در یک دیوان اقدام نکرد، در عوض ادیبی دیگر به نام شهاب‌الدین حجازی مقداری از آنها را گردآورد (سخاوی، *الجواهر*، ۴۱۱/۱؛ شوکانی، ۹۳/۲ـ۹۴)؛ اما امروز از این مجموعه چیزی جز آنچه سخاوی نقل کرده است (همان، ۵۹/۱، ۴۰۷ـ۴۱۱) و ابیاتی پراکنده در منابع دیگر چیزی یافت نمی‌شود. مجموعهٔ این ابیات ۱۶۴ بیت است. مضامینی که در این اشعار آمده، افزون بر اشعار ستایش‌آمیزی که برای ابن حجر سروده (همان، ۴۱۱/۱ـ۴۱۷)، و مدح ابن جماعه (ابن حجر، *انباء*، همانجا، *ذیل*، ۳۰۹؛ سخاوی، *الضوء*، همانجا، این منابع اصل اشعار را ذکر نکرده‌اند)، ابیاتی در غزل (ابن ایاس، ۱۱۳/۲)، وصف تفرجگاههای قدیم مصر (همو، ۱(۱)/۵۴)، رثا (سخاوی، *الجواهر*، ۵۹/۱) و نیز اشعار مناسبت (ابن ایاس، ۱(۲)/۲۴۳) است.

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفیٰ، قاهره، ۱۴۰۲ـ۱۴۰۴ق؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ همو، *ذیل الدرر الکامنة*، به کوشش عدنان درویش، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن صیرفی، علی، *نزهة النفوس و الابدان*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ افشار، ایرج، «کراسه»، *میراث شهاب*، قم، ۱۳۷۹ش، س ۶، شم ۴؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، عبدالرحمان، *الجواهر و الدرر*، به کوشش حامد عبدالحمید و طه زینی، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الذیل علی رفع الاصر*، به‌کوشش جودت هلال و محمد محمود صبح، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *الضوء اللامع*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، بیروت، دارالمعرفه؛ عبدالبدیع، مصطفیٰ، *فهرس المخطوطات المصورة*، تاریخ، قاهره، ۱۹۵۶م؛ عصام‌الدین عمری، عثمان، *الروض النضر*، به کوشش سلیم نعیمی، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ نیز: *Ahlwardt*; GAL, S.

رضوان مساح

بُشْتی، ابوحامد احمد بن محمد خارْزَنْگی (د ۳۴۸ق/۹۵۹م)، ادیب و لغت‌شناسِ عربی‌نویس ایرانی. برخی منابع تاریخ درگذشت او را ۴۰۸ق نوشته‌اند (ابن اثیر، ۴۰۹/۱؛ GAL, S, I/200) که نادرست می‌نماید.

اصل وی از روستای خارزنگ از توابع بشت (در حوالی نیشابور) است (سمعانی، ۷/۵؛ یاقوت، ۲۰۳/۴ بب؛ ابن اثیر، همانجا؛ صفدی، ۷/۸). از زندگی او به رغم شهرتی که در زمان حیات کسب کرد، اطلاعات بسیار اندکی در دست است. وی پیشوای ادیبان خراسان در عصر خود بود و چون پس از ۳۳۰ق/۹۴۲م به حج رفت، علمای زمان از جمله ابوعمر زاهد و مشایخ عراق به پیشوایی او در دانش اعتراف کردند؛ هنگامی هم که به بغداد رفت، مردم آنجا از دانش فراوان او در زمینهٔ لغت، شگفتی نمودند و وی در پاسخ گفت: من «میان دو عربِ بشت و طوس» زیسته‌ام. بشتی از محمد بن ابراهیم بوشنجی حدیث آموخته، و حاکم نیشابوری از او روایت کرده است (سمعانی، ۷/۵ـ۸؛ یاقوت، ۲۰۴/۴ـ۲۰۶؛ ابن اثیر، همانجا).

۳ کتابِ *تفسیر ابیات ادب الکاتب*، *التفصلة* و *التکملة* را از او دانسته‌اند (ازهری، ۳۲/۱؛ سمعانی، ۸/۵؛ یاقوت، ۲۰۸/۴؛ قفطی، ۱۰۷/۱؛ سیوطی، ۳۸۸). به گفتهٔ ازهری قصدِ بشتی از تألیف *التکملة*، تکمیل کتاب *العین* خلیل بوده، و وی در آغاز این اثر از آثار کسانی چون اصمعی، ابوعبیده، ابوعبید، ابن سکیت، فراء، ابن اعرابی و اخفش به عنوان مآخذ آن یاد کرده است (۳۲/۱ـ۳۳؛ قفطی، ۱۰۸/۱ـ۱۰۹).

بشتی خود آگاه بود که برخی درصدد انتقاد از کتاب وی برخواهند

آمده، چه، وی مطالبی را بدون استماع از عالمان، به آنان اسناد داده است. او در دفاع از خود می‌نویسد: روایت کردن و استناد جستن به کتب علما از اعتبار آن کس که صحیح و فصیح را از سقیم و رکیک باز می‌شناسد، نمی‌کاهد. آنگاه برای اثبات نظر خود، از ابوتراب و قتیبی نام می‌برد که با وجود فاصلهٔ زمانی، از عالمان قبل ا زخود روایت کرده‌اند (نک‍: ازهری، ۲۳/۱)؛ اما ازهری او را به ایجاد تحریف و اخلال در اصول و مفاهیم عربی متهم کرده، ادعای وی را در توانایی تشخیص صحیح از سقیم و رکیک از فصیح، باطل می‌داند. از دیدگاه او، دانش بشتی ــ چنانکه خود اذعان کرده است ــ از رهگذر کتابها حاصل شده، و پیداست که چنین دانشی، در معرض تحریف و اشتباه قرار دارد. وی آنگاه، برخی تحریفها و تفسیرهای نادرست بشتی را از کلمات عربی شاهد می‌آورد و از دانش‌پژوهان می‌خواهد که به آنچه وی در تألیفش آورده است، فریفته نشوند (۱/۳۲ـ۴۰).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اللباب*، بغداد، مکتبة المثنی؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون و محمدعلی نجار، قاهره، ۱۹۶۴ـ۱۹۶۷م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش محمدیوسف نجم، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAL,S.

هادی نظری منظم

بِشر، ناحیه‌ای در شرق سوریه (جبل البشری امروزی). این ناحیه در شمال‌شرقی کوههای تدمر واقع شده‌است و طول آن به ۸۰ کم، و عرض آن به ۴۵ کم می‌رسد و ارتفاع بلندترین نقطهٔ آن ۸۶۵ متر است (طلاس، ۴۷۶/۱). یاقوت آن را رشته کوهی در سرزمین شام که از عُرض تا فرات گسترده شده، و نهری به نام رَحوب در آن جاری بوده، وصف کرده است (۶۳۱/۱، ۷۶۸/۲). ابوعبید بکری به کوهی که مُخاشِن نام داشته، و در کنار بشر واقع بوده، اشاره کرده است (۲۵۲/۱).

همزمان با ظهور اسلام این منطقه تحت سیطرهٔ روم شرقی بود و در ۱۲ق/۶۳۳م در زمان خلافت ابوبکر توسط خالد بن ولید فتح شد (طبری، ۳۸۰/۳، ۳۸۲ـ۳۸۳؛ ابن فقیه، ۱۵۶؛ ابن اثیر، ۳۹۸/۲ـ۳۹۹). پس از آن، این منطقه همواره محل نزاعهایی میان دو قبیلهٔ سُلَیم و تَغلِب جزیره بر سر مراتع بود (حلو، ۱۷۹؛ ولهاوزن، 207؛ EI^2). از مهم‌ترین این جنگها، حملهٔ جَحّاف و یارانش به محلی نزدیک چشمهٔ رحوب بود که به تغلبیان تعلق داشت. در این حمله شمار بسیاری از آن قبیله به قتل رسیدند. گفته شده است که حتیٰ شکم زنان آبستن را نیز دریدند و گویا در همین جنگ اخطل، شاعر مسیح تغلبی را نیز بـه اسارت بردند، اما چون لباس کهنه‌ای به تن داشت، او را نشناختند و آزادش کردند (ابن اثیر، ۳۲۰/۴ـ۳۲۱؛ ابوالفرج، ۵۶/۱۱).

این رویداد از ایام‌العرب بوده، و از آن‌رو که در منطقهٔ بشر صورت گرفته، به یوم البشر (ابن اثیر، ۳۱۹/۴)، یوم الرحوب و یوم مخاشن نیز معروف شده است (ابوالفرج، همانجا).

گفتنی است که سرانجام، جحاف با پذیرش پرداخت خونبهای کشته شدگان، سبب شد تا صلح در آن ناحیه برقرار شود (ابن اثیر، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش احمد محمدشاکر، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، قاهره، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۹۵۴م؛ حلو، عبدالله، *تحقیقات تاریخیة لغویة*، بیروت، ۱۹۹۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ طلاس، عمادمصطفیٰ، *المعجم الجغرافی*، دمشق، ۱۹۹۰م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

EI^2; Wellhausen, J., *The Arab Kingdom and its Fall*, Karachi, 1980.

شیوا جعفری

بِشْرِ بْنِ اَبی خازِم، فرزند عمرو بن عوف، از بنی اسد، شاعر اواخر عصر جاهلی.

بشر هم در شعر اعتبار داشت و هم جنگجویی دلاور بود؛ با اینهمه، کسی شرح جامعی از زندگی و شعر او به دست نداده است و منابع هریک تنها گوشه‌ای از حوادث زندگی او و یا قطعاتی از آثارش را نقل کرده‌اند: در اواخر سدهٔ ۲ق، ضبی ۴ قصیده از او نقل کرده است، به همین سبب، بعدها، در شروح *مفضلیات* او به بسیاری از حوادث مربوط به او اشاره کرده‌اند. در آغاز سدهٔ ۳ق، ابن سلام نامش را در طبقهٔ دوم شاعران بزرگ جاهلی نهاده، سپس ابن حبیب در *اسماءالمغتالین* یکی از حوادث زندگی او را آورده است. جاحظ علاوه بر چندین استشهاد در *الحیوان*، به جعلی بودن بسیاری از اشعار منسوب به او تصریح می‌کند. ابن قتیبه از معارضهٔ او با اوس و وجود «اقواء» در شعرش سخن می‌گوید. مبرد نیز در *الکامل* به کشاکش میان او و اوس اشاره می‌کند. ابوزید قرشی، یکی از قصاید او را در شمار «مُجمهرات» خود می‌نهد. در سدهٔ ۴ق ابوالفرج اصفهانی، داستان رابطهٔ او را با حاتم‌طائی ــ که گویا سراسر ساختگی است ــ بر روایات پیشین می‌افزاید و مرزبانی موضوع «إقواء» در شعر او را تکرار می‌کند. در سدهٔ ۵ق روایت مبرد عیناً در *ثمار القلوب* ثعالبی بازگو می‌شود. در سدهٔ ۶ق ابن شجری قطعاتی از او را در برگزیده‌های خود نقل می‌کند. سرانجام در سدهٔ ۱۱ق، *خزانة الادب* عبدالقادر بغدادی یکی از منابع مهم می‌گردد، زیرا بغدادی بیش از همه به شرح احوال او پرداخته است و افزون بر این، ادعا می‌کند که مجموعه‌ای از اشعار او را که ابوعبیده در سدهٔ ۳ق گردآوری کرده بود، در اختیار داشته است.

از آنجا که زندگی بشر، با حوادث دو جنگ نسبتاً مهم عصر جاهلی درآمیخته است، ناگزیر روایات مربوط بـه ایام‌العرب نیـز به او پرداخته‌اند (شرح *مفضلیات*، ابن عبدربه، ابن اثیر، و اخیراً جادالمولیٰ و دیگران). از میان معاصران (به‌استثنای کتابهای متعدد ادبیات عرب و دائرة المعارفها، از جمله مقالهٔ فوق در EI^2, I/1241)، هارتیگان[1]

1. Hartigan, A., «Bisr ibn Abī Ḫāzim», *Mélanges de la Faculté Orientale*..., Beirut, 1906, I/284-302

نخستین کسی است که به زندگی او پرداخته است. آنگاه در ۱۹۹۱م، عادل فریجات، کتاب *بشربن ابی خازم الاسدی، حیاته وشعره* را نگاشت؛ اما او چیز تازه‌ای بر آنچه عزت حسن در مقدمهٔ *دیوان* نگاشته، نیفزوده است. با اینهمه، جزئیاتی که دربارهٔ تک‌تک قصاید و انتساب اشعار به شاعران گوناگون آورده، گاه سودمند است (برای کتاب‌شناسی او، نیز نک: GAS,II/211-212).

در شرح احوال بشر، دو حادثه مذکور است که تا حدودی اعتبار تاریخی دارند: یکی یوم (جنگ) نسار است و دیگری یوم جِفار. جنگ نخست میان بنی اسد و هم‌پیمانان ایشان، ضبه، طی و غطفان در برابر بنی عامر و هم‌پیمان اصلیشان بنی سعد (تیرهٔ تمیم) رخ داد و در آن بنی اسد پیروز شدند و بسیاری از مردان دشمن را کشتند. انگیزهٔ جنگ جفار آن بود که بنی‌تمیم در پی گرفتن انتقام برآمدند؛ اما بنی اسد بار دیگر بر آنان پیروز شدند. بشر در این جنگ حضور فعال داشت و در هجای بنی‌تمیم چندان اصرار ورزید که از سوی دیگران سرزنش شد (ابن اثیر، ۱/۶۱۷-۶۲۰). اشارات بشر به این جنگها و به ویژه یادآوری نام سران جنگجو قابل عنایت است (حسن، ۲۳-۲۵).

زمان این دو نبرد، مانند همهٔ ایام‌العرب روشن نیست. در *النقائض* ابوعبیده (۲/۷۹۰)، تاریخ ۲۷ سال پیش از مبعث، یعنی حدود سال ۵۸۳م آمده است، اما گروهی از مستشرقان حدود ۱۰ سال پیش از آن را ترجیح داده‌اند (بلاشر، «تاریخ...»[1]، II/263؛ GAS, II/211 ؛ EI²؛ قس: فریجات، ۶۴؛ دربارهٔ این جنگها، نک: ابن عبدربه، ۶/۹۹؛ ابن اثیر، همانجا).

تعیین تاریخ این حوادث، از آن جهت اهمیت دارد که می‌تواند ما را به تعیین محدودهٔ زمانی زندگی بشر راهنمایی کند و سرانجام به آنجا برساند که بگوییم بشر «اندکی پیش از اسلام» می‌زیسته است. در روایت دیگری که جاحظ آورده (۶/۲۷۵-۲۷۶، ۲۷۸)، آمده است که در نبردی معروف به فِجار، هم حضرت پیامبر(ص) شرکت داشته است، هم بشر.

مهم‌ترین حوادثی که اساس زندگی‌نامهٔ بشر، و نیز دست‌مایهٔ بخش اعظم *دیوان* را تشکیل می‌دهد، داستان کشاکش با اوس بن حارثه (مهتر قبیله‌ای از قوم طیء) است که البته بنا به روال همیشگی اینگونه اخبار از رگه‌های افسانه‌آمیز آکنده است: نعمان بن منذر (حک ۵۸۰- ۶۰۲م) بزرگان عرب را به حیره خوانده بود تا در مراسمی، بر تن شریف‌ترین آنان خلعتی گرانبها بپوشاند. این جامهٔ افتخار، سرانجام به اوس بن حارثه رسید. سران دیگر قبایل (به خصوص بنی عدی بن اخزم) به خشم آمدند و از حطیئه خواستند که اوس را هجو کند و در برابر، ۳۰۰ ناقه بستاند (هم‌زمانی بشر با حطیئه که گویا تا زمان معاویه زنده بود، قابل توجه است). حطیئه سرباز زد، اما بشر کار را بر عهده گرفت و اوس را آماج هجاهای گزندهٔ خویش قرار داد (۶ قصیده در *دیوان*). به آسانی می‌توان حدس زد که جایزهٔ قبایل، تنها انگیزهٔ او در این اقدام پرمخاطره نبوده است و شاید بتوان رقابتهای کهن نژادی - قبیله‌ای را علت اصلی آن دانست.

این هجاهای گزنده، اوس را سخت خشمناک کرد، چندان که سوگند خورد که بشر را در آتش بسوزاند؛ اما بشر به هجاگویی ادامه داد (نک: بشر، ۹۱، بیتهای ۷ و ۸ قصیده که به سوگند اوس اشاره می‌کند). سرانجام، اوس به او حمله آورد و شتران را بازستاند. بشر در درون قبیلهٔ خود پناه گرفت و باز هجا گفت و به قدرت قبیلهٔ خویش بالید (ص ۴، ۲۱-۲۳، بیتهای ۱۰ بب، که تکرار معانی پیشین است).

اوس به یاری عشیرهٔ جدیله (ازطیء) بر بنی اسد تاخت. از آن پس، دیگر هیچ قبیله‌ای جرأت آن را نیافت که بشر گریزان را پناه دهد (نک: مبرد، ۱/۲۳۱-۲۳۲؛ ثعالبی، ۱۱۸-۱۱۹؛ ابن اثیر، ۱/۶۲۶-۶۲۷؛ نیز نک: حسن، ۲۵-۲۸). این نبرد اخیر همان است که «یوم ظَهر الدهناء» نیز خوانده شده است (ابن اثیر، ۱/۶۲۶).

ماجرای اسیر شدن او به دست اوس نیز مانند دیگر روایات، چند گونه است: در روایت اولِ ابوعبیده (نک: بغدادی، ۴/۴۴۴)، وی به عشیرهٔ نَبهان (ازطیء) حمله کرد، اما زخم برداشت و اسیر شد. اوس در برابر ۲۰۰ شتر، او را از بنی نبهان گرفت. در روایت دوم (همو، ۴/۴۴۵)، بشر اسیر تیره‌ای شد که با اوس خویشاوندی داشتند، و ایشان او را به اوس تحویل دادند. در روایت‌سوم (نک: ابن‌اثیر، ۱/۶۲۷)، بشر در جست‌وجوی پناه، نزد جندب (از بنی کلاب) رفت و او برخلاف آیین مهمانداری، او را به اوس سپرد (نیز نک: ابن شجری، ۲۶۷؛ فریجات، ۱۰۵، که روایت اخیر را صحیح می‌داند).

آزادی بشر که گویند به میانجیگری مادر اوس رخ داد، در شاعر اثری ژرف نهاد، چندان که سوگند خورد دیگر کسی جز اوس را مدح نگوید. منابع کهن اشاره می‌کنند که او در برابر ۵ قصیدهٔ هجا، ۵ قصیده در مدح اوس سرود (ابن قتیبه، ۱۴۷؛ ابن شجری، ۲۷۷-۲۷۹؛ بغدادی، ۴/۴۴۴-۴۴۵). اما عزت حسن (ص ۳۱) تصریح می‌کند که در *دیوان*، در مدح و هجای اوس، ۶ قصیده یافته است.

روایت مرگ بشر نیز از سخنان افسانه‌آمیز تهی نیست: در اثنای نبرد با بنی صَعصَعه، خواست جوانی را به اسارت گیرد، جوان تیری به قلب او زد، با اینهمه، شاعر جنگ‌آور او را دربند کشید، اما چون شب هنگام مرگ خود را نزدیک دید، جوان‌مردانه آزادش کرد؛ سپس افراد بنی اسد گرد او جمع شدند و خواستند که وصیت کند. وی قصیده‌ای خطاب به دخترش عمیره سرود و در آن ماجرای مرگ خود را شرح داد (بشر، ۲۴-۳۰). این داستان و قصیدهٔ رثا در بسیاری از منابع آمده است (مثلاً نک: ابن حبیب، ۲۱۴-۲۱۵؛ مرزبانی، ۲۲۲؛ ابن شجری، ۳۰۲ بب؛ بغدادی، ۴/۴۴۱-۴۴۲) و به‌رغم اعتباری که برای این قصیده قائل شده‌اند، نمی‌توان با جاحظ (۶/۲۷۹) که آن را جعلی می‌داند، هم داستان نشد.

خبر دیگری را نیز ابن قتیبه (ص ۱۲۴) و ابوالفرج اصفهانی (۱۷/۳۶۷) و بغدادی (۳/۱۲۸-۱۲۹) و دیگران آورده‌اند که با وجود

1. *Histoire*...

اصرار بعضی بر صحت آن (فریجات، ۷۹ـ۸۴)، از هر جهت ساختگی می‌نماید، و آن ماجرای رفتن بشر به همراهی عبید بن ابرص و نابغهٔ ذبیانی، به سوی نعمان بن منذر و ملاقات با حاتم طائی در نیمه راه سفر است.

دیوان بشر شامل ۴۶ قطعه و قصیده (۷۹۷ بیت) و شماری بیت پراکنده (که افزون بر اینها ۱۰ قطعه نیز با عنوان زیادات به *دیوان* ملحق شده است) رنگ و بوی جاهلی دارد. بسیاری از قطعات فخر و مدح و رثا (به خصوص قصیدهٔ زیبا و معروفی در رثای برادرش سمیر، نک: ص ۱۲۳ بب) و وصف و مقدمه‌های تغزلی در آغاز قصاید، در واژگان و تعابیر، اصیل به نظر می‌آید (نک: بلاشر، «تاریخ»، II/263). قطعاتی که در آنها سگان شکاری و گاوان وحشی گریزنده وصف شده‌اند، بیش از همه چشمگیر است، به خصوص که گاه در قطعات گوناگون، چارچوب تقریباً یگانه‌ای ــ که گمان تقلید و تکرار در خیال برنمی‌انگیزد ــ به کار رفته است (مثلاً ص ۵۱، بیت ۱۲ بب، ص ۵۵، بیت ۶ بب).

بدیهی است که در نظر جاحظ دایر بر جعلی بودن انبوهی شعر منسوب به او هیچ تردید نباید کرد.

دانشمندان کهن به شعر بشر عنایت بسیار داشته‌اند. هم دیوانش را چندبار جمع آورده‌اند و هم به ابیات او استشهاد کرده‌اند؛ اما یک نکته از آغاز نظر همه را جلب کرده است و آن وجود «اقواء» (اختلاف حرکت قافیه در ابیات) در شعر اوست. این پدیده که در شعر کهن عرب فراوان است، احتمالاً زاییدهٔ شیوهٔ ادای شعر و وقف در پایان ابیات بوده، نه خطای شاعر (ابن قتیبه، ۲۹، ۱۴۵ـ۱۴۶؛ برای توضیحات مفصل دربارهٔ اقواء، نک: گودفروادومونبین، ۱۹۷ بب؛ فریجات، ۳۳۱ـ ۳۳۶).

شعرشناسان عرب از سدهٔ ۳ق به جمع‌آوری *دیوان* بشر همت گماشتند. اصمعی و ابن سکیت هریک دیوانی گرد آورده بوده‌اند (ابن ندیم، ۱۷۸). *دیوان شعر بنی اسد* هم که سُکَّری تدارک دیده بود (همو، ۱۸۰)، بی‌گمان آثار بشر را در برداشته است. روایت و شرح ابوعبیده تا سدهٔ ۱۱ق باقی بود و عبدالقادر بغدادی نسخه‌ای به خط کوفی از آن در دست داشته (۴۴۰/۴)، و هنوز نسخه‌ای که عزت حسن چاپ کرده است، نمی‌دانیم گردآوردهٔ کیست. در این میان، سخن فرزدق (ص ۴۹۳) که گفته است: «کتاب مجملی» از اشعار بشر را در اختیار داشته، غریب می‌نماید (نک: فریجات، ۱۲۷).

در زمان حاضر، نخست اروپاییان بودند که به شعر بشر عنایت ورزیدند. حتیٰ گرونباوم به جمع‌آوری اشعار او[1]، از کتابهای ادب همت گماشت. این مجموعه را (شامل ۲۱۵ بیت) که از نظر بلاشر و عزت حسن پنهان مانده، فریجات (ص ۱۳۲ بب) نقد کرده، و به خصوص به موارد خلط میان ابن ابی خازم و ابن حازم اشاره نموده است.

سرانجام در ۱۹۶۱م، عزت حسن، براساس دو نسخه‌ای که در ترکیه یافته بود، به چاپ *دیوان* اقدام کرد. بعدها نسخهٔ دیگری در بصره یافت شد و حسن، در چاپ ۱۹۷۲م، اضافات آن را نیز در پایان *دیوان* افزود (۱۵۵ بیت در ۱۰ قصیده، نک: حسن، ۴۴ بب، نیز ۲۸۳ بب). چاپ اول *دیوان* را بلاشر («بولتن...»[2]، 210) معرفی کرد. چاپ دوم، به‌رغم اضافات، مورد نقد شدید فریجات قرار گرفته است. وی ۳۶ بیت دیگر در منابع یافته که در *دیوان* نیامده است (ص ۱۴۱ـ۱۴۸).

در *دیوان* او چند کلمهٔ فارسی آمده است که باید همه از معربات کهن باشند، نه واژه‌های فارسی نورسیده (مانند آنچه در *دیوان* اعشیٰ ملاحظه می‌شود): جُناح = گناه، واژهٔ قرآنی (ص ۴۸)؛ جُوذر = گوذر (ص ۱۱۹، ۱۵۳؛ قس: «گوذر چشمان» در شعر ابونواس، نک: هـ د، ۳۶۷/۶)؛ دهقان = دیهگان (ص ۱۱۳)، این کلمه به‌رغم اهمیت فراوان، تنها یک‌بار در شعر اعشیٰ دیده شده است؛ صَرِد = سرد (ص ۵۵)؛ کافور (پهلوی، kāfūr، ص ۱۹۶)؛ لجام = لگام (ص ۱۸۹، نیز ملجم، ص ۲۰۹)؛ مسک = مشک (ص ۴۴، ۴۸؛ دربارهٔ این کلمات، ریشه و بسامد آنها در شعر جاهلی، نک: آذرنوش، ۱۲۸ بب).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء‌المغتالین»، *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م، ج ۶؛ ابن شجری، هبةالله، *مختارات شعراءالعرب*، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقدالفرید*، به کوشش عبدالمجید ترحینی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعبیده، معمر، *النقائض* (نقائض جریر و فرزدق)، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۷۰م؛ بشربن ابی خازم، *دیوان*، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانةالادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمارالقلوب*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ جاحظ،عمرو، *الحیوان*، به‌کوشش عبدالسلام‌محمدهارون،بیروت،۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ حسن، عزت، مقدمه بر *دیوان* بشربن ابی خازم (هم)؛ فرزدق، *دیوان*، به کوشش علی فاعور، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ فریجات، عادل، *بشربن ابی خازم الاسدی*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ گودفروادومونبین، موریس، *مقدمهٔ الشعر و الشعرای* ابن قتیبه، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و شحاته، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ مرزبانی، محمد، *معجم‌الشعراء*، به کوشش ف. کرنکو، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ نیز:

Blachère, R., «Bulletin critique», *Arabica*, Leiden, 1961, vol. VIII; id, *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; EI^2; GAS.

آذرتاش آذرنوش

بِشْرِ بْنِ بَرَاء (د ۷ یا ۸ق/۶۲۸ یا ۶۲۹م)، صحابی پیامبر (ص). او از تیرهٔ بنی سلمه از قبیلهٔ خزرج بود (ابن هشام، ۶۹۷/۱، ۳۵۸/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۶۷/۱) و همراه پدرش در بیعت عقبهٔ دوم اسلام آورد (ابن سعد، ۵۷۰/۳؛ نیز نک: ابن هشام، ۸۶/۲) و پیامبر (ص) پس از هجرت، میان او و واقد بن عبدالله تمیمی عقد اخوت بست (ابن سعد، ۵۷۰/۳ـ ۵۷۱؛ ابن اثیر، ۱۸۳/۱).

بشر در بیشتر غزوات مانند بدر، احد و خندق شرکت داشت

1. Grünebaum, G. von, «Bishr b. Abī Khāzim: Collection of Fragments», JRAS, 1939, pp. 533-567
2. «Bulletin...»

(واقدی، ۱۶۹/۱، ۲۴۳، ۶۷۷/۲ ـ ۶۷۸؛ ابن هشام، ۳۲۳/۲، ۳۵۴، ۳۴۲/۳، ۳۵۲، ۳۵۸؛ ابن سعد، ۵۷۱/۳؛ نیز نک: شیخ طوسی، ۹). با آنکه ریاست تیرهٔ بنی سلمه با جدّ بن قیس بود، اما پیامبر(ص) گویا با توجه به ناخشنودی اعضای تیره از او، بشر را سرور قوم خواند (واقدی، ۵۹۱/۱؛ ابن هشام، ۴۶۱/۱؛ بلاذری، ۲۷۴/۱؛ نیز نک: ابونعیم، ۷۶/۳؛ ذهبی، ۲۶۹/۱).

گفته‌اند که بشر در جریان غزوهٔ خیبر (۷ق)، به همراه تنی چند از صحابه، از گوشت زهرآلودی که زنی یهودی برای پیامبر(ص) آورده بود، خورد و مسموم شد (واقدی، ۶۷۸/۲؛ ابن هشام، ۱۰۳/۲ـ۱۰۴؛ خلیفه، ۵۲/۱). بنابر برخی روایات، وی پس از یک سال بیماری درگذشت (ابن سعد، ابن عبدالبر، همانجاها).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، بولاق، ۱۲۸۰ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *معرفة الصحابة*، به کوشش محمد راضی، مدینه/ریاض، ۱۴۰۸ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شیخ طوسی، محمد، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

شادی دایی‌رضایی مقدم

بِشْرِبْنِ سَرِیّ، ابوعمرو (د ۱۹۵ق/۸۱۱م)، محدث بصری مکی که به سبب داشتن برخی عقاید، نسبت جَهمی بودن به او داده شده است. برخی وفات وی را در ۱۹۶ق دانسته‌اند (ذهبی، *تذکرة...*، ۳۵۶/۱؛ قس: *سیر...*، ۳۳۴/۹). از آنجا که عمر وی را ۶۳ سال نوشته‌اند (فاسی، ۳۷۰/۳؛ قس: بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۱(۲)/۷۵)، می‌توان ولادتش را حدودسال ۱۳۲ق/ ۷۵۰م دانست.

بشر اهل بصره بود، آنگاه به مکه مهاجرت کرد و در آنجا می‌زیست (همو، *التاریخ الصغیر*، ۲۵۲). در بصره از محضر مشایخی همچون حمّادبن سَلَمه، و در مکه از محمدبن مسلم طایفی، نافع بن عمر جُمَحی و ابراهیم ابن طَهمان حدیث شنید. وی در کوفه یا جایی دیگر از سفیان ثوری و ابن مبارک نیز دانش آموخت (ذهبی، *میزان...*، ۳۱۷/۱ـ۳۱۸؛ مزی، ۱۲۳/۴)، و شاید در کوفه از محضر مِسعَر بن کِدام نیز بهره جست (نک: همانجا).

در میان مشایخ وی نام لیث بن سعد از عالمان مصر نیز آمده است. نکتهٔ قابل توجه دربارهٔ مشایخ وی و کسانی که بشر از ایشان روایت کرده، وجود گرایشهای متنوع و مختلف فکری میان آنان است؛ عبدالرحمان بن مهدی، دارای گرایش قَدَری (ابن حجر، ۲۷۹/۶)، مسعر بن کدام و ابراهیم ابن طهمان دارای گرایش به ارجاء (نک: ابن سعد، ۳۶۵/۶؛ ابن حجر، ۱۲۹/۱)، و عبدالرزاق دارای گرایش به تشیع (همو، ۳۱۰/۶ـ۳۱۱) بودند.

در میان کسانی که از بشر روایت کرده‌اند، دو شخصیت برجسته و مهم وجود دارد، یکی از آن دو احمد بن حنبل، پیشوای حنبلیان و یکی از مروجان اندیشهٔ اهل حدیث (نک: هـ د، ۷۱۸/۶)، و دیگری یحیی بن آدم، فقیه و محدث نام‌آور کوفی است که وی را دارای گرایش بُتْری دانسته‌اند (نک: همان، ۶۱۳/۲). علاوه بر این، از میان راویان وی می‌توان علی‌ابن مدینی را نام برد که از نظر داشتن گرایش معتزلی (نک: همان، ۵۹۶/۴) قابل توجه است (برای فهرستی از شیوخ و راویان وی، نک: مزی، ۱۲۳/۴ـ۱۲۴).

دربارهٔ جایگاه اجتماعی بشر باید یادآور شد که وی در امر تبلیغ و ارشاد کوشا بود و به سبب چیرگی در وعظ لقب «اَفْوَه» یافته بود (ابن عدی، ۴۴۹/۲).

در کارنامهٔ رجالی بشر آنچه جلب نظر می‌کند، انتساب گرایشهای جهمی به اوست؛ البته علت این امر مربوط به برداشت خاص وی از آیات و روایاتی است که به ظاهر تصویری جسمانی از خداوند ارائه می‌دهند. در این زمینه، دربارهٔ بشر دو مستند وجود دارد: یکی نقل احمدبن حنبل از بشر دربارهٔ معنای آیهٔ «... اِلی رَبِّها ناظِرَة» (قیامت/ ۲۳/۷۵) و طفره رفتن بشر از بیان معنای ظاهری آیه که به اعتراض شدید حُمیدی فقیه مکه، و مطرود شدن بشر از این شهر منجر شد (نک: احمدبن حنبل، ۲۳۲/۱)؛ و دیگر نقل عُقیلی حاکی از آنکه بشر نظر حمادبن زید را دربارهٔ حدیث نبوی «ینزل ربنا الیٰ سماء الدنیا...» جویا شده، و مشکلات مترتب بر حمل روایت به معنای ظاهری آن را گوشزد کرده، و در این باره گفته است: «خداوند جابه‌جا نمی‌شود و در مکانش هست و هر گونه که بخواهد به خلقش نزدیک می‌شود» (عقیلی، ۱۴۳/۱).

بشر خود از انتساب به جهمیه بیزاری می‌جست (یحیی بن معین، ۱۸۸/۴) و از همین‌رو، جز حمیدی، کسانی که او را جهمی دانسته‌اند، بازگشت وی از گرایش بـه جهمیه را نیز یادآور شده (ابن عدی، همانجا)، و او را مبرا از این نسبت بر شمرده‌اند (مزی، ۱۲۴/۴؛ ذهبی، *تذکرة*، ۳۵۵/۱ـ ۳۵۶؛ فاسی، ۳۶۹/۳). در یک جمع بندی دربارهٔ جهمی بودن بشر، باید گفت که هیچ ارتباطی میان او و شخصیتهای جهمیه گزارش نشده، و این همانندی فقط در تأویل آیات و روایات بوده است و در دیگر ابعاد معرفتی جهمیه، همچون مخلوق نبودن قرآن، پذیرشی از جانب وی گزارش نشده است.

افزون بر آنچه گفته شد، رجال نویسان او را به عبارات مختلف ستوده، و او را ثقه، راستگو در حدیث و دارای دقت در ضبط و ثبت احادیث بر شمرده، و حدیثش را مستقیم دانسته‌اند (عجلی، ۸۰؛ دارمی، ۸۰؛ عقیلی، همانجا؛ ابن ابی حاتم، ۳۵۸/۱). احمدبن حنبل نیز حدیث وی را دارای اتقان بسیار دانسته، و درایت وی در فهم حدیث را ستوده است (۱۰۲/۱). باید افزود که احادیث وی در کتب سته و از جمله در صحیح بخاری نقل شده است.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ احمدبن حنبل، *العلل و معرفة الرجال*، به کوشش طلعت قوچ ییگیت و

اسماعیل جراح اوغلی، آنکارا، ۱۹۶۳م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ همو، *التاریخ الکبیر*، حیدر آباددکن، ۱۳۸۲ق؛ دارمی، عثمان، *التاریخ*، به کوشش احمد محمد نور سیف، دمشق، دارالمأمون للتراث؛ ذهبی، محمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ عجلی، احمد، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ عقیلی، محمد، *کتاب الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ فاسی، محمد، *العقد الثمین*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ *قرآن کریم*؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ یحیی بن معین، *التاریخ*، به کوشش احمد محمد نورسیف، مکه، ۱۳۹۹ق.

محمد کاظم علوی

بِشْرِ بْنِ صَفْوانِ کَلْبی، از امرای مشهور عصر اموی در اوایل سدهٔ ۲ق/۸م. از زندگی او اطلاع اندکی در دست است؛ پیش از آنکه به امارت مصر منصوب گردد، از سوی عمر بن عبدالعزیز (حک ۹۹-۱۰۱ق/ ۷۱۸-۷۲۰م) برای نظارت و بررسی کارهای عدی بن ارطاة، امیر فارس که عمال وی متهم به فساد مالی بودند، به آن دیار رفت (ابن سعد، ۳۹۲/۵). در ۱۰۱ق یزید بن عبدالملک خلیفهٔ وقت، وی را به جای ایوب ابن شُرَحبیل به امارت مصر منصوب کرد (خلیفه، ۴۷۲/۲؛ بسوی، ۳۴۵/۳؛ کندی، ۷۰؛ قلقشندی، ۴۲۰/۳).

بشر در دوران امارت خود در مصر دو کار مهم انجام داد: نخست آنکه به فرمان یزید بن عبدالملک، «زیادتی»، یعنی عطایای اضافی را که عمر بن عبدالعزیز به برخی کسان اختصاص داده بود، ممنوع کرد (کندی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۲۴۴/۱)؛ دیگر آنکه به سرشماری قبایل عرب و تدوین دیوانی برای برخی از آنان پرداخت، چه، اعضای قبیلهٔ قضاعه در میان دیگر قبایل عرب آن دیار پراکنده شده بودند و بشر با اجازهٔ قبیله همه را در یک‌جا گرد آورد و دیوان (دفتر سرشماری) جداگانه‌ای برای آنها تدوین کرد. این دیوان پس از دیوان عمرو بن عاص، عمر بن عبدالعزیز و قرة بن شریک، چهارمین دیوان قبایل عرب مستقر در مصر است (کندی، ۷۰-۷۱؛ ابن تغری بردی، همانجا).

بشر در سال دوم امارت خود در مصر، مأمور حکومت افریقیه شد و در شوال ۱۰۲/آوریل ۷۲۱ به آنجا رفت و برادر خود حنظله را بر مصر گماشت (خلیفه، ۴۷۴/۲؛ کندی، ۷۱). علت انتخاب بشر به امارت افریقیه آن بود که امیر آن ناحیه، یزید بن مسلم به سبب ستمگری با اهل ذمه باعث شورش مردم شد و سرانجام هم به قتل رسید (ابن تغری بردی، ۲۴۵/۱؛ خلیفه، ۴۷۲/۲)؛ از این‌رو، اوضاع بحرانی افریقیه نیازمند حضور امیری با کفایت بود. فعالیت بشر در افریقیه، به سبب موقعیت خاص منطقه، بیشتر جنبهٔ نظامی داشت؛ از جمله می‌توان به فرستادن یزید بن مسروق یَحصُبی به جنگ در جزیرهٔ سردانیه (ساردنی کنونی) در ۱۰۳ق (خلیفه، ۴۷۵/۲؛ ابن عساکر، ۲۳۵/۱۰)، فرستادن عمر بن فاتک کلبی به نبردی دریایی در ۱۰۴ق (خلیفه، ۴۷۹/۲؛ ابن عساکر، همانجا)، و تجهیز سپاهی به فرماندهی محمد بن ابی بکر، از موالی بنی جُمَح به قرسقه و سردانیه در ۱۰۶ق (خلیفه، ۴۹۰/۲؛ ابن عساکر، همانجا) اشاره کرد.

بشر در ۱۰۵ق/۷۲۳م در رأس هیأتی به قصد دیدار خلیفه از افریقیه خارج شد و چون به مصر رسید، خبر مرگ خلیفه را دریافت و بی‌درنگ به افریقیه بازگشت (خلیفه، ۴۸۵/۲؛ کندی، ۷۲؛ ابن عساکر، ۲۳۶/۱۰). چون هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ق/۷۲۳-۷۴۳م) به خلافت نشست، امارت بشر را در افریقیه تأیید کرد (ابن عذاری، ۴۹/۱). بشر در افریقیه ماند تا در ۱۰۹ق خود در جنگ صقلّیه (سیسیل) شرکت کرد و در آن پیروز شد و همان سال در قیروان مرد. پس از مرگ او هشام بن عبدالملک عبیدة بن عبدالرحمان سُلَمی را به امارت افریقیه گماشت (بلاذری، ۳۲۴؛ قلقشندی، ۱۱۸/۵؛ ابن تغری بردی، همانجا).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس والمغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، دارالثقافه؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ کندی، محمد، *الولاة و القضاة*، به کوشش رون گست، بیروت، ۱۹۰۸م.

مجتبی زروانی

بِشْرِ بْنِ مَرْوان (د ۷۴ یا ۷۵ق/۶۹۳ یا ۶۹۴م)، مُکنّیٰ به ابومروان، حاکم عراق در دوره‌ای از خلافت عبدالملک بن مروان اموی.

بشر یکی از فرزندان مروان بن حکم (د ۶۵ق/۶۸۵م)، سر سلسلهٔ خلیفگان مروانی بود و مادرش نیز از طایفهٔ امویان به شمار می‌رفت (نک: بلاذری، ۱۶۶/۵؛ ابن حزم، ۸۷). سال تولد او به تحقیق روشن نیست، اما از آنجا که گفته‌اند به هنگام مرگ، بیش از ۴۰ سال داشته است، با توجه به تاریخ مشهور وفات او (نک: خلیفه، ۳۴۹/۱؛ ابن عساکر، ۳۵۷/۳؛ ذهبی، *سیر...*، ۱۴۶/۴)، می‌توان تولد وی را میان سالهای ۳۰ تا ۳۵ق/۶۵۱ تا ۶۵۵م دانست.

بشر به احتمال بسیار در دمشق زاده شد و هم در آنجا اقامت داشت و دِیْری نیز در یکی از نواحی دمشق به او، یا پدرش مروان منسوب بوده است (ابن عساکر، ۳۵۱/۳؛ ابن کثیر، ۷/۹؛ یاقوت، *بلدان*، ۶۴۷/۲).

نخستین فعالیت بشر که از آن در مآخذ یادی شده است، به واقعهٔ «مَرْجِ راهِط» مربوط می‌شود: وی در این جنگ که مدعیان گوناگون اموی بر سر اشغال کرسی خلافت با یکدیگر در نبرد بودند، شرکت داشت و گفته‌اند که پرچمدار سپاه پدر خویش بود و هم در این نبرد یکی از سرکردگان سپاه مقابل را به قتل رساند (بلاذری، ۱۴۰/۵، ۱۶۶؛ طبری، ۵۳۹/۵)؛ چون پدرش در ۶۴ق مصر را نیز گشود (ابن اثیر، ۱۵۴/۴)، حکمرانی آن ناحیه را به فرزند دیگرش عبدالعزیز سپرد و بشر را نیز برای یاری او در مصر نهاد (نک: کندی، ۴۷؛ ذهبی، *تاریخ...*، ۴۲؛ نیز نک: بلاذری، ۱۶۷/۵).

وقتی سپاهیان عبدالله بن زبیر در عراق بر سپاهیان مختار بن ابی عبید ثقفی پیروز شدند، عبدالملک بن مروان در شام برای جنگ با سپاه

ابن زبیر با یاران خود رأی زد و بشر بن مروان او را به نبرد خواند (دینوری، ۳۱۰). چون در ۷۱ق عبدالملک بن مروان عراق را به تصرف خویش درآورد، برادر خود، بشر را بر کوفه گمارد و در خطبه‌ای به کوفیان گفت که به برادر خود توصیه کرده است تا با مطیعان نرم‌خویی کند و بر عصیانگران سخت گیرد (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۱۶۴/۶). اما کوفه در این زمان دستخوش آشوبها و کشاکشهای بسیار بود و به ویژه باید به فتنهٔ ازارقه (ه م) از خوارج اشاره کرد که تحرکات ایشان، ساکنان کوفه و بصره و دیگر شهرهای اطراف را بیمناک کرده بود. بشربن مروان به اطاعت از توصیهٔ خلیفه با مخالفان سخت‌گیر بود، چنانکه دستور داد یکی از ایشان را که به حاکم توصیهٔ رعایت جانبِ تقوا کرده بود، چندان تازیانه زدند که بر اثر آن درگذشت (نک: بلاذری، ۱۶۹/۵، به نقل از کلبی)؛ در مقابل، تا آنجا که می‌توانست به اطرافیان خویش بذل و بخشش می‌کرد (همو، ۱۶۹/۵ـ ۱۷۰؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله).

در طول مدت حکمرانی بشر بر کوفه، عبدالملک چندین بار از او خواست تا لشکری گردآورد و به یاری خالد بن عبدالله قَسْری که سرگرم نبرد با ازارقه بود، گسیل دارد (طبری، ۱۷۱/۶، ۱۷۳). در ۷۳ق، یا ۷۴ق عبدالملک چنین صلاح دید که ولایت بصره را نیز به برادر خویش سپارد (بلاذری، ۱۷۱/۵، ۱۷۸؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۵۵؛ طبری، ۱۹۴/۶). بشر، عمرو بن حُرَیث مخزومی را به جای خویش در کوفه گمارد و به سوی بصره به راه افتاد (بلاذری، طبری، همانجاها؛ ابن اعثم، ۳۱۴/۶). در بصره، نامهٔ عبدالملک رسید که فرمان می‌داد تا بشر مهلب بن ابی صُفْره را به سرکوب ازارقه گسیل کند. بشر نیز بدان کار پرداخت و عبدالرحمان بن مِخْنَف ــ از بزرگان کوفه ــ را نیز گفت تا به گردآوری سپاهی به همین منظور اقدام کند (طبری، ۱۹۶/۶). به روایت ابن اعثم، بشر چندان تمایلی به مهلب نداشت و در این خصوص با اشراف عراق همچون اسماء بن خارجهٔ فَزاری ــ که دختر او هند را به زنی گرفته بود (نک: بلاذری، ۱۷۳/۵ـ۱۷۴) ــ و عِکرِمة بن ربعی رأی زد و سرانجام، مهلب را از سپهسالاری جنگ با ازارقه عزل کرد. همین امر موجب دست‌اندازی بیشتر ازارقه تا نواحی اهواز شد، چنانکه بشر سرانجام به فرماندهی مهلب رضا داد (ابن اعثم، ۳۱۵/۶، ۳۱۸ـ۳۱۹).

حکمرانی بشر بر بصره، دیری نپایید و گویا دو یا ۴ ماه پس از ورود به شهر، بیماری او ــ که گویا از کوفه آغاز شده بود ــ شدت گرفت؛ مداوای او مؤثر نیفتاد و درگذشت و در بصره مدفون شد (بلاذری، ۱۷۹/۵ـ۱۸۰؛ طبری، ۱۹۳/۶؛ ابن عساکر، ۳۵۷/۳ـ ۳۵۸؛ ذهبی، سیر، ۱۴۶/۴؛ نیز نک: ابن اعثم، ۳۱۹/۶). گفته‌اند که عبدالملک بر مرگ او سخت محزون شد و شعرا را به مرثیه گویی واداشت (ابن کثیر، ۷/۹؛ ذهبی، همانجا).

به موجب روایتِ نه چندان مشهوری، بشر خواهان انضمام حکومت حجاز و یمن به قلمرو خود بود و عبدالملک نیز پذیرفت، اما بیماری و سپس مرگ به او امان نداد (همانجا). به گزارش ابن اعثم، مرگ بشر ابن مروان در روحیهٔ ازارقه، به رهبری قَطَری بن فُجائه، تأثیری بسزا بخشید و ایشان را در نبرد با عراقیان استوار کرد (۳۱۹/۶ـ۳۲۱).

بشر را به صفاتی همچون خوشرویی و گشاده‌دستی ستوده‌اند (مثلاً نک: بلاذری، ۱۶۷/۵؛ ذهبی، همان، ۱۴۵/۴) و گویا همین موضوع همراه شوقی که در کار جست و جو و جلب شاعران داشت، موجب شد که شاعران بر گرد او فراهم آیند، چندانکه بیشتر مطالب مآخذ، به معاشرت وی با شاعران و مدایح ایشان در حق او اختصاص دارد. مجالست بشر با شاعران و ظریفان که غالباً ایشان را در مجالس بزم و شادخواری خود به ندیمی و همراهی برمی‌گزید، با فضای آشفتهٔ عراق آن عهد، شگفتی برانگیز است و به نظر می‌رسد که خلیفه در دفع فتنه‌های گوناگون و به ویژه فتنهٔ ازارقه، ناچار بوده است که بر اشراف عراق تکیه کند، تا آنکه سرانجام، خشونت و سطوت حجاج عراق را برای امویان به آرامش درآورد. اما به هر حال، روابط بشر بن مروان، با شعرا و ظریفان، برای مؤلفان سده‌های نخست هجری دست‌مایهٔ نگارش تاریخ آمیخته بـه ادب بوده است، چنانکه در اخبار وی، کتابی خاص بـه ابوالحسن مدائنی (د ۲۲۵ق/۸۴۰م) منسوب شده است (نک: ابن ندیم، ۱۱۴) و به نظر می‌رسد غالب اخبار بلاذری، دربارهٔ بشر ــ که در مواردی صریحاً از مدائنی نقل شده است (مثلاً نک: ۱۷۸/۵ـ۱۷۹) ــ مأخوذ از این کتاب باشد.

برپایهٔ برخی گزارشها، بشر خود شعر نیز می‌سرود (نک: همو، ۱۷۱/۵ـ۱۷۲؛ صفدی، ۱۵۳/۱۰؛ نیز نک: ابن اعثم، ۳۱۵/۶)، اما از اشعار او در منابع موجود، جز یکی دو قطعه نقل نشده است. در میان گروه شاعرانی که از بخششهای بشر برخوردار می‌شدند و مدایح بسیار در حق او می‌سرودند، بزرگ‌ترین شاعران سدهٔ نخست هجری، همچون فرزدق و اخطل و جریر حضور دارند (نک: بلاذری، ۱۶۸/۵، ۱۷۹؛ ابن قتیبه، عیون...، ۳۴/۴). بخشهایی از مناقضات ادبی میان جریر و فرزدق، در حضور، و به تشویق بشر بوده است (ابوالفرج، ۳۷/۸). دیگر شاعران چون اعشیٰ ربیعه، اعشیٰ بنی شیبان، أیمن بن خُرَیم و ابن عَبدَل نیز با بشر روابط گرمی داشتند و در مدح او شعر می‌سرودند (نک: بلاذری، ۱۶۹/۵؛ ابن قتیبه، *الشعر...*، ۳۴۵ـ۳۴۶، عیون، ۶۶/۴؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۳۹/۱۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۸۳م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر والشعراء*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۲م؛ همو، *عیون الاخبار*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۰م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۶۱ـ ۸۰ق، به کوشش عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ کندی، محمد، *الولاة و القضاة*، به کوشش ر. گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*.

علی بهرامیان

بِشْرِبْنِ مُعْتَمِر، ابوسهل هلالی (د ۲۱۰ق/۸۲۵م)، متکلم، ادیب و بنیان‌گذار مکتب معتزلی بغداد. دربارهٔ زادگاه او روایتهای مختلفی هست ـ برخی او را اهل بغداد، و برخی دیگر اهل کوفه دانسته‌اند و روایتی، با شهرت کمتر، او را بصری معرفی می‌کند (ابوالقاسم بلخی، ۷۲؛ ابن ندیم، ۲۰۵). از اینکه گفته‌اند وی به کهن‌سالی رسید (همانجا)، می‌توان حدود تاریخ ولادت او را تخمین زد.

بشر آموزشهای کلامی را در بصره، خاستگاه و مرکز تعلیمات معتزلی آن دوره، نزد بشر بن سعید و ابوعثمان زعفرانی فرا گرفت که هر دو شاگرد واصل بن عطا (د۱۳۱ق/۷۴۹م)، نخستین متکلم معتزلی بودند (ملطی، ۴۲-۴۳). استاد برجستهٔ او معمر بن عباد سلمی بود (ابن مرتضیٰ، *طبقات*...، ۵۴).

اقامت بشر بن معتمر در بغداد زمینهٔ رواج کلام معتزلی و شکل‌گیری مکتب تازه‌ای را در آن شهر فراهم ساخت. وی در بغداد مجالس درس برپا کرد و تعلیمات خود را گسترش داد. در شمار شاگردان او از دو شخصیت کلامی یعنی ثُمامة بن اشرس (ه م) و ابوموسیٰ مردار (ه م) نام برده‌اند و ابوموسیٰ را عامل رواج اعتزال در بغداد شمرده‌اند (نک: ملطی، ۴۳؛ ابن ندیم، ۲۰۶؛ ابن مرتضیٰ، همان، ۷۱). بشر در بغداد مجالسی مناظره داشت. جاحظ یکی از مجالس او را یاد می‌کند که خود او، ابوالهذیل علاّف، ابوموسیٰ مردار، ثمامه و جماعتی دیگر در آن حضور داشته‌اند (*رسائل*، ۱۹۶/۲؛ نیز نک: سیدمرتضیٰ، ۱۸۶/۱). اما روابط بشر با ابوالهذیل، افزون بر اختلافات فکری، دوستانه نبود. سختانی از او در نکوهش ابوالهذیل نقل شده است (ابن ندیم، ۲۰۵؛ سید مرتضیٰ، همانجا).

بشر روابط نزدیکی با فضل بن یحییٰ برمکی (د ۱۹۳ق/۸۰۸م) دولتمرد مشهور دستگاه هارون‌الرشید (حک ۱۷۰-۱۹۳ق) داشت (جاحظ، *الحیوان*، ۹۰/۶-۹۱). وی یک‌چند به دستور هارون به اتهام رافضی بودن به زندان افتاد؛ اما وقتی سرودهٔ بلند او که در توضیح عقاید خود و تبری از رفض در زندان سروده بود، بر سر زبانها افتاد، هارون بنابر مصلحت به حبس او پایان داد (ملطی، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۲۶۵). سالها بعد وی را در شمار پیرامونیان مأمون می‌بینیم که در مرو حضور داشته است. قلقشندی نام او را در فهرست گواهانی که سند مجلس انتخاب امام رضا(ع) را به ولایت‌عهدی مأمون امضا کرده‌اند، آورده است (۳۹۱/۹-۳۹۳).

بشر بن معتمر در شعر و ادب دستی داشت (جاحظ، همان، ۴۰۵/۶). برخی از شعرها و قطعات ادبی او را جاحظ در آثار مختلف خود نقل کرده، و شرح داده است (نک: همان، ۲۳۹/۴، ۶۳/۶، ۲۸۳ بب، *البیان*...، ۶۳/۱-۶۵ بب). از جملهٔ شعرهای بازماندهٔ او دو قصیده است در بیان شگفتیهای آفرینش که جاحظ متن آنها را با توضیحاتی آورده است (*الحیوان*، ۲۸۳/۶ بب). بشر در این قصیده‌ها به زوایایی از زندگی حشرات و دیگر جانوران می‌پردازد و روایتها و حکمتهای نادری را بازگو می‌کند. نظم *کلیله و دمنه* را نیز ابن ندیم (ص ۳۶۴) به او نسبت می‌دهد (نیز نک: همو، ۱۸۴)، اما اکنون چیزی از آن در دست نیست.

شعرهای بشر از مضامین اعتقادی و انتقادی نیز خالی نبوده است (نک: همو، ۱۸۴-۱۸۵، ۲۰۵). وی در یکی از دو قصیدهٔ یاد شده از اباضیه و رافضه و حشویه سخن گفته است (جاحظ، همان، ۶۲/۶، ۲۹۷). افزون بر این، آنچه از اینگونه اشعار در دست است، تک بیتی نکوهش‌آمیزی است خطاب به هشام بن حکم (نک: ابن مرتضیٰ، *طبقات*، ۵۴) و نیز ابیاتی در نفی انتساب ضرار و حفص به معتزله به سبب قول به ماهیت و جبر (خیاط، ۱۳۳-۱۳۴).

غالب سروده‌های بشر در قالب مسمط یا مزدوج بوده است (ابن ندیم، ۱۸۴، ۲۰۵). مهارت او در این فن چندان بود که جاحظ می‌گوید که در سرودن مخمس و مزدوج کسی را تواناتر از بشر ندیده است (نک: ابن مرتضیٰ، همان، ۵۳-۵۴؛ نیز ابن ندیم، همانجا). برای کسی چون بشر که به ترویج آموزه‌های کلامی در میان عامهٔ مردم معتقد بود، اینگونه شعر می‌توانست قالبی مناسب به شمار آید، چنانکه ابن ندیم می‌گوید که او کتابهایی کلامی و فقهی را به نظم درآورده بود (همانجاها؛ نیز نک: قاضی عبدالجبار، همان، ۲۶۵، ۳۱۱؛ جاحظ، *البیان*، همانجاها).

آثار: از تألیفات بشر بجز پاره‌هایی از شعرها و گفتارهای ادبی او باقی نمانده است. ابن ندیم فهرستی از عناوین آثار او آورده است که بیشتر آنها ردیه‌هایی بر مخالفان آراء اوست. برخی از آنها بدین قرارند: *التوحید*، *حدوث الاشیاء*، *الحجة فی اثبات النبی (ص)*، *تأویل متشابه القرآن*، *العدل*، *التولد علی النظام*، *کتاب علی الاصم فی المخلوق*، *کتاب علیٰ ضرار فی المخلوق*، *الاستطاعة علیٰ هشام بن الحکم*، *کتاب علیٰ اصحاب القدر*، *کتاب فی المنزلة بین المنزلتین*، *الکفر و الایمان*، *الوعید علی المجبرة*، *کتاب فی الاطفال علی المجبرة*، *الرد علی الاصم فی الامامة*، *کتاب فی قتال علی و طلحة*، *اجتهاد الرأی*، *الرد علی الخوارج*، *الرد علی المرجئة*، *الرد علیٰ ابی الهذیل* و *الرد علیٰ اصحاب ابی حنیفة* (ابن ندیم، ۱۸۴-۱۸۵، ۲۰۵؛ نیز نک: ذهبی، ۲۰۳/۱۰).

آراء و عقاید: آنچه دربارهٔ آراء بشر بن معتمر در منابع آمده است و نیز عناوین آثار بشر، تعلق خاطر ویژهٔ او را به مباحث گوناگونی که در زمینهٔ اصل معتزلی عدل مطرح بوده است، نشان می‌دهد. برخی از آراء خاص بشر در میان غالب معتزله نیز غریب شمرده می‌شده‌است. با وجود این، بسیاری از مختصات کلام معتزلی بغداد را می‌توان در دیدگاههای او جست و جو کرد.

بشر در تحلیل دامنهٔ فعل انسانی نظریه‌ای را بر پایهٔ مفهوم «تولد» طرح کرد. این مفهوم که کاربرد اولیهٔ آن به متکلم معاصر او ابوالهذیل باز می‌گردد، حاصل تأمل دربارهٔ آثار خارجی افعال انسان و دامنهٔ فاعلیت اوست. اساس این تفکیک به دلیل پیچیدگی نسبت میان فعل انسان و قدرت مطلق الٰهی همواره نزد متکلمان اهل سنت و معتزله اهمیت داشته است. بر این مبنا، هر آنچه بیرون از قلمرو وجود انسان و جوارح او روی می‌دهد، مانند به حرکت درآمدن چیزی بر اثر نیرو و فشار دست کسی، در حکم اثر و زاییدهٔ فعل (= تولّد) اوست، نه عین فعل

او. بشر بن معتمر و بسیاری از معتزلهٔ پس از او معتقد بوده‌اند که آثار تولد یافته از فعل مستقیم شخص را نیز باید فعل او به شمار آورد. اما ویژگی بشر در این خصوص تأکید او بر این بود که هر پدیده و عرضی که از فعل انسان ناشی می‌شود، فعل اوست و میان اعراض، از این حیث که بتوانند فعل انسان محسوب شوند، تفاوتی نیست. همهٔ کیفیتهای محسوس حتیٰ حصول ادراک در شخص دیگر آنگاه که ناشی از فعل انسان باشند، باید از آنِ خود او دانسته شوند. خداوند قدرت بر ایجاد همهٔ این امور را بجز مرگ و حیات، به آدمی بخشیده است (خیاط، ۶۳؛ اشعری، ۳۷۷-۳۷۸، ۴۰۱-۴۰۲، ۴۱۳، ۵۶۶؛ نسفی، ۶۳۰/۲، ۶۸۰؛ بغدادی، *الفرق*...، ۱۵۷).

این دیدگاه، گذشته از آنکه با بنیان عقیدهٔ اهل سنت در خالقیت مطلق خداوند تعارض داشت، در میان معتزله نیز نسبت به نظریهٔ معتدل‌تر ابوالهذیل که در میان افعال متولد قائل به تفکیک بود و گونه‌هایی از افعال تولد یافته را از حوزهٔ فاعلیت انسان بیرون می‌دانست، دیدگاهی افراطی به شمار می‌رفت (نک: قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۱۲/۹؛ اسفراینی، ۷۴-۷۵؛ نیز نک: هـ د، ابوالهذیل علاف).

شهرستانی (۶۴/۱) به تأثیر آراء فلاسفهٔ طبیعی بر این رأی بشر اشاره کرده است، اما در این زمینه می‌توان سهم بیشتر را برای استاد او معمربن عباد قائل شد. معمر در خصوص افعال انسانی البته دیدگاه متفاوتی داشت، اما این اندیشهٔ او که وجود و تبدل اعراض را از دایرهٔ فاعلیت خداوند بیرون می‌نهاد و به طبع اجسام نسبت می‌داد، زمینه‌ای برای تضمین فاعلیت انسان در جهان طبیعت فراهم می‌ساخت.

با اینهمه، بشر بر خلاف معمر و نظام همین اعراض را آنگاه که بیرون از چارچوب انسانی تولد روی دهند، به فاعلیت مستقیم خداوند بازگردانده است (خیاط، ۶۳، ۱۷۰-۱۷۱). بدین‌گونه، توجه او بیشتر معطوف به انسان و قدرت مداوم او بر کنش در جهان بوده است و نه‌چگونگی کنشهای طبیعی. از دیدگاه او انسان ترکیب روح و پیکر جسمانی است و حیات با مجموع این دو حاصل می‌شود (در این‌باره، نک: اشعری، ۳۲۹؛ ابویعلیٰ، ۹۶؛ مقدسی، ۱۲۱/۲؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۳۱۰/۱۱). «استطاعت» انسان بر فعل، چیزی جز سلامت و کارآیی اعضا و دوری از آفات نیست. به نظر او استطاعت پیش از فعل وجود دارد (اشعری، ۲۲۹؛ نسفی، ۵۴۳/۲؛ شهرستانی، همانجا؛ نیز درباره رأی بشر در خصوص وضع فاعل در آغاز و انجام فعل و ارتباط آن با نظر او دربارهٔ حرکت و سکون، نک: همانجا؛ اشعری، ۲۲۳، ۳۵۵).

بشر بر مبنای مفهومی که از استطاعت و فعل انسانی داشت، در موضوع کلی «خلق» یا «تکوین» نیز بر این عقیده بود که خلق غیر از مخلوق است و بر آن تقدم زمانی دارد (اشعری، ۳۶۴، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۴۱؛ نسفی، ۸۰/۱، ۳۰۶-۳۰۷، ۳۵۰). بر پایهٔ گزارشی از اشعری، وی به همین گونه علت را نیز پیش از معلول، و نه همراه آن می‌دانست (ص ۳۸۹؛ دربارهٔ نتیجه‌ای که بشر در مسألهٔ ولایت و عداوت خدا نسبت به بندگان می‌گرفت، نک: خیاط، ۶۲-۶۳؛ اشعری، ۲۶۵، ۳۸۹؛ بغدادی، همانجا). با اینهمه، وی همچون برخی از معتزلیان دیگر نمی‌توانست ارادهٔ انسان را علت موجبهٔ فعل تلقی کند (نک: اشعری، ۴۱۵).

اشعری می‌گوید که به اعتقاد بشر خلق الٰهی همان ارادهٔ خداوند است بر چیزی (ص ۳۶۴). این حکم را باید بر بخشی از دیدگاه خاص بشر دربارهٔ ارادهٔ الٰهی اطلاق کرد. وی در عین حال که اراده را عین ذات خدا نمی‌شمرد، آن را برخلاف عموم معتزله به صفت فعل فرو نمی‌کاست. از دیدگاه او ارادهٔ خدا بر دو گونه است: ارادهٔ ذاتی (ازلی) و ارادهٔ فعلی (زمانی). خداوند بجز ارادهٔ فعلی که دیگر معتزله به آن معتقد بوده‌اند، اراده‌ای ازلی نیز دارد که بر همهٔ افعال او، یعنی هر آنچه در جهان تکوین روی می‌دهد، تعلق گرفته است. اما این اراده در مورد افعال انسانها تنها شامل افعال نیک آنهاست. خداوند حکیم می‌بایست آنچه را در علم ازلی خویش صلاح و خیر دانسته است، اراده کرده باشد (قاضی‌عبدالجبار، *المغنی*، ۶(۲)/۳؛ اشعری، ۱۲۴، ۱۹۰، ۵۰۹، ۵۱۳).

اراده‌ای که بشر آن را صفت فعل خدا می‌شمارد، یعنی آنچه به فعل خود او در احداث مخلوقات تعلق می‌گیرد، خلق اوست. بشر معتقد بود که این اراده، همچنان که دربارهٔ مبنای کلی او در مقولهٔ سببیت گفته شد، قبل از خلق است، نه همراه آن. اما در قلمرو اعمال انسانی، ارادهٔ فعلی خداوند همان «امر» اوست به انسان برای اختیار کردن عمل نیک (قاضی عبدالجبار، همانجا؛ شهرستانی، ۶۴/۱-۶۵؛ قس: بغدادی، همان، ۱۵۶؛ دربارهٔ بیان دیگری از این رأی، نک: ابن حزم، ۸۲/۳).

آراء ویژهٔ بشر دربارهٔ «لطف» و «اصلح» اگرچه در برخی موارد با مخالفت همفکران او مواجه شد، در کلام معتزلی بغداد تأثیری بسزا نهاد. وی در زمینهٔ قدرت خداوند دیدگاهی متمایل به عقاید اهل سنت داشت (برای نمونه دربارهٔ قول تناقض‌آمیز او در مورد قدرت بر تعذیب اطفال، نک: خیاط، ۶۵؛ شهرستانی، ۶۴/۱؛ اشعری، ۲۰۱، ۵۵۶؛ بغدادی، همان، ۱۵۸). در نظر او قدرت خداوند بر خیر و صلاح نهایتی ندارد که بتوان آن را به آنچه او روا داشته است، محدود دانست. وی برخلاف دیگر معتزله معتقد بود که خداوند لطفی دارد که اگر آن را به کفار ارزانی داشته بود، آنها از روی رغبت ایمان می‌آوردند و شایستگی ثواب دیگر مؤمنان را می‌یافتند، اما او چنین نکرده است (خیاط، ۶۴-۶۵؛ اشعری، ۲۴۶، ۵۷۳؛ مانکدیم، ۵۲۰؛ ابن حزم، ۳۸۵/۲، ۲۰۱/۳؛ نیز نک: باقلانی، ۲۵۳-۲۵۴). خیاط که چنین روایتی از قول بشر را در پاسخ حملات ابن‌راوندی می‌آورد، اذعان می‌کند که معتزله آن را برنتافتند و با او مناظره کردند، تا آنکه او پیش از مرگ از این‌قول توبه کرد (خیاط، ۶۵؛ ابوالقاسم بلخی، ۷۲). اما این بازگشت در صورتی می‌توانست بنیادین باشد که آراء دیگر او را نیز که با مبنای این قول هماهنگی دارند، در بر می‌گرفت. لطف به گونه‌ای که او تصور می‌کرد، می‌تواند انسان را در وضعی قرار دهد که به اختیار خویش به عملی روی بیاورد، یا از آن روی بگرداند. در نظر او اگر خداوند انگیزهٔ قاطع خیر را در وجود انسان ایجاد کند، به او لطفی روا داشته است، بی‌آنکه میدان گستردهٔ فاعلیت او را تنگ کرده باشد، یا از ارزش عمل او کاسته باشد، اما می‌بینیم که دست کم کافران از چنین لطفی برخوردار نبوده‌اند. قاضی عبدالجبار به

بشر و پیروانش عنوان «اصحاب اللطف» می‌دهد، از این رو که وی مقدورات خداوند را در باب لطف نامحدود شمرده است، هرچند به همین دلیل وجوب لطف را نفی کرده است (*المغنی*، ۱۳/۲۰۰).

تأکید بر قدرت مطلق الٰهی و بازگرداندن مفهوم لطف به جود خدا به جای عدل او، ویژگیهایی از تفکر بشر بود که پس از او در آراء معتزلهٔ بغداد به گونه‌ای باقی ماند (نک: مکدرموت، 82-79). بشر بر همین مبنا دربارهٔ اصلح نیز برخلاف اغلب معتزله معتقد بود که بر خداوند واجب نیست مطابق با بهترین مصلحت بندگانش عمل کند، بلکه این کار محال است، زیرا مصالحی که او قادر است برای بندگان تأمین کند، حدی ندارد. آنچه بر اوست، بیش از این نیست که در زمینهٔ دین‌داری بندگان به صلاح آنان رفتار کند و آنچه مانع ادای تکلیف است، از میان بردارد (اشعری، ۲۴۶، ۵۷۴؛ ابن حزم، ۳/۲۰۱؛ برای تعبیری دیگر از این رأی، نک: نسفی، ۲/۷۲۳-۷۲۴).

انسان مقدم بر وحی از راه نظر و استدلال به معرفت خدا دست می‌یابد. بدین ترتیب که پس از شناخت خود و جهان حادث، معرفت خدا از راه نظر ضرورتاً برای او حاصل می‌شود. این معرفت او را در مرحلهٔ سوم مکلف می‌سازد که اوامر شارع را بشناسد. بنابراین، خداوند با استطاعت بخشیدن به انسان و فرستادن پیامبران، شرایط عمل به تکلیف را کامل کرده، و مصلحت انسان را از این راه فراهم ساخته است (نک: بغدادی، *اصول*...، ۲۵۸، *الفرق*، ۱۳۰؛ شهرستانی، همانجا). اشعری این قول را نیز دربارهٔ اصلح به وی نسبت می‌دهد که اگر خداوند حتیٰ علم داشته باشد که کافری یا فاسقی در آینده ایمان خواهد آورد، یا توبه خواهد کرد، بر او واجب نیست که مرگ آن شخص را به تأخیر بیندازد (اشعری، ۲۵۰).

در موضوع وعید، بشر تقابل سختی با عقیدهٔ مرجئه داشت که خود ردیه‌ای بر آنان نوشته بود (نک: فهرست آثار). وی بر این رأی بود که پذیرش توبه از کفر و فسق مشروط به عدم بازگشت به وضع پیشین است. اگر کسی پس از توبه به گناه بازگردد، برای همهٔ معاصی پیش از توبهٔ خود نیز مستحق کیفر خواهد بود (خیاط، ۶۳-۶۴؛ شهرستانی، ۱/۶۵؛ بغدادی، همان، ۱۵۷- ۱۵۸). این رأی خاص بشر که به مفهوم «مُوافات» نزد برخی فرق خوارج نزدیک است، بر این دیدگاه کلی او استوار بود که توبه اثری ذاتی در محو گناه ندارد، همچنان که پیروان بغدادی او رفع عقاب را تفضل خدا به توبه‌کنندگان می‌دانستند (برای تفصیل، نک: مانکدیم، ۷۹۸؛ اشعری، ۱۰۰؛ شهرستانی، ۱/۱۳۱، ۱۳۳-).

دیدگاههای بشر در باب امامت نیز در جهت‌گیری مکتب بغداد تأثیر فراوانی داشت. وی بر مذهب زیدی بود و به باورهای بنیادی این مذهب در زمینهٔ امامت، یعنی افضل شمردن امام علی (ع) و تفکیک مقولهٔ افضلیت از حق خلافت اعتقاد داشت (ابن مرتضی، *المنیة*...، ۲۱). ویژگی کار او در این میان، به کار بستن شیوهٔ موازنه در تعیین مراتب صحابه بود که پس از او گسترش بیشتری یافت. ابن ابی الحدید وی را در قول به تفضیل، پیشگام معتزلهٔ بغداد و برخی از بصریان به شمار آورده است (۳/۲۸۸-۲۸۹؛ نیز نک: فان اس، III/129-130).

به عقیدهٔ بشر آن کس که بر نصب او به خلافت اجماعی حاصل شده است، اگر از صفت عدالت و دانایی به کتاب و سنت برخوردار باشد، می‌تواند در عین آنکه افضل امت نیست، رهبری آنان را به دست گیرد، همچنان که در مورد ابوبکر بدین گونه بود (ابن ابی الحدید، ۱/۷؛ جعفر بن حرب، ۵۱-۵۲، ۵۶-۵۷). ابن ابی الحدید به نقل از اسکافی، عقیدهٔ بشر و پیروان او را دربارهٔ ترتیب برتری صحابه ذکر کرده است (۱۱/۱۱۹-۱۲۰).

وی مانند زیدیان و برخی از معتزله، عثمان را به سبب رفتار او در ۶ سال اخیر خلافتش از صلاحیت خلافت ساقط می‌شمرد و از او تبری می‌جست. اما به حقانیت امام علی (ع) تا پایان خلافت و به ویژه در ماجرای حکمیت باور داشت و گناه را از حَکمین می‌دانست. داوری او دربارهٔ طلحه و زبیر و خوارج این بود که آنان مرتکب بغی شدند و جنگ با ایشان واجب بود (جعفر بن حرب، ۵۷-۵۸؛ نوبختی، ۱۲-۱۴؛ سعد بن عبدالله، ۱۱؛ بغدادی، *اصول*، ۲۹۲).

بشر در برخی از مسائل کلامی و فقهی دیگر نیز آرائی داشته است (نک: اشعری، ۳۲۹، ۳۴۵، ۳۶۰، ۳۹۱-۳۹۲، ۵۶۸؛ خیاط، ۸۲؛ نسفی، ۲/۵۴۷، ۶۴۴-۶۴۵؛ مقدسی، ۱/۱۸۸؛ ابویعلی، ۱۲۵).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *المنیة و الامل*، به کوشش محمدجواد مشکور، دمشق، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالقاسم بلخی، «باب ذکرالمعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابویعلی، محمد، *المعتمد فی اصول الدین*، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، ۱۹۸۶م؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ باقلانی، محمد، *التمهید*، به کوشش مکارتی، بیروت، ۱۹۵۷م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول‌الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ جاحظ، *البیان و التبیین*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۶۲-۱۳۸۶ق/۱۹۴۳-۱۹۶۶م؛ همو، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ جعفر بن حرب، *مسائل الامامة*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات والفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سیدمرتضی، علی، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ همو، *المغنی*، به کوشش طه حسین و دیگران، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۵ق؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مانکدیم، احمد، [تعلیق] *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبة وهبة؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م؛ ملطی، محمد، *التنبیه و الرد علی*

اهل‌الاهواء و البدع، بـه کوشش محمد زاهـد کوثری، قاهـره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ نسفی، میمون، تبصرةالادلة، به کوشش کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۰م؛ نوبختی، حسن، فرق‌الشیعة، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نیز:

McDermott, M. J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beirut, 1986; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1992.

محمدجواد انواری

بِشْرِبْنِ وَلید (د ح ۱۲۷ق/۷۴۵م)، یکی از امرا و فرماندهان دورهٔ امویان. وی مانند برخی دیگر از فرزندان پرشمار پدرش، ولید بن عبدالملک ششمین خلیفهٔ اموی (حک ۸۶-۹۶ق/۷۰۵-۷۱۵م) کنیززاده بود (زبیری، ۱۶۵؛ بلاذری، ۸/ ۶۶؛ ابن عساکر، ۱۳۲/۱۰) و در مآخذ موجود از شهرت چندانی برخوردار نیست؛ چنان که از تاریخ تولد و مرگ او نیز سخنی به میان نیامده است. از یک جملهٔ ولیدبن عبدالملک می‌توان دریافت که بشر در عهد او، دست کم مدتی بر شهر قِنَّسرین امارت داشته است (نک: بلاذری، ۷۱/۸؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله).

وی در رجب ۹۴/آوریل ۷۱۳ با سپاهی از شامیان به مصر درآمد تا به یاری مردم آنجا، از طریق دریا به سرزمینهای روم حمله کند، اما به سبب شرایط نامناسب موفق نشد (ابن عساکر، ۱۳۳/۱۰). در ۹۵ق امارت حج با او بود (خلیفه، ۴۱۸/۱؛ ابن حبیب، ۲۶؛ طبری، ۴۹۳/۶). همچنین بشر از جانب ولید بن عبدالملک به فرماندهی سپاهی برای نبرد با رومیان منصوب شد که این لشکرکشی بر اثر مرگ خلیفه متوقف ماند (خلیفه، ۴۲۱/۱؛ ابن عساکر، ۱۳۲/۱۰-۱۳۳).

بشر در توطئهٔ برخی اعضای دودمان اموی برای خلع ولیدبن یزیدبن عبدالملک ــ که به فسق و فجور شهره بود (نک: بلاذری، ۱۶۷/۹ بب) ــ شرکت، و یا دست کم از آن آگاهی داشت، چنان‌که به صراحت موضوع خلع خلیفه و بیعت با یزیدبن ولید را با برادر بزرگ‌ترش عباس در میان نهاد، اما با مخالفت و پاسخ درشت وی روبه‌رو شد (بلاذری، ۱۷۱/۹؛ طبری، ۲۳۹/۷؛ ابوالفرج، ۱۳۷/۶). وی پس از کشته شدن ولید بن یزید (۱۲۶ق/۷۴۴م)، در ابیاتی قتل او را نکوهش کرد (ابن‌عساکر، ۱۳۳/۱۰؛ صفدی، ۱۵۷/۱۰).

در دورهٔ کوتاه خلافت یزید بن ولید، حکومت قنسرین با بشر بود (طبری، ۳۰۰/۷)، اما چون برخی از اعضای دودمان اموی در شهرهای گوناگون شام با یزید بنای ناسازگاری نهادند، بشر نیز با ایشان هم‌داستان شد (یعقوبی، ۳۳۵/۲). سرانجام، وقتی ابراهیم بن ولید بن عبدالملک به خلافت نشست (ذیحجهٔ ۱۲۶)، مروان بن محمد بن حَکَم به خون‌خواهی ولید بن یزید و در واقع به انگیزهٔ دست‌یابی به خلافت، علم مخالفت برافراشت. آنگاه بشر بن ولید و برادرش مسرور از سوی ابراهیم مأمور مقابله با او شدند، اما آن دو در قنسرین یا حلب شکست خوردند و به اسارت درآمدند (خلیفه، ۵۶۴/۲-۵۶۵؛ بلاذری، ۱۹۹/۹، ۲۲۱؛ یعقوبی، ۳۳۷/۲). بنابر روایتی دیگر، پس از آنکه مردم شام با مروان بیعت کردند، وی بشر بن ولید را با برادرش به زندان افکند (طبری، همانجا؛ ابن عدیم، ۲۸۸۸/۶-۲۸۸۹). گفته شده است که بشر و برادرش به قتل رسیدند (نک: *الیواقیت ...*، ۴۲)، ولی در دیگر روایات به قتل آن دو اشاره‌ای نشده است (مثلاً نک: ابن حبیب، ۳۲؛ ابن عبدربه، ۴۶۶/۴-۴۶۷).

در پاره‌ای مآخذ، بشر را عالم بنی مروان (یا بنی ولید) خوانده‌اند (ابن قتیبه، ۳۵۹؛ ابن عساکر، ۱۳۱/۱۰).

مآخذ: ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقدالفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیةالطلب*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش محمداحمد دهمان، دمشق، المجمع العلمی العربی؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۲۸۵ق؛ بلاذری، احمد، جمل من *انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷-۱۹۶۸م؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ *الیواقیت و الضرب فی تاریخ حلب*، منسوب به ابوالفدا، به کوشش محمد کمال و فالح بکور، حلب، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م.

رضا ناظمیان

بِشْرِ حافی، ابونصر بشر بن حارث بن عبدالرحمان (۱۵۰ یا ۱۵۲-۲۲۷ق/۷۶۷ یا ۷۶۹-۸۴۲م)، زاهد و صوفی مشهور.

زادگاه بشر یکی از روستاهای مرو بود. او از خراسان به بغداد رفت و در آنجا ساکن شد و بنابر بیشتر روایات در همان‌جا نیز وفات یافت (ابن سعد، ۳۴۲/۷؛ سلمی، *طبقات...*، ۳۳، ۳۴؛ ذهبی، *العبر*، ۳۱۳/۱؛ خواجه عبدالله، ۸۵). به گزارش منابع، جد پنجم او بعبور، یعفور، بعنبور یا غیور نام داشت و پس از آنکه به دست امام علی(ع) اسلام آورد، عبدالله نام گرفت (خطیب، ۲۷۸/۱۰-۲۷۹؛ ابن عساکر، ۱۷۹/۱۰؛ ابن خلکان، ۲۷۴/۱؛ ابن کثیر، ۳۱۰/۱۰). نام نخست این شخص احتمالاً صورت تغییر یافته‌ای از بغپور فارسی (معرب آن: فغفور) است که در ترکستان و خراسان، شاهزادگان و بزرگ‌زادگان را با آن می‌خواندند و این مطلب با اشارهٔ برخی منابع به بزرگ‌زادگی بشر تأیید می‌شود (ابن خلکان، ۲۷۵/۱؛ ابن تغری بردی، ۲۴۹/۲).

دربارهٔ روزگار جوانی بشر و سپس روی آوردنش به زهد و تصوف، روایتهای گوناگونی وجود دارد. یکی آنکه بشر مردی درستکار بود و در طلب حدیث از خراسان به بغداد و شهرهای دیگر سفر کرد، از محدثان بسیار حدیث شنید و سرانجام، در بغداد ساکن شد؛ اما ظاهراً به یکباره ضبط و نقل حدیث را به یک سو نهاد، کتابهای حدیث خود را به خاک سپرد، از مردم کناره گرفت و به زهد و عبادت روی آورد (ابن سعد، همانجا؛ ابن قتیبه، ۵۲۵؛ ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۳۵۶؛ خطیب، ۶۷/۷). روایت دیگر آنکه وی مردی اهل لهو و می‌خواره و گاه راهزن و عیار تصویر شده است که گروهی را نیز به همراه خود داشت. براساس این روایتها، روزی در راه کاغذ پاره‌ای یافت که بر آن «بسم‌الله الرحمٰن الرحیم» نوشته شده بود؛ پس آن را برگرفت، معطر ساخت و در جایی

نهاد؛ آنگاه در عالم رؤیا شنید که خداوند به سبب حفظ حرمت نام الله، او را در دنیا و آخرت بزرگ خواهد داشت (در برخی روایتها شخص دیگری این خواب را دربارهٔ بشر دیده، و برای او نقل کرده است). این ندای غیبی باعث توبهٔ او از کارهای پیشین و روی آوردنش به زهد و عبادت شد (ابونعیم، ۳۳۶/۸؛ هجویری، ۱۳۱؛ ابن جوزی، ۳۲۵/۲؛ قشیری، ۱۱؛ نیز نک: *پند پیران*، ۶۵-۶۶؛ *منتخب...*، ۴۸-۴۹).

نکتهٔ قابل توجه آن است که مؤلفان همعصر بشر، همچون ابن سعد و ابن قتیبه، تنها روایت طلب حدیث را دربارهٔ وی نقل کرده‌اند و بیشتر منابعی که داستان توبهٔ او را آورده‌اند، دربارهٔ جست و جوی او برای شنیدن احادیث و سپس عزلت گزیدنش سکوت کرده، و به نقل احادیثی از قول او اکتفا کرده‌اند. بیشتر این منابع از کتابهای صوفیه‌اند که در زمانها ی مختلفی نوشته شده‌اند. از این‌رو، چنین به نظر می‌رسد که حکایت می‌خوارگی، عیاری و سپس توبهٔ او از اواخر سدهٔ ۴ و یا اوایل سدهٔ ۵ق وارد منابع شده است.

سومین روایت که تنها ابونصر سراج در کتاب *اللمع* (ص ۱۹۵) آورده است، اینکه بشر در ابتدا به نخ‌ریسی اشتغال داشت، اما در نتیجهٔ تذکری که ابواسحاق مَغازِلی به او داد، نخ‌ریسی را رها کرد و طریق زهد و عبادت در پیش گرفت. باز بنابر روایت چهارمی که در منابع نسبتاً متأخر شیعی آمده است، بشر مردی می‌خواره و عیاش بود، ولی با شنیدن سخنی که امام موسیٰ کاظم(ع) دربارهٔ او گفت و او را به سبب طرز رفتارش حُر دانست، نه عبد، متنبه شد و توبه کرد (علامهٔ حلی، ۱۹۰؛ شوشتری، ۱۲/۲؛ معصوم‌علیشاه، ۱۸۴/۲-۱۸۵؛ خوانساری، ۱۳۰/۲). اگرچه این حکایت در منابع کهن نیامده، و درستی آن محل تردید است، اما در منابع دیگر اشاراتی هست که بر دوستی بشر با خاندان پیامبر(ص) دلالت دارد (برای نمونه، نک: قشیری، ۱۲؛ میبدی، ۵۰۱/۸؛ عطار، ۱۳۳-۱۳۴).

لقب «حافی» به معنای پا برهنه است، و پا برهنگی او به موجب برخی روایتها برای رعایت ادب نسبت به بساط حق (زمین) بوده است (هجویری، همانجا؛ *پند پیران*، ۶۶-۶۷؛ عطار، ۱۲۹). در روایتی دیگر آمده است که او روزی در حالی که یک کفش به پا داشت، برای گرفتن بندی برای کفش دیگرش نزد کفشدوزی آمد و چون کفشدوز با دیدن او در آن حال، به سرزنش او پرداخت، وی کفش دیگر را نیز از پای درآورد و از آن پس با پای برهنه راه رفت (ابن خلکان، ۲۷۵/۱). بنابر بعضی از روایتهای دیگر، چون بشر پس از شنیدن کلام امام موسیٰ کاظم (ع) با پای برهنه به دنبال او دوید تا نزدش توبه کند، حافی نامیده شد (علامهٔ حلی، شوشتری، معصوم‌علیشاه، خوانساری، همانجاها).

بشر ۳ خواهر داشت که هر ۳ از زنان دین‌دار و صالح بودند و چنین به نظر می‌رسد که وی سخت به آنان دلبسته بود و گفته‌اند که زهد را از یکی از خواهران خود فرا گرفته بود (سلمی، *ذکر...*، ۸۸؛ ابونعیم، ۳۴۶/۸؛ *پند پیران*، ۱۲۷؛ میبدی، ۴۱۷/۲؛ عطار، ۱۳۶؛ ابن خلکان، ۲۷۶/۱-۲۷۷). ظاهراً بشر هرگز ازدواج نکرد و از این‌رو، گاهی بر او اعتراض می‌شد که در اجرای سنت پیامبر(ص) کوتاهی کرده است، اما او زیرکانه پاسخ می‌داد که تا به ادای فرایض مشغول است، به سنت نمی‌پردازد (خطیب، ۷۳/۷؛ سهروردی، عمر، ۱۶۵؛ عزالدین، ۲۵۵). با اینهمه، در برخی از منابع شیعی شیخ ابونصر عبدالکریم بن محمد هارونی دیباجی، معروف به «سبط بشر حافی» را که از علمای امامیه بوده است، از نسل او دانسته‌اند (خوانساری، ۱۳۴/۲؛ معصوم‌علیشاه، ۱۸۷/۲).

بشر به اصول و فروع دین عالم بود و احادیث بسیار می‌دانست (نک: خطیب، ۶۷/۷؛ هجویری، همانجا؛ عطار، ۱۲۸). در گزارشی سیمای او با موی انبوه و ریش بلند وصف شده است (نک: خطیب، ۷۰/۷). وی از نزدیکان سَریِّ سَقَطی، احمد بن عاصم انطاکی و فتح موصلی بود و با فُضَیل عِیاض، ابوسعید خرّاز و ابوحمزهٔ بغدادی نیز مصاحبت داشت. محمد و احمد، فرزندان ابوالوَرد نیز صحبت او را درک کرده، طریق آنها در ورع نزدیک به طریقهٔ بشر بوده است (سلمی، *طبقات*، ۱۲۷، ۲۲۳، ۲۴۶، ۲۹۴؛ خواجه‌عبدالله، ۶۸، ۷۱، ۸۱، جم ؛ خواجه محمد، ۴۳؛ جامی، ۴۴، ۷۰، ۷۲، ۱۲۹). او معروف کَرخی را نیز دیده بود و زمانی تقاضای عقدبرادری با معروف داشت، اما آن را مشروط به عدم شهرت به این عقد و عدم زیارت و ملاقات کرده بود (ابوطالب، ۴۸۶/۲). بشر همچنین با احمد بن حنبل معاصر بود و احمد در وصف و بزرگداشت او بسیار سخن گفته است. احمد بن وهب زَیّات نیز از یاران او به شمار می‌رفت (خواجه عبدالله، ۷۱-۷۲، ۱۱۸). برخی گفته‌اند که او مرید علی بن خَشْرَم بوده است و برخی دیگر او را شاگرد فضیل عیاض دانسته‌اند (عطار، همانجا؛ شیمل، 38-37). با آنکه علی بن خشرم را در برخی منابع دایی او معرفی کرده‌اند (سلمی، همان، ۳۳؛ خواجه عبدالله، ۷۱؛ عطار، همانجا)، اما از مقایسهٔ سلسله نسب بشر حافی و علی بن خشرم می‌توان دریافت که این دو عموزاده بوده‌اند (نک: خطیب، ۲۷۸/۱۰-۲۷۹؛ ابن عساکر، ۱۷۹/۱۰).

بشر از ملاقات با خلفا و دولتمردان سخت حذر می‌کرد. گفته‌اند که وقتی شنید یکی از خلفا می‌خواهد او را ملاقات کند، گفت: اگر خلیفه مرا پس از این یاد کند، دیگر در این شهر نباشم (باخرزی، ۱۱۶/۲؛ سهروردی، عبدالقاهر، ۱۰۹). او در ورع و زهد به آن درجه رسیده بود که گفته‌اند: هرگاه به خوردن طعامی حرام یا شبهه ناک دعوت می‌شد، دستش در آن کار، او را اطاعت نمی‌کرد (سراج، ۴۵؛ میبدی، همانجا؛ نیز نک: ابن عماد، ۶۰/۱، ۶۱). او در موعظه‌هایش بر لزوم کسب حلال بسیار تأکید می‌کرد. وقتی از او پرسیدند: تو از کجا می‌خوری؟ گفت: از همان‌جا که شما می‌خورید، اما آن کس که می‌خورد و می‌گرید، با آن کس که می‌خورد و می‌خندد، یکی نیست (ابوطالب، ۳۵/۲).

بشر حافی از صوفیان عزلت گزین بود و مصاحبت خلق را چندان خوش نمی‌داشت (ابن سعد، ۳۴۲/۷؛ ابن قتیبه، ۵۲۵؛ ابوطالب، ۵۱۱/۱؛ ابونعیم، ۳۴۰/۸، ۳۴۳؛ غزالی، *احیاء...*، ۱۹۲/۲؛ سهروردی، عمر، ۴۲۸). از همین‌روی بود که وی با آنکه حدیث بسیار می‌دانست و از

کسانی همچون وَکیع، عیسی بن یونس، فضیل عیاض، حَمّاد بن زید، شریک بن عبدالله، عبدالله بن مبارک و هُشَیْم حدیث شنیده بود، اما چون نفس خود را مشتاق اشتغال به حدیث و نقل آن می‌دید، از این کار به کلی کناره گرفت و حتیٰ کتابهای خویش را نیز دفن کرد. چند حدیثی که از قول او نقل شده است، همگی در ضمن گفت و گو بوده است، نه به قصد نقل حدیث (ابن سعد، همانجا؛ خطیب، ۶۷/۶؛ ابن جوزی، ۳۳۴/۲؛ سمعانی، ۱۵۸/۲ـ۱۵۹؛ مزی، ۱۰۰/۴ـ۱۰۲).

ابن عربی بشر را از اقطاب مقام قلب یا مراقبه و صاحب دین خالص به شمار می‌آورد، زیرا در کارها به قلب خویش مراجعه، و به فتوای آن عمل می‌کرد و بر آن بود که قلب جایگاه سرّالله است (نک: ۷۹/۴). بشر پارسایان را سفارش به سفر می‌کرد و آن را وسیلهٔ پاکیزگی و صفا می‌دانست و می‌گفت که آب تا جاری است، پاکیزه است و چون راکد بماند، متغیر گردد (غزالی، همان، ۲۱۳/۲؛ سهروردی، عمر، ۱۲۵).

از دیدگاه او درویشان ۳ گروهند: گروه اول، درویشانی که نخواهند و اگر بدهند نستانند، و این گروه با روحانیان در علیین باشند؛ گروه دوم، درویشانی که نخواهند و اگر بدهند بستانند، و این گروه در جنات فردوس با مقربان باشند؛ و گروه سوم، درویشانی که در حال فاقه بخواهند، و آنان با صادقان از اصحاب یمین باشند (ابوطالب، ۴۰۴/۲؛ غزالی، همان، ۱۸۴/۴). او دربارهٔ رابطهٔ میان علم و عمل بر آن بود که اگر به علم عمل نشود، ترک آن بهتر است و وقتی که آدمی خدا را اطاعت کرد، خداوند به او علم می‌آموزد و اگر عصیان کرد، از دریافت علم محروم می‌شود (ابونعیم، ۳۴۰/۸ـ۳۴۱).

وی در تعریف توکل از دو نوع آن یاد می‌کند: نوع اول، توکلی که شخص متوکل در عین کوشش، با تکیه به خداوند آرام و مطمئن است و به عمل خود اتکا ندارد. نوع دوم، توکلی که در آن قلب شخص معطوف به خداوند، و در آرامش است و از حرکت و کوشش فارغ. چنین شخصی به لطف خداوند عزیز است و این نوع توکل از جمله صفات ابدال به شمار می‌آید (همو، ۳۵۱/۸؛ غزالی، *کیمیا...*، ۵۵۴/۲؛ جامی، ۴۴). وی دربارهٔ سکوت و سخن گفتن نیز بر آن بود: در جایی که سخن گفتن آدمی را به عجب آورد، باید سکوت کرد و آنگاه که سکوت مایهٔ اعجاب نفس شود، باید سخن گفت (ذهبی، *سیر...*، ۴۷۲/۱۰؛ سلمی، «جوامع...»، ۶۶).

از برخی از سخنان بشر چنین برمی‌آید که او متمایل به طریق ملامت بوده است، چنانکه به شخصی از مریدان خود توصیه کرده است که اگر بتوانی در موضعی قرارگیری که مردم تو را دزد انگارند، چنین کن و اگر بتوانی بیش از آن نیز بکن (ابونعیم، ۳۴۸/۸). در این‌صورت، باید او را از نخستین صوفیان ملامتی به شمار آورد. البته او در زندگی شخصی خود آن‌چنان به زهد و ورع مشهور بود که جای هیچ‌گونه ملامت بر او وجود نداشت. بشر مقام رضا را بالاترین مقامات سلوک می‌دانست (همو، ۳۵۰/۸). به عقیدهٔ او در میان دوستی دنیا و گرایش به مرگ رابطهٔ معکوس، و میان زهد در دنیا و دوستی مرگ رابطهٔ مستقیم وجود دارد (همو، ۳۴۸/۸). او صوفی را کسی می‌دانست که قلبش برای حضور خداوند از کدورت پاک شده باشد (کلابادی، ۲۱).

بیشتر مآخذ وفات او را در بغداد دانسته، و گفته‌اند که در باب حَرب مدفون گشت، اما برخی نیز وفات او را در شوشتر، و مزار او را در قصبهٔ دلگشا که در اطراف شوشتر و زیارتگاه عامهٔ مردم است، گفته‌اند (ابن سعد، ۳۴۲/۷؛ شوشتری، ۱۴/۲). ابن ندیم او را صاحب کتابی با عنوان *الزهد* می‌داند (ص ۲۶۱) که اکنون از آن اثری در دست نیست. از قول وی اشعاری نیز در منابع مختلف نقل شده است (سلمی، *طبقات*، ۳۶؛ ابونعیم، ۳۴۵/۸ـ۳۴۶، ۳۵۴؛ خطیب، ۷۶/۷ـ۷۷؛ ابن عساکر، ۲۱۳/۱۰ـ۲۱۹). ابونعیم اصفهانی نیز متن نامه‌ای را که او به علی بن خشرم نوشته بود، در *حلیة الاولیاء* آورده است (۳۴۱/۸ـ۳۴۳).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة‌الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیّة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، بیروت، ۱۹۹۵م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوطالب مکی، محمد، *قوت القلوب*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ باخرزی، یحیی، *اورادالاحباب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *پند پیران*، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، ج ۷، بیروت، دارالکتاب العربی، ج ۱۰، دارالکتب العلمیه؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواجه محمد پارسا، *قدسیه*، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم، مکتبة اسماعیلیان؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سراج، عبدالله، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، «جوامع آداب الصوفیة»، به کوشش ایتان کولبرگ، *مجموعهٔ آثار*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۱؛ همو، *ذکر النسوة المتعبدات الصوفیات*، به کوشش محمود طناحی، قاهره، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ همو، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سهروردی، عبدالقاهر، *آداب المریدین*، ترجمهٔ عمر بن محمد شیرکان، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سهروردی، عمر، *عوارف المعارف*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ عزالدین کاشانی، محمود، *مصباح الهدایه*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ علامهٔ حلی، حسن، *منهاج الکرامة*، چ سنگی؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ همو، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش احمد سعد علی، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ کلابادی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرساله؛ معصوم علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ منتخب *رونق المجالس*، به کوشش احمدعلی رجایی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ میبدی، احمد،

کشف الاسرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:
1975. Schimmel, A.,
حسین لاشیء

بِشْرِ مَرّیسی، ابوعبدالرحمان بشر بن غیاث بن ابی کریمهٔ مرّیسی (د ۲۱۸ یا ۲۱۹ق/۸۳۳ یا ۸۳۴م)، متکلم جَهم گرای مرجئی، فقیه حنفی مذهب و از چهره‌های شاخص اصحاب رأی. وی از موالی خاندان زید بن خطاب (برادر خلیفهٔ دوم، نک: ابن عبدالبر، ۵۵۰/۲) بود (ذهبی، سیر...، ۱۹۹/۱۰). بشر به مرّیسه، روستایی در مصر منسوب است (یاقوت، ۵۱۵/۴؛ سمعانی، ۲۱۰/۱۲).

از آنجا که وی در حدود ۸۰سالگی از دنیا رفت (نک: ذهبی، همان، ۲/۱۰ ـ ۲)، می‌توان گفت که در حدود سال ۱۴۰ق/۷۵۷م به دنیا آمده است؛ اما دانسته نیست که زادگاه او کجا بوده است. ظاهراً پدر بشر یهودی، و در کوفه و بغداد به پیشهٔ رنگرزی مشغول بوده است (خطیب، ۶۱/۷؛ ذهبی، همان، ۲۰۰/۱۰) و این امر دست‌آویزی برای طعنه زدن به وی از سوی مخالفانش شده است (نک: همانجاها؛ دارمی، ۱۰۸).

به نظر می‌رسد که تنها استاد بشر در فقه، قاضی ابویوسف، فقیه بلند آوازهٔ حنفی بود. توانایی بشر در آموختن فقه سبب شد که وی از اصحاب خاص ابویوسف گردد (خطیب، ۵۶/۷؛ ابواسحاق، *طبقات...*، ۱۴۵؛ ابن حجر، *لسان...*، ۲۹/۲)؛ اما اعتبار علمی و همچنین قدرت حکومتی ابویوسف که از منصب قاضی القضاتی بغداد در دوران خلافت هادی و هارون مایه می‌گرفت، مانع استقلال فکری بشر نشد، زیرا او برخلاف ابویوسف ــ که در مسألهٔ خلق *قرآن* به اهل حدیث نزدیک شده بود و *قرآن* را ازلی و نامخلوق می‌دانست (نک: وکیع، ۲۵۷/۳؛ خطیب، ۲۵۳/۱۴) ــ یکسره بر مخلوق بودن کلام الٰهی پای می‌فشرد و همین عقیده خشم خیل عظیم اصحاب حدیث را برانگیخته بود. به هر حال، ابویوسف روی آوردن بشر به علم کلام، و موضعش دربارهٔ خلق *قرآن* را برنمی‌تافت و بدین‌سان، رفاقت میان این دو به هم خورد و کار به رقابت و دشمنی کشید. روایتهای پرشماری که از مناظره‌های بشر با ابویوسف در دست است، نشان می‌دهد که ابویوسف گاه از شدت خشم، سخنان تند و گزنده‌ای در مورد او به کار می‌برده است (همو، ۶۱/۷-۶۳، ۶۵-۶۶؛ ذهبی، همان، ۲۰۱/۱۰؛ عبدالله بن احمد، ۳۲-۳۳).

احادیث اندکی که بشر روایت کرده، نشان می‌دهد که عنایتی به دانش حدیث نداشته است. چنین برمی‌آید که تلقی او و اصحابش از احادیث این بوده است که چندان نمی‌توان به احادیث اعتماد کرد، زیرا این روایات دهها سال پس از رحلت پیامبر (ص)، یعنی هنگام کشته شدن عثمان مکتوب شد (دارمی، ۱۲۹؛ نیز نک: ابن ابی‌طاهر، ۴۷). او این روایات را از طریق حمّاد بن سَلَمه، سفیان بن عُیَینه، ابویوسف و... نقل کرده است (خطیب، ۵۶/۷-۵۷؛ ابن ابی‌طاهر، همانجا؛ *الایضاح*، ۳۰۹؛ سمعانی، همانجا). محمد بن عمر جرجانی و محمد بن عبدالوهاب از جمله راویانی هستند که احادیث منقول وی را روایت کرده‌اند (سمعانی، همانجا).

چنین برمی‌آید که بشر حلقهٔ درسی داشته، و شاگردانی پرورده است، اما در منابع تنها به دو نام، یعنی حسین نجار که فرقهٔ نجاریه به او منسوب است و یحیی بن کامل که نخست از اصحاب بشر بود، ولی بعداً اباضی شد، برمی‌خوریم (ابواسحاق، همانجا؛ صیمری، ۱۶۳؛ ابن ندیم، ۲۳۳؛ قس: تریتن، 74، که به طور ضمنی بشر را شاگرد نجار قلمداد می‌کند). مریدان و پیروان بشر جمعی بودند که به «اصحاب بشر» یا «مریسیه» معروف شده بودند (خطیب، ۵۸/۷؛ زجاجی، ۷۳)؛ بغدادی (ص ۲۴-۲۵، ۲۰۲) مریسیه را یکی از ۵ فرقهٔ مرجئهٔ خالصه، و یکی از ۲۰ فرقهٔ معتزله شمرده است (هر چند که معتزلی دانستن این فرقه خالی از تسامح نیست).

بشر مریسی به سبب برجستگی در کلام و فقه، و علاقهٔ بسیارش به مناظره و هماوردی علمی با دیگر دانشمندان، در روزگار خود آوازه‌ای بلند یافت و در زمرهٔ سرشناسان اصحاب رأی درآمد و این معنا موجب نزدیکی وی به دربار خلفا شد (ابن قتیبه، ۵۴؛ ابن عبدربه، ۴۸۴/۲؛ ذهبی، سیر، ۱۹۹/۱۰-۲۰۱). شهرت وی در بغداد موجب شد ناحیه‌ای که وی در آنجا زندگی می‌کرد، به درب المریسی معروف شود (خطیب، ۵۶/۷؛ یاقوت، همانجا).

کهن‌ترین خبری که از بشر در دست است، به روزگار خلافت هارون الرشید باز می‌گردد، آنجا که وی را به سبب اعتقاد به خلق *قرآن*، بازداشت کرده، و مورد اذیت و اهانت قرار داده بودند (خطیب، ۶۴/۷؛ ذهبی، همان، ۲۰۱/۱۰، *میزان...*، ۳۲۲/۱؛ ابن حجر، همانجا). البته از آنجا که ابویوسف در این دوره منصب قضای بغداد را برعهده داشته است، نمی‌توان نقش وی را در این ماجرا از نظر دور داشت؛ حتیٰ در برخی روایات چنین آمده است که بشر از بیم اینکه مبادا به کیفر ابویوسف دچار شود، به بصره گریخت (دارمی، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۴۵). ظاهراً گرفتاری بشر چندان به درازا نکشید و روابط وی با هارون از کدورت به صفا بدل شد، زیرا در حدود سال ۱۸۰ق/۷۹۶م، وقتی شافعی را پس از فتنهٔ یمن، دست و پا بسته در رقه به حضور خلیفه آوردند، هارون بشر مریسی و محمد بن حسن شیبانی (د ۱۸۹ق/۸۰۵م) را برای مناظرهٔ با وی به بارگاه خویش خواند (ابونعیم، ۸۱/۹ ـ ۸۴؛ بیهقی، ۱۱۲/۱ بب).

البته روایتی دیگر گویای این است که بشر در دوران خلافت هارون حدود ۲۰سال متواری بوده، و تا زمان مرگ وی در انظار ظاهر نشده است (صفدی، ۳۶۵/۶؛ ابن جوزی، *مناقب...*، ۴۱۶-۴۱۷). به هر حال، شافعی با آن مناظره خود را از مرگ حتمی نجات داد (ابونعیم، بیهقی، همانجاها) و شاید خاطرهٔ خوش این مناظره، سبب رفاقت او با بشر مریسی گردید، چندان که وقتی به بغداد آمد، در خانهٔ بشر منزل گرفت (خطیب، ۵۹/۷؛ بیهقی، ۲۰۲/۱). شاید همین ماجرا سبب شد که محمد ابن حسین آبری در *مناقب الشافعی* به اشتباه، بشر را در شمار اصحاب شافعی قلمداد کند (سبکی، ۱۴۷/۳-۱۴۸). اما چندان دور از

انتظار نبود که رابطهٔ دوستانهٔ شخصیت سنت‌گرایی چون شافعی نیز با او ناپایدار باشد، چه، شافعی معتقدان به خلق قرآن را کافر می‌دانست (همو، ۱۴۸/۳؛ آجری، ۸۹). چندین روایت از مناظره‌های بشر با شافعی نقل شده که در پاره‌ای از موارد، کار به ستیز و دشنام کشیده است (خطیب، ۵۹/۷ ـ ۶۰؛ بیهقی، ۱۹۹/۱، ۲۰۱ـ ۲۰۵). بشر مریسی در دوران کوتاه و پرآشوب خلافت ابراهیم بن مهدی (ه‍ م) در بغداد (۲۰۲ـ۲۰۳ق) روزگار خوشی نداشت، زیرا ابراهیم طی فرمانی به قاضی قتیبة بن زیاد، دستور داد که عقاید بشر را تفتیش کنند و او را توبه بدهند. بدین‌سان، قتیبه در ۲۰۲ق/۸۱۷م دستور داد که بشر را به مسجد رصافه که آکنده از جمعیت بود، آوردند. دو مستملی به نامهای عبدالرحمان بن یونس و هارون بن موسیٰ ــ که به ترتیب مستملی سفیان ابن عیینه و یزیدبن هارون بودند ــ وظیفهٔ استنطاق و توبه دادن بشر را برعهده داشتند. آنان عقاید به اصطلاح بدعت آمیزی را که بشر باید از آنها دست می‌کشید و توبه می‌کرد، بر او خواندند و اعتقاد به خلق قرآن یکی از این جمله بود؛ اما بشر برخلاف انتظار همه، فریاد برآورد که هرگز توبه نخواهم کرد. بی‌درنگ مردم به او یورش بردند و اگر مأموران حکومتی او را نجات نمی‌دادند، جانش را از دست می‌داد (ازدی، ۳۰۳/۲؛ وکیع، ۲۶۹/۳ـ۲۷۰؛ خطیب، ۴۶۴/۱۲؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۱۳/۶ـ۱۱۴).

بی‌تردید نقش یزید بن هارون (د ۲۰۶ق/۸۲۱م)، حافظ بزرگ حدیث و از دشمنان نامی معتقدان به خلق قرآن را در این ماجرا، نمی‌توان از نظر دور داشت (نک: خطیب، ۳۴۲/۱۴ـ۳۴۳؛ فان اس، III/177)، زیرا وی بارها اعلام کرده بود که بشر کافر است و همواره مردم را به کشتنش تحریک و تشویق می‌کرد (بخاری، ۱۷؛ خطیب، ۶۳/۷). ناگفته نماند که نه تنها یزیدبن هارون، بلکه جمهور اصحاب حدیث بر تکفیر و حتیٰ مهدور الدم بودن بشر مریسی اتفاق نظر داشتند. لالکایی نام ۳۰تن از دانشمندان سنت‌گرا را آورده است که همگی بشر را تکفیر کرده‌اند (۳۸۴/۲)؛ سفیان بن عیینه، وَکیع، و ابوزُرعهٔ رازی از آن جمله‌اند (نیز نک: خطیب، ۶۱/۷، ۶۳؛ عبدالله بن احمد، ۳۰ـ۳۱). ذهبی نیز بشر را گمراه و بدعت گذار خوانده است و روایت کردن از او را روا نمی‌داند (*میزان*، ۳۲۲/۱؛ نیز نک: ابن حجر، *لسان*، ۲۹/۲). به هر روی، شمار زیاد این حمله‌ها و تکفیرها، ذهبی را واداشته است تا توضیحی در این باره بدهد. او می‌گوید که هر کس به واسطهٔ بدعتی هر چند بزرگ، کافر شود، مانند کافر اصلی نیست؛ بشر به خدا، پیامبر (ص) و قیامت معتقد بوده، و اعمال عبادی را انجام می‌داده است و از این‌رو، دشمن پیامبر (ص)، یا بت پرست و بی‌دین نیست، اما ما باید از او تبری بجوییم (*سیر*، ۲۰۲/۱۰).

دولت مستعجل ابراهیم بن مهدی و آمدن مأمون در ۲۰۴ق/۸۱۹م به بغداد و حمایتهای او از مرجئه و طرف‌داران خلق قرآن، روزگار آشفته و ناساز بشر مریسی را پایان بخشید. مأمون به هنگام آمدن به بغداد، بشر را در شمار انیسان و ندیمان خویش قرار داد (ابن ابی‌طاهر، ۳۶). منابع پاره‌ای از مناظره‌هایی را که بشر در بارگاه مأمون با دیگر دانشمندان انجام داده است، ثبت کرده‌اند. مناظره با ابوالهذیل علاف (جاحظ، *الحیوان*، ۱۶۶/۷؛ قاضی عبدالجبار، ۲۵۹)، حمید طوسی (خطیب، ۶۱/۷)، ثمامة بن اشرس، محمدبن ابی العباس طوسی، علی بن هیثم (طبری، ۶۱۵/۴؛ جاحظ، *رسائل*، ۳۴۲/۱ـ۳۴۳) و ابوالصلت هروی (ابن جوزی، همان، ۴۵۱/۶) از جملهٔ همین مناظره‌ها بود. او همچنین با عَبّادبن عَوّام (خطیب، ۵۸/۷)، جعفر بن مبشر (خیاط، ۶۸) و حسن بن محمد زعفرانی (بیهقی، ۲۰۱/۱) مناظره کرد.

اما مناظرهٔ بشر مریسی با عبدالعزیز بن یحییٰ کِنانی مکی (د ح ۲۴۰ق/۸۵۴م) که از نزدیکان شافعی بود، خود حکایتی دیگر، و داستانی پرماجراست. این مناظره درگیرودار ماجرای «محنه» (ه‍ م) در دورهٔ خلافت مأمون ــ که بشر مریسی از سلسله جنبانان آن بود ــ رخ داد. کنانی پس از شنیدن ماجرای محنه از مکه به بغداد رفت و جسورانه اعلام کرد که قرآن مخلوق نیست. او اوضاع بغداد را در دوران محنه این‌گونه تصویر می‌کند که همهٔ فقها و محدثان از اینکه در مسجد بنشینند یا سخنی بگویند، منع شده بودند و تنها دو نفر مجاز به سخنرانی بودند: یکی بشر مریسی و دیگری محمد پسر جهم بن صفوان. کنانی به گونه‌ای شکوه آمیز می‌گوید که این دو نفر عقیدهٔ خلق قرآن را تبلیغ می‌کردند و اگر کسی بر خلاف این باور سخنی می‌گفت، سرنوشت بسیار شومی در انتظارش بود (ص ۴ـ ۵؛ نیز نک: جدعان، ۹۷). کنانی پس از دستگیر شدن، از مأمون تقاضا کرد که در خلال یک مناظره، از عقیدهٔ خود مبنی بر ازلی بودن کلام خدا دفاع کند. آنگاه مأمون مناظره‌ای میان او و بشر برپا کرد (کنانی، ۲ـ۱۷؛ سبکی، ۱۴۴/۲؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۳۰۹/۶).

کنانی صورت مناظره‌هایی را که با بشر در حضور مأمون انجام داد، در قالب کتابی درآورد به نام *الحیدة*. نسخه‌های پرشماری از این کتاب وجود دارد. جمیل صلیبا این کتاب را در ۱۳۸۴ق در دمشق منتشر کرد. با آنکه ابن ندیم (ص ۲۳۶) و خطیب بغدادی (۴۴۹/۱۰) تصریح کرده‌اند که این کتاب از آن کنانی است (نیز نک: ابن حجر، *تهذیب*...، ۳۶۴/۶؛ ابن عماد، ۹۵/۲؛ صلیبا، ۱۸ـ۱۹)، مشخص نیست که چرا ذهبی (نک: *میزان*، ۶۳۹/۲) و به دنبال او سزگین (GAS, I/924) در انتساب کتاب به وی تردید کرده‌اند. البته بعید نیست که بعدها ناسخان چیزهایی به اصل کتاب افزوده باشند، ولی این کار، امری رایج بوده است و لطمه‌ای به اصالت کتاب نمی‌زند (نک: صلیبا، ۲۱). اتفاقاً بشر نیز صورت برخی مناظره‌های خود را در حضور خلیفه در کتابی نوشته بود و نام آن را *الکمال فی الشرح و البیان بخلق القرآن رداً علیٰ اهل الکفر و الضلال* گذاشته بود (کنانی، ۲۰۶).

به هر روی، شهرت این مناظره چندان بالا گرفته بود که ۲۰۰سال بعد نیز در بغداد نقل محافل بود، حتیٰ در ۴۲۰ق/۱۰۲۹م وقتی خلیفه القادربالله اعلامیه‌ای مبنی بر تفسیق معتقدان به خلق قرآن صادر کرد، به این مناظره اشاره کرد (ابن جوزی، همان، ۲۲۳/۹ـ۲۲۴).

کنانی صورت مناظره‌ها را در *الحیدة* به گونه‌ای طرح می‌کند که بشر

در هر بخش از مناظره مغلوب شده است (ص ۱۲۷، ۱۴۶). به هر حال، این مناظره گفت و گوی زیبایی است میان دو دانشمند با دو دیدگاه متضاد: از یک سو بشر مریسی که نمایندهٔ اندیشهٔ اهل تأویل، نظر و قیاس است، و از سوی دیگر کنانی که نمایانگر تفکر اهل حدیث است. وقتی این نکته را در نظر بگیریم که بشر مریسی از موالی، و عبدالعزیز از قبیلهٔ کنانه است، می‌توان گفت که مناظرهٔ این دو، زوایایی از آوردگاه فکری میان شعوبیه و عرب را نشان می‌دهد؛ وی بر بشر طعنه می‌زند به زبان عربی با غلطهای نحوی سخن می‌گوید (صلیبا، ۳۹؛ نیز نک: ابوحیان، ۵۲۱-۵۲۲؛ زجاجی، ۱۶۰).

از کتابهایی که بشر نوشته بود، اکنون جز نامی نمانده است، اما عنوان همین کتابها زوایایی از عقاید کلامی وی را باز می‌نماید. این آثار عبارت‌اند از *الحجج، الردعلی الخوارج، الرد علی الرافضة فی الامامة، الارجاء، کتاب فی التوحید، الاستطاعة، کفر المشبهة، المعرفة و الوعید* (ذهبی، سیر، ۲۰۱/۱۰؛ حاجی خلیفه، ۶۳۲/۱).

عقاید: از آنجا که هیچ یک از نوشته‌های بشر مریسی به دست ما نرسیده است، بررسی اندیشه‌های کلامی وی از مطالعهٔ آثارش میسر نیست؛ اما روایات پراکنده‌ای که از عقاید او در منابع گوناگون آمده، و همچنین ردیه‌ای که دارمی برآراء او نوشته است، زوایایی از باورهای کلامی وی را باز می‌نماید. بشر بی‌تردید یک جهم‌گرای تمام عیار بود و با آنکه سالها پس از مرگ جهم بن صفوان (مق ۱۲۸ق/۷۴۶م) به دنیا آمده، و جهم را ندیده بود، سخت دلدادهٔ الٰهیات جدیدی بود که جهم در برابر اندیشه‌های سنت گرایانهٔ اصحاب حدیث پایه‌گذاری کرد (نک: دارمی، ۳؛ ذهبی، همان، ۲۰۰/۱۰، ۲۰۱؛ ابن حجر، *لسان*، ۲۹/۲). این الٰهیات بر پایهٔ ۴ محور استوار شده بود: در بحث ذات خدا، تنزیهی فکر می‌کرد؛ در مورد کلام خدا، به مخلوق بودن آن باور داشت؛ در مسألهٔ افعال خدا، جبری بود (یعنی در این مورد با اهل حدیث هم‌آوا بود)؛ و در مبحث وعد و وعید، به «ارجاء» معتقد بود. در واقع، بشر صرف نظر از اندیشه‌های فقهی خود، سراسر حیات فکری و کلامی خویش را وقف ترویج و دفاع از این ۴ محور کرد، چندان که به گفتهٔ مونتگمری وات (نک: EI², II/388)، رواج و گسترش تفکر جهمیه، مرهون تلاشهای بشر مریسی بود.

الٰهیات تنزیهی و نوین جهمی ــ که بعدها معتزله عناصری از آن را در مبانی مکتب خود جای دادند ــ در واقع، مقابله‌ای با الٰهیات تشبیهی حدیث‌گرایان بود. اهل حدیث با توجه به آیات تشبیهی قرآن و انبوهی از احادیثی که روایت می‌کردند، خدای قابل رؤیتی را تصویر می‌کردند که در آسمان هفتم بر روی عرش نشسته است. این خدا صفات ازلی واقعی، و در عین حال، زائد بر ذات دارد و هر صفت، دارای معنا و واقعیتی متمایز از دیگر صفات است؛ بدین‌سان، کلام خدا را نیز ازلی و قدیم می‌انگاشتند، خدایی که دست و وجه دارد، خرسند و ناراحت می‌شود و می‌خندد (نک: ابن ابی یعلی، ۲۵/۱ به، ۲۹۴/۲ به؛ عبدالله بن احمد، نیز دارمی، جم).

بشر به پیروی از جهم، این چنین خدایی را کاملاً مردود می‌انگاشت و از این رهگذر، بسیاری از آیات و روایات به ظاهر تشبیه گرایانه را تأویل می‌کرد. خدای بشر خدایی یکسره تنزیهی است که هیچ شباهتی با هیچ یک از آفریده‌ها ندارد، دارای هیچ صفتی نیست و در مکان خاصی حلول نمی‌کند. از این‌رو، بشر احادیث مربوط به نزول خدا از عرش به آسمان دنیا را رد می‌کند (همو، ۳، ۴، ۹۶، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۱۴)؛ خدا رفت و آمد، و اساساً هیچ گونه حرکت و انتقالی ندارد (همو، ۵۴). اسمها و صفتهای گوناگون خداوند، هیچ واقعیت و منشأ انتزاعی جدای از ذات او ندارند و صرفاً اعتبارات ذهنی هستند (همو، ۷-۸)؛ بدین سان، صفاتی که دربارهٔ خدا به کار می‌رود، هیچ تمایزی از یکدیگر و روی هم رفته، هیچ تمایزی از ذات ندارند و به طور مثال، سمع غیر از بصر، و وجه غیر از ید، و ید غیر از نفس نیست (همو، ۲۲). اساساً، طرز تفکر بشر نسبت به صفات این بود که خداوند صفات ثبوتی ندارد و همهٔ صفات ثبوتیش را باید به صورت صفات سلبی تلقی و تفسیر کرد (کنانی، ۵۴). یکی از لوازم این تلقی از صفات خدا این بود که بشر کلام خدا را هم به عنوان صفات خدا در نظر نمی‌گرفت، بلکه آن را همچون سایر مخلوقات الٰهی، آفریده و حادث می‌انگاشت و معتقد بود که مراد از «جعل» در آیهٔ «اِنّا جَعَلْناهُ قُرآناً عَرَبِیّاً» (زخرف/۴۳/۳) «خلق» است (دارمی، ۱۰، ۱۰۷، ۱۲۲؛ خطیب، ۵۸/۷).

از دیدگاه بشر اساساً محال است که بتوان خداوند را با حواس پنج‌گانه ادراک کرد و از این‌رو، نمی‌توان خدا را رؤیت نمود. بشر آیات و احادیثی را که بر رؤیت خدا دلالت می‌کنند، این‌گونه تأویل می‌کند که منظور، رؤیت ذات خدا نیست، بلکه یا مراد رؤیت آیات خداست (عبدالله بن احمد، ۳۸؛ دارمی، ۱۳-۱۵، ۵۵-۵۹؛ خطیب، ۶۵/۷) و یا به این معناست که به یقین می‌فهمند که خدایی دارند (دارمی، ۶۴). بشر به همین منوال، آیات و احادیث تشبیه گرایانه را به گونه‌ای تنزیهی تأویل می‌کند: دو دست خدا را (مائده/۵/۶۴) دو نوع روزی یا نعمت می‌داند (دارمی، ۳۰، ۳۸، ۱۵۶)؛ انگشتان خدا را به معنای قدرت می‌گیرد (همو، ۵۹)؛ شنوایی و بینایی خدا را علم خدا به شنیدنیها و دیدنیها تفسیر می‌کند (همو، ۴۱) و می‌گوید که کرسی خدا (نک: بقره/۲/۲۵۵)، یعنی علم او (دارمی ۷۱).

دارمی به عنوان نمایندهٔ تفکر اهل حدیث و زبان گویای ایشان، در ردیهٔ خود بر بشر مریسی، از این الٰهیات جدید جهمیه و این‌همه تأویل، سخت به تنگ آمده، می‌گوید: بشر به چگونه توحیدی باور دارد؟ در حالی که صفات خدا را تعطیل می‌کند، مکان خدا را نمی‌داند و وجود خدا را در آسمان نفی می‌کند و روی هم رفته، خدای او به معدوم شبیه‌تر است، تا به موجود (ص ۳-۴، ۲۵، ۱۱۴؛ نیز نک: عبدالله بن احمد، ۳۲؛ خطیب، ۵۸/۷؛ بخاری، ۹). دارمی بر آن است که اگر تصویری را که بشر از خدا ارائه کرده، بپذیریم، می‌بایست همهٔ صفاتی را که در قرآن برای خداوند آمده است، انکار کنیم و به خدایی کر و کور و لال باور داشته باشیم که به هیچ حسی نمی‌توان او را دریافت (ص ۷۴-۷۵)؛ خدایی که

حتیٰ یک کلمه هم سخن نگفته است (همو، ۱۴۶-۱۴۷؛ نیز نک: ذهبی، میزان، ۳۲۲/۱). دارمی می‌گوید که خدای بشر مریسی هیچ چیز نیست، چه، هر گاه امری با حواس ادراک نشود، موجود نیست و هیچ است (ص ۱۵۱) و از این‌رو، بشر را کافر می‌خواند (همو، ۱۱۸-۱۱۹).

بشر در مسألهٔ افعال الٰهی نیز همچون جهم می‌اندیشد و جبرگراست. او معتقد است که انسان پیش از انجام یک کار، استطاعتِ (ه‌ م) آن را ندارد و خداوند استطاعت انجام فعل را هم‌زمان با خود فعل در انسان خلق می‌کند و در واقع، فاعل همهٔ کارهای انسان خداست و انسان اختیاری ندارد (ابن حزم، الفصل، ۳۳/۳، ۸۱؛ سیرافی، ۴۷). به هر حال، بشر هر چند در بحث افعال الٰهی، با اهل حدیث همرأی بود، اما همین عقیده سبب دوری وی از معتزله گردید، چندان که آنان وی را تکفیر کردند (بغدادی، ۲۰۵). از سوی دیگر، شاید همین عقیدهٔ بشر موجب نزدیکی اصم (ه‌ م) و حَفص‌الفرد به وی شده بود (بیهقی، ۲۰۴/۱؛ غزالی، المستصفیٰ، ۲۱۱/۲).

بشر در بحث ایمان کاملاً مرجئی است (نک: ابن ابی‌طاهر، ۴۹) و بر آن است که ایمان همان تصدیق قلبی و یا به عبارتی، معرفت استدلالی خداست و ربطی به عمل ندارد (اشعری، ۱۴۰؛ نیز نک: ابن ابی‌طاهر، ۴۸).

بدین سان، با آنکه وی معتقد بود که همهٔ گناهان کبیره‌اند (اشعری، ۱۴۳)، اما بر آن بود که ارتکاب گناه کبیره، آسیبی به ایمان نمی‌زند و مؤمنان هر چقدر هم گناه کبیره مرتکب شده باشند، به بهشت خواهند رفت ولو آنکه مدتی را در جهنم سپری کرده باشند (همو، ۱۴۹؛ ابن حزم، همان، ۸۰/۴).

چنین برمی‌آید که بشر پل صراط را قبول نداشته، و زنده شدن مرده را در قبر و مورد بازخواست قرار گرفتنش را توسط نکیر و منکر، انکار می‌کرده است (خطیب، ۵۸/۷، ۶۱؛ جرجانی، ۲۱۷/۸).

بشر تنها در علم کلام صاحب نظر نبود، بلکه فقیهی صاحب رأی و مجتهدی سرشناس در چارچوب مکتب فقهی ابوحنیفه و اصحاب رأی بود. آراء فقهی و اصولی بشر را به طور پراکنده در کتابهایی که در زمینهٔ اصول فقه و فقه نوشته شده است، می‌توان یافت و این معنا نشان از اعتنای فقیهان و اصولیان به آراء او در این زمینه دارد (به عنوان نمونه برای آراء او در زمینهٔ قرائت، سوگند و قضا، نک: ابن نجیم، ۳۵۷/۱، ۳۰۶/۴-۳۰۷، ۲۱/۷-۲۳؛ دربارهٔ تخطئه و تصویب، نک: ابواسحاق، اللمع، ۱۳۰/۱، التبصرة، ۵۰۶/۱؛ آمدی، ۱۸۸/۴-۱۸۹، ۲۰۰؛ جوینی، ۲۷/۱-۲۸؛ در باب قیاس و استحسان، نک: ابن حزم، الاحکام...، ۴۸۳/۷؛ ابواسحاق، همان، ۴۹۲/۱-۴۹۳؛ غزالی، شفاء...، ۲۹۰-۲۹۱، ۶۴۰، المستصفیٰ، ۲۱۱/۲، ۲۱۳، ۲۱۸؛ دربارهٔ اجماع، نک: ابن حزم، همان، ۵۷۳/۴-۵۷۴؛ ابن قیم، ۲۴۷/۲-۲۴۸). بشر کتابی فقهی دربارهٔ حلال بودن نبیذ (شراب خرما) نوشته، و در مقام دفاع از مدعیات آن، مناظره‌ای در حضور مأمون انجام داده بود (جاحظ، رسائل، ۳۴۲/۱-۳۴۳؛ نیز نک: ذهبی، سیر، ۲۰۱/۱۰، که می‌گوید بشر نبیذ می‌نوشید؛ نیز برای روابودن نوشیدن نبیذ در میان حنفیان، نک: EI[2], IV/996).

مآخذ: آجری، محمد، الشریعة، به کوشش عبدالرزاق مهدی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ آمدی، علی، الاحکام، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن ابی‌طاهر طیفور، احمد، کتاب بغداد، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن ابی یعلیٰ، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، مناقب الامام احمد بن حنبل، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، هجر، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ همو، المنتظم، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ همو، لسان المیزان، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ ابن حزم، علی، الاحکام، قاهره، ۱۴۰۴ق؛ همو، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، عالم الکتب؛ ابن قیم جوزیه، محمد، اعلام الموقعین، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن نجیم، زین‌الدین، البحر الرائق فی شرح کنز الدقائق، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، التبصرة، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق؛ همو، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ همو، اللمع، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابوحیان توحیدی، علی، البصائر و الذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ازدی، یزید، تاریخ الموصل، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ الایضاح، منسوب به فضل بن شاذان، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ بخاری، محمد، خلق افعال العباد، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبة محمد علی صبیح؛ بیهقی، احمد، مناقب الشافعی، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۰م؛ جاحظ، عمرو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ همو، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ جدعان، فهمی، المحنة، بیروت، ۲۰۰۰م؛ جرجانی، علی، شرح المواقف، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ جوینی، عبدالملک، الاجتهاد من کتاب التلخیص، به کوشش عبدالحمید ابوزنید، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ حاجی‌خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش البیرنصری نادر، بیروت، ۱۹۵۷م؛ دارمی، عثمان، الرد علیٰ بشر المریسی، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ زجاجی، عبدالرحمان، مجالس العلماء، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبریٰ، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ سیرافی، حسن، اخبار النحویین البصریین، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت، ۱۹۳۶م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش ددرینگ، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صلیبا، جمیل، مقدمه بر الحیدة (نک: هم‍ ، کنانی)؛ صیمری، حسین، اخبار ابی حنیفة و اصحابه، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبری، تاریخ؛ عبدالله بن احمد، کتاب السنة، دهلی، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ غزالی، محمد، شفاء الغلیل، به کوشش حمد کبیسی، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ همو، المستصفیٰ، بیروت، ۱۹۹۵م؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ قرآن کریم؛ کنانی، عبدالعزیز، الحیدة، به کوشش جمیل صلیبا، دمشق، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ لالکایی، هبة الله، شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة، به کوشش احمد سعد حمدان، ریاض، ۱۴۱۱ق؛ وکیع، محمد، اخبار القضاة، بیروت، عالم الکتب؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

EI[2]; GAS; Tritton, A. S., *Muslim Theology*, Bristol, 1947; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1992.
ناصر گذشته

بُشْرویه، بخش و شهری در شهرستان فردوس واقع در جنوب استان خراسان. بشرویه درگذشته از توابع طبس بود (مَکْگِرگر، I/143؛ جلالی، ۱۱۳).

بخش بشرویه: این بخش با مساحتی حدود ۵٬۹۳۹ کمـ۲، از شمال به بجستان، از خاور به حومهٔ فردوس، از جنوب به حومهٔ طبس و از باختر به دستگردان محدود است (*آمارنامه...*، ۸؛ *فرهنگ آبادیها...*، صد و شصت و شش). تنها رود قابل ذکر این بخش کال نمک است (جعفری، *رودها...*، ۳۸۲-۳۸۳). از مهم‌ترین کوههای این بخش نیزار (بلندترین قلهٔ آن ۲٬۹۱۲ متر، قس: نقشه...، ۲٬۱۴۷ متر) و دنبالهٔ آن در جنوب، کوه جمات (بلندترین قلهٔ آن ۲٬۷۴۰ متر) قابل ذکر است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها...*، ۶؛ جعفری، *کوهها...*، ۱۷۸، ۵۴۲).

بُشرویه و تون (فردوس) در حاشیهٔ شمالی بیابانی واقع شده‌اند که حدّ جنوبی آن نای بند است (مستوفی، ۲۶۶). طول گسل نای‌بند حدود ۶۰۰ کمـ است و از بشرویه تا بم امتداد دارد. احتمالاً فرورفتگی کویر بجستان و بشرویه نیز با این گسل مربوط است (درویش‌زاده، ۱۸۶). دو زلزلهٔ مهم طی یک دورهٔ ۷۶ ساله (۱۲۷۹-۱۳۵۵ش/ ۱۹۰۰-۱۹۷۶م) در طول این گسل روی داده که مراکز آنها شهداد و طبس بوده است (همانجا).

بخش بشرویه در ۱۳۲۹ش دارای ۹٬۵۶۹ نفر جمعیت بوده (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۵۸/۹)، ولی در ۱۳۷۵ش به ۹٬۰۲۷ نفر (۲٬۱۱۸ خانوار) کاهش یافته است (*سرشماری...*، شناسنامه، ۱۴).

اقتصاد این بخش برپایهٔ کشاورزی و قالی‌بافی نهاده شده است؛ در کنار کشاورزی دامداری نیز صورت می‌گیرد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۷). از مهم‌ترین محصولات این بخش زعفران، دانه‌های روغنی، پنبه، گندم، جو، زیره، انار، پسته، بادام و گردو را می‌توان نام برد. ۳ محصول نخست، و همچنین قالیچه به مناطق دیگر صادر می‌شود (همانجا).

اهالی بخش به زبان فارسی با گویش محلی تکلم می‌کنند و پیرو مذهب تشیع هستند (همان، ۶). بشرویه دارای ۳ دهستان به نامهای اِرِسک، رقه و علی جمال است (معصوم‌علیشاه، ۷۱۶/۳؛ *سازمان...*، ۲۱).

شهر بشرویه: بشرویه مرکز بخشی به همین نام، در ۵۷° و ۲۷′ طول شرقی و ۳۳° و ۵۴′ عرض شمالی در ۸۸۰ متری از سطح دریا قرار گرفته است (مفخم، ۶۷/۱؛ نک: پاپلی، ۱۰۱). جمعیت این شهر در ۱۳۷۵ش بالغ بر ۱۱٬۴۲۰ نفر (۲٬۵۷۹ خانوار) برآورد شده است (*سرشماری*، نتایج، چهل و دو).

در ۱۳۱۶ش دربارهٔ این شهر چنین گفته شده است: «عمر بشرویه چندان نیست و قریب ۴۰۰ سال از احداث آن می‌گذرد» (ریاضی، ۱۱۵). میر محمدخان عرب، حاکم طبس (ح ۱۲۰۰ق/۱۷۸۶م) و برادرش میرحسن‌خان، بر گرد بشرویه حصاری کشیدند (همو، ۱۱۶). مگرگر در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م طرحی ساده از بافت قدیم بشرویه را که شامل دروازه‌ها، برجهای پرشمار، بارو و ارگ (قلعه) آن است، در کتاب خود ترسیم کرده است (نک: I/141). مساحت این قلعهٔ بزرگ حدود ۱۶/۷ هکتار بود (همانجا). معصوم علیشاه در ۱۳۱۶ق از بشرویه دیدن کرده، و چنین نوشته است: «حصار مخروبه‌دارد و به قدر ۲٬۰۰۰ باب خانه در اوست، اگرچه از تون (فردوس) کوچک‌تر است، اما مردمانش با ثروت و به تربیت نزدیک‌ترند» (۷۱۵/۳-۷۱۶). همو از آب انبار و مسجدی تاریخی در بشرویه نام می‌برد که کتیبه‌های مورّخ ۹۷۹ و ۱۰۳۰ق بر آنها نصب شده بود (۷۱۶/۳). در ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م بر اثر خشک‌سالی و قحطی در بشرویه بیش از هزار تن جان باختند (مگرگر، I/142).

این شهر مهد بزرگان و علمایی چند بوده است، از جمله: ملاعبدالله تونی بشروی (د ۱۰۷۱ق)، حسن بن محمدباقر حسینی (د ح ۱۳۴۷ق) از بزرگان شیعه (افندی، ۲۳۷/۳-۲۳۹؛ *دایرة المعارف...*، ۲۵۴/۳)، و نیز بدیع‌الزمان فروزانفر (د ۱۳۴۹ش) (بامداد، ۳۶/۵-۳۷؛ باستانی، ۲۰۱، ۵۶۴؛ شفیعی، ۹-۲۱).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان خراسان* (۱۳۷۷ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان خراسان، تهران، ۱۳۷۷ش؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم، *حماسهٔ کویر*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جلالی، غلامرضا و دیگران، *تقویم تاریخ خراسان*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *دایرة المعارف تشیع*، به کوشش احمد صدرحاج سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۷۱ش؛ درویش‌زاده، علی، *زمین‌شناسی ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ریاضی، غلامرضا، «بشرویه»، *سالنامهٔ شرق ایران*، مشهد، ۱۳۱۶ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ دهستانهای کشور، استان خراسان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان فردوس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، «فروزانفر و شعره»، *مجموعهٔ اشعار بدیع‌الزمان فروزانفر*، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان خراسان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (بشرویه)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۴ش، ج ۶۴؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان نهم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ معصوم علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مستوفی، احمد، *شهداد و جغرافیای تاریخی دشت لوت*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نقشهٔ ناهمواریها و حوضهٔ رودخانه‌های ایران، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۶-۱۳۷۷ش، شمـ ۲۷۸؛ نیز:

MacGregor, C. M., *Narrative of a Journey Through the Province of Khorassan and on the N. W. Frontier of Afghanistan*, London, 1879.
کریم شریعت

بشر یاسین، نک: ابوالقاسم بشر یاسین.

بَشْکَنِش، نک: باسک.

بِشَنْداس، یا ویشنوداس، نقاش مشهور دربار گورکانیان هند در

دورهٔ فرمانروایی جهانگیر (۱۰۱۴ـ۱۰۳۷ق/۱۶۰۵ـ۱۶۲۸م). از رقم مندرج بر تصویری که نقاشی موسوم به «دولت» از او کشیده است، برمی‌آید که عموی او، ننها نیز از نقاشان برجستهٔ دورهٔ اکبر و جهانگیر بوده است (گدار، یدا، 21، تصویر 13، نیز ص 22,23).

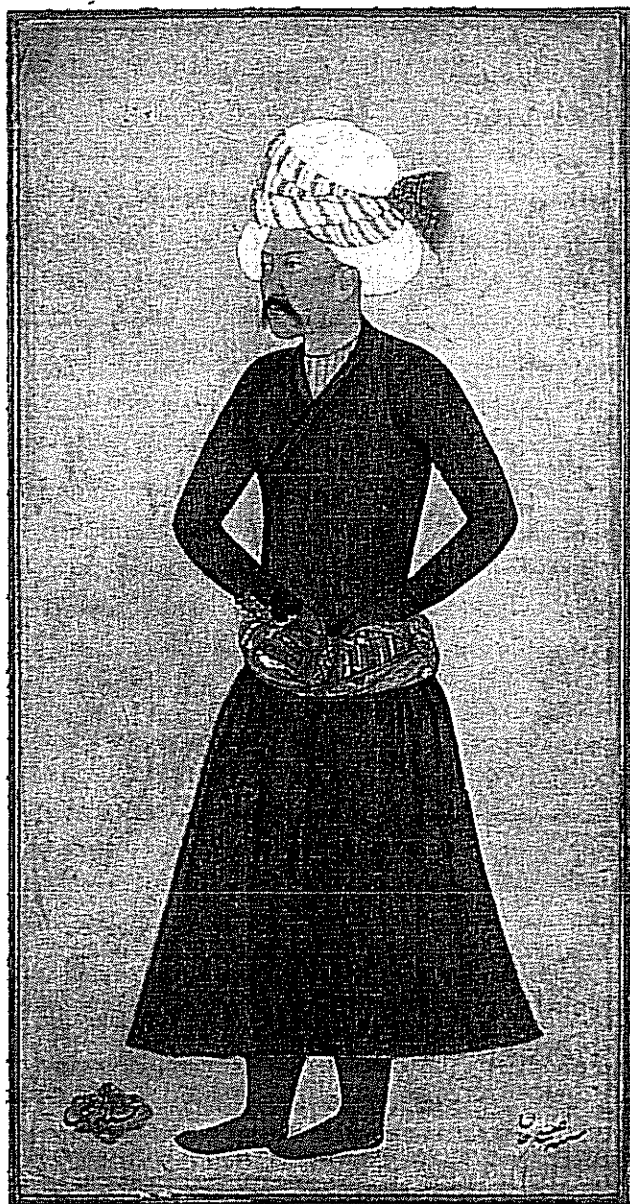
جهانگیر که بشنداس را در زمرهٔ چهره نگاران دربار خود جای داده (لیچ، 63)، و در خاطرات خود او را از «یکتایان روزگار» خوانده بود (توزک...، ۲۸۸)، در ۱۰۲۲ق/۱۶۱۳م وی را همراه خان عالم سفیر هند به ایران فرستاد تا از شاه عباس و اطرافیانش تصاویری تهیه کند (همان، ۱۲۲، ۲۸۸). آنان با تأخیر بسیار در ۱۰۲۴ق/۱۶۱۵م به دربار شاه عباس رسیدند (دلاواله، ۷۴۱/۱) و ۴ سال در ایران ماندند. بشنداس نقاشیهایی از شاه عباس و درباریان کشید که مهارت و چیره‌دستی نقاش در چهره پردازی مورد تأیید واقع گردید و او را از جوایزی بهره‌مند کردند (توزک، ۲۸۸ـ۲۸۹).

در زمان جهانگیر تحولی عمده در سبک نقاشی به وجود آمد که کم و بیش از زمان اکبر آغاز شده بود (ولش، استوارت، 98). جهانگیر به هنر نقاشی و جمع‌آوری نقاشیهای منفرد از چهره‌ها، زندگی خود، درباریان و طبیعت علاقه داشت. از این‌رو، نقاشان این دوره به طبیعت گرایی و واقع گرایی در عرضهٔ آثار خود روی آوردند (داس، 584؛ تیتلی، «نقاشی...[1]»، 206). در چهره پردازی این دوره، به علت رواج تصویرسازی از شخصیتهای واقعی، هنرمندان ماهر، علاوه بر توجه به جزئیات ظاهری و جسمانی، حالات روحی شخص را نیز ملحوظ می‌کردند و موضوع خود را با دیدگاهی روان‌شناختی نیز مورد توجه قرار می‌دادند (داس، همانجا).

بشنداس نقاشی را در کنار عموی خود، ننها در اواخر دورهٔ اکبر آغاز کرد (غروی، شم ۱۵۰، ص ۲۱؛ لیچ، همانجا؛ بیچ، «بشنداس»، 90). تصویری از همکاری آن دو در نسخهٔ مورخ ۹۹۰ق/۱۵۸۹م از *بابرنامهٔ* مضبوط در موزهٔ ویکتوریا و آلبرت لندن موجود است که در آن طراحیها را بشنداس انجام داده، و چهره‌ها را ننها کشیده است (همانجاها). در نسخه‌ای از *انوار سهیلی* که به سفارش جهانگیر، پیش از پادشاهیش که به سلیم موسوم بود، کتابت و مصور شده، و اکنون در کتابخانهٔ بریتانیاست، اثری از بشنداس وجود دارد که نشان می‌دهد او از دربار اکبر خارج شده، و به سلیم پیوسته است (بیچ، نیز لیچ، همانجاها؛ بارت، 199, 98).

در نقاشیهای بشنداس اشخاص در شکل و اندازه‌های گوناگون به صورت پیکره‌های ایستاده، نیم‌رخ، تا منظره‌ای از دربار با گروهی از درباریان با هویتهای مشخص فردی و خاص دیده می‌شوند. در این آثار احساسات و حالتهای صورت به خوبی به تصویر کشیده شده است (داس، 587-586). بشنداس در ترکیب‌بندی ساده و نمایش مناظر و مراسم و زندگی روزانه با تمام جزئیات آن نگارگری موفق بود. در برخی از آثار اولیهٔ او، نقاشی تأثیر یک طراحی را دارد و نشان دهندهٔ روحیهٔ خودجوش نقاش است (بیچ، همان، 91). در کارهای بعدی بشنداس، به سبب توجه او به کار نقاشان اروپایی، حالت چهره‌ها بسیار پخته‌تر و هوشمندانه‌تر است (همانجا؛ لیچ، 84).

بیچ برخی نقاشیهای مربوط به سالهای آخر پادشاهی جهانگیر و آغاز سلطنت شاه جهان را با آنکه فاقد رقم و تاریخند، با اطمینان به بشنداس نسبت می‌دهد، ولی تصریح می‌کند که این آثار دارای پیکره های منفرد ناشیانه است و بین پیکره‌های منفرد و گروهی تناسب وجود ندارد. آخرین نقاشیهای منسوب به‌بشنداس در نسخهٔ مورخ ۱۰۵۰ق مثنوی ظفرخان (لندن، انجمن سلطنتی پژوهشهای آسیایی) دیده می‌شود که بدون امضاست و اگر این نقاشیها واقعاً از آنِ او باشد،



تصویر شاه عباس اول، کار بشنداس

1. *Persian...*

خارج شدن او از کارگاه دربار را نشان می‌دهد (بیچ، همانجا).

تصاویر باقی ماندهٔ او از سفر ایران عبارتند: ۱. محمد خدابنده (پدر شاه عباس) که سالها پیش از سفر بشنداس درگذشته بود. ۲. شاه عباس به حالت ایستاده که تفنگی در دست دارد. این هر دو نقاشی در *مرقع گلشن*، محفوظ در کتابخانهٔ کاخ گلستان تهران (گدار، آندره، 248 ,196 ,194، تصویرهای 98, 68) وجود داشته است. ۳. شاه عباس در حال پذیرفتن خان عالم به حضور، محفوظ در موزهٔ هنرهای زیبای بُستن در مجموعهٔ گولوبیو (داس، 586، تصویر 266؛ شولتس، II/179). ۴. شاه عباس سوار بر اسب و شاهین بر دست. ۵. شاه عباس در حالت نشسته و شاهین بردست با دو همراه. ۶. شاه عباس و جهانگیر شاه و خان عالم و آصف خان (تصویری خیالی از ملاقات دو پادشاه) که استوارت کری ولش آن را به بشنداس نسبت داده است. هر ۳ نقاشی در موزهٔ ارمیتاژسن پترزبورگ موجود است (غروی، شم ۱۴۸، ص ۲۲؛ بهنام، م، ۴؛ ولش، استوارت، تصویر ۴). ۷. شاه عباس با لباس ساده در حالی که دستها را در شال کمر فرو برده است (نک: تصویر). این نقاشی در مجموعهٔ صدرالدین آقاخان محفوظ است و پیش‌تر در مجموعهٔ رُتشیلد بود (فالک، 192 ,190، تصویر 112؛ ولش، آنتونی، 205 ,203، تصویر 67). زیر این تصویر با قلم‌دیگری نوشته شده‌است: «شبیه‌عیسی خان»؛ اما فالک و ولش‌آن‌را«شبیه‌علی‌خان»خوانده‌اند (همانجاها). ۸. شاه عباس با دستهای فرو برده درشال کمر و لباس نقش دار، با یک شمشیر بلند، محفوظ در لندن، موزهٔ بریتانیا (بلانت، 174، تصویر 79).

شمار قابل توجهی از دیگر نقاشیهای بشنداس در لندن، تهران، برلین بستن ورامپور نیز موجود است (نک: لیچ، 63؛ «نقاشیها...[1]»، 73–71؛ غروی، شم ۱۵۰، ص ۲۱؛ گدار، آندره، 186-185؛ آتابای، ۳۶۳؛ تیتلی، «مینیاتورها...[2]»، 63؛ بیچ، «بشنداس»، 90، «نقاشی...[3]»، 173-172؛ ولش، استوارت، 70، تصویر 16).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست مرقعات کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بهنام، عیسی، «نقاشان ایران در هندوستان»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۳ش، شم ۲۳؛ *توزک جهانگیری*، لکهنو، ۱۸۶۳م؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمود بهفروزی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ غروی، مهدی، «جادوی رنگ»، هنر و مردم، ۱۳۵۲ش، شم ۱۴۸، ۱۳۵۴ش، شم ۱۵۰؛ ولش، استوارت کری، «نقاشی درباری مغول هند»، مینیاتورهای مکتب *ایران و هند*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Barrett, D. and B. Gray, *Indian Painting*, New York, 1978; Beach, M. C., «Bishan Das», *The Dictionary of Art*, London/New York, 1998, vol. IV; id, *The Imperial Image*, Washington, 1981; Blunt, W., *Isfahan Pearl of Persia*, London, 1974; Das, A. K.,« Mughal Painting Style: Jahangir Period», *The Dictionary of Art*, London/New York, 1998, vol.XV; Falk, T.,«Rothschild Collection of Mughal Miniatures», *Persian and Mughal Art*, London, 1976; Godard, A., « Un Album de portraits des princes timurides de l' Inde»,*Āthār-é Irān*, Paris, 1937, vol. II(2); Godard, Y.,« Les Marges du Murakka' Gulshan», ibid, 1936, vol. I(1); Leach, L. Y., *Paintings from India*, London, 1992; *Paintings from the Muslim Courts of India*, London, 1976; Schulz, W., *Die persich-islamische Miniaturmalerei*, Leipzig, 1914; Titley, N. M., *Miniatures from Persian Manuscripts*, London, 1977; id, *Persian Miniature Painting*, London, 1983; Welch, A. and S. C. Welch, *Arts of the Islamic Book*, Ithaca/London, 1983; Welch, S. C., *Imperial Mughal Painting*, London, 1978.

فریبا افتخار

بَشیرِ بْنِ سَعْد، ابونعمان (د ۱۲ق/۶۳۳م)، از صحابهٔ پیامبر اکرم(ص). وی از انصار و از تیرهٔ بنی مالک خزرج در مدینه بود (ابن هشام، ۱۰۱/۲؛ خلیفه، ۲۱۰/۱-۲۱۱؛ ابن حزم، ۳۶۳-۳۶۴). بشیر به همراه گروهی از اهل یثرب در «عقبه» با حضرت رسول(ص) بیعت کرد (ابن هشام، همانجا؛ بلاذری، *انساب...*، ۲۴۴/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۷۲/۱). او در بدر و احد و بعضی از پیکارهای دیگر پیکارها نیز حضور داشت (ابن هشام، ۳۴۸/۲؛ ابن عبدالبر، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۹۵/۱).

بشیربن سعد در ماههای‌شعبان و شوال سال ۷، ازسوی پیامبر(ص) به دو مأموریت نظامی گسیل شد (واقدی، ۵/۱-۶). در نخستین مأموریت، پیامبر(ص) بشیر را همراه ۳۰ تن به سوی بنی مُرّه در فدک گسیل داشت و اگرچه همراهان بشیر سرانجام به نتایجی دست یافتند، اما خود او در میانهٔ پیکار چنان مجروح شد که همراهان، ناامید از زنده بودنش، به مدینه بازگشتند، اما وی برای معالجهٔ خویش اندکی در فدک درنگ کرد و سپس به مدینه بازگشت (همو، ۷۲۳/۲؛ نیز نک: ابن سعد، ۱۱۸/۲-۱۱۹؛ بلاذری، همان، ۳۷۹/۱). در مأموریت دیگر، پیامبر(ص) بشیر را با ۳۰۰ مرد به منطقهٔ جناب ــ جایگاه بنی غَطَفان ــ گسیل فرمود و با اینکه جنگ سختی درنگرفت، اما بشیر و سپاهیانش به غنایمی دست یافتند (واقدی، ۷۲۷/۲؛ ابن سعد، ۱۲۰/۲؛ طبری، ۲۳/۳).

بشیربن سعد از نخستین بیعت کنندگان با ابوبکر در سقیفهٔ بنی‌ساعده بود (ابن سعد، ۱۸۲/۳؛ بلاذری، همان، ۲۴۴/۱؛ یعقوبی، ۱۲۴/۲؛ ابن عبدالبر، ۱۷۲/۱-۱۷۳) و روایتی نشان می‌دهد که او انصار را در این قضیه به دوری از نزاع و اختلاف می‌خوانده است (طبری، ۲۲۱/۳). شاید حس حسادت بشیر به سعد بن عُباده ــ بزرگ خزرج ــ که برای امارت خود بر همهٔ انصار در سقیفهٔ بنی ساعده تلاش می‌کرد، در شتاب او برای بیعت با ابوبکر بی‌تأثیر نبوده است (نک: ابن ابی الحدید، ۹/۶-۱۰، به نقل از *السقیفهٔ* جوهری)؛ هرچند، همین موضوع نخستین بیعت کننده نیز بعدها مایهٔ اختلاف و نزاع میان اوس و خزرج شد (زبیر بن بکار، ۵۷۸؛ نیز نک: ابن ابی الحدید، ۱۸/۶). روایتی نیز نشان می‌دهد که بشیر بن سعد، به بیعت با امیرالمؤمنین علی(ع) تمایل داشته است (همو، ۱۲/۶). در خلافت ابوبکر که فتوح در بخشهایی از سواد (عراق کنونی)، به فرماندهی خالد بن ولید جریان داشت، بشیر بن سعد از سپاهیان او بود و در ۱۲ق در ناحیهٔ بانقیا در عین‌التمر ــ غرب کوفه و نزدیک انبار ــ بر اثر جراحتی درگذشت و در همان ناحیه به خاک سپرده شد (واقدی، ۱۶۵/۱؛ بلاذری، *فتوح...*، ۲۴۴، ۲۴۸؛ ابن عبدالبر، ۱۷۳/۱؛ ذهبی، *تاریخ...*، ۷۸).

از طریق بشیر بن سعد احادیثی نقل شده است و جابر بن عبدالله انصاری و نعمان بن بشیر از او روایت کرده‌اند (نک: ابونعیم، ۹۸/۳-۹۹؛ ابن عبدالبر، همانجا).

بشیر بن سعد را جزو معدود کسانی شمرده‌اند که در مدینه، خواندن و

1. *Paintings ...* 2. *Miniatures ...* 3. *The Imperial ...*

نوشتن می‌دانسته‌اند (بلاذری، همان، ۴۷۳-۴۷۴).

از بشیر بن سعد فرزندانی بر جای ماند که مشهورترین ایشان نعمان ابن بشیر است. وی نخستین فرزندی بود که از گروه انصار، پس از هجرت پیامبر(ص) به مدینه به دنیا آمد. او بعدها به مناصبی دست یافت (همو، *انساب*، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۱۹/۱۴ بب؛ ذهبی، سیر...، ۴۱۱/۳-۴۱۲).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق؛ ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۲۸۵ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *معرفة الصحابة*، مدینه / ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ خلیفة بن خیاط، *طبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۱۱ تا ۴۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ زبیر بن بکار، *الاخبار الموفقیات*، به کوشش سامی مکی عانی، بغداد، ۱۹۷۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.

علی بهرامیان

بَشیریّه، گروهی از شیعیان واقفه با گرایش به تفویض (ﻫ م)، و دارای عقاید خاص دربارۀ امام موسیٰ کاظم (ع). مبنای اندیشه‌های اینان، دیدگاههای محمد بن بشیر است که گویا پیش از درگذشت امام کاظم (ع) نیز نمودهایی داشته است؛ اما بروز جدی عقاید این فرقه، مربوط به تردیدهایی است که پس از درگذشت آن امام دربارۀ جانشینی وی پدید آمد. گزارشهای بسیار اندک منابع دربارۀ این فرقه نشان می‌دهد که آنان زمان درازی در عرصۀ تاریخ نپاییده، و به زودی از میان رفته‌اند.

با اینکه سعدبن‌عبدالله اشعری (ص ۹۲-۹۳) می‌گوید که «ممطوره» لقبی برای گروه بشیریه بوده است، اما با توضیحی که چند سطر بعد می‌آورد، روشن می‌شود که این عنوان، لقبی عام برای واقفه بوده، و اختصاص به بشیریه نداشته است.

مهم‌ترین ویژگی بشیریه در میان فرقه‌های گوناگون واقفه، موضعی است که محمد بن بشیر نسبت به جانشینی امام صادق(ع) گرفته، و چندی بعد همین موضع‌گیری در تردیدهای پدید آمده بر سر حیات یا وفات امام کاظم(ع)، به نحوی جدی‌تر آشکار شده است. گویا محمد بن بشیر عقیده داشته است: آن‌که مردم او را به عنوان امام موسی بن جعفر(ع) می‌شناسند، فرزند امام صادق(ع) نیست (کشی، ۷۷۸/۲). امام موسی بن جعفر(ع) مهدی امت است که از نظرها پنهان گردیده، ظهور خواهد کرد (سعد، ۹۱). بدین‌سان، آن روز که در میان شیعیان، بحث دربارۀ امام پس از موسی بن جعفر(ع) بالا گرفت و تردید پدید آمد که آیا وی پس از حبس شدن، به شهادت رسیده، یا عروج کرده، و یا به مرگ طبیعی از دنیا رفته است (نک: نوبختی، ۶۷-۷۰)، محمد بن بشیر خود را در کنار واقفیان قرار داد و بر مبنای همان عقیده ادعا کرد که موسی بن جعفر(ع) اصلاً به زندان پا ننهاده، و آنکه مردم می‌شناسند، فردی شبیه به اوست. موسی بن جعفر(ع) از دیده‌ها پنهان است و اگرچه در میان مردم رفت و آمد می‌کند، کسی همانند سابق متوجه حضور او نمی‌شود (کشی، ۷۷۴/۲-۷۷۵).

محمد بن بشیر کوفی، از موالی بنی اسد مردی آشنا به فنون شعبده‌بازی و تردستی بود (همانجا) و همین امر، به همراه برخی عقاید وی که بدانها اشاره گردید، سبب شد که خلیفه به قتل او فرمان دهد (همو، ۷۷۶/۲-۷۷۷). لعن و دشنام شدیدی که در آثار متقدم شیعی نثار وی شده (برای نمونه، نک: همو، ۵۹۱/۲، ۷۷۷، ۷۷۹؛ شیخ طوسی، ۳۴۴)، بیانگر تأثیر افکار او در پراکندن مردم از گرد امام رضا(ع)، و دامن زدن به تردیدها در غائلۀ درگذشت امام کاظم(ع) بوده است.

اگرچه طبرسی معتقد است که بنیان‌گذاران شماری از فرقه‌های واقفه، کارگزاران امام کاظم(ع) بودند و به طمع دست یافتن بر اموال باقی مانده نزد خود، رحلت امام را منکر شدند (۲۵۸/۲)، اما مسلم است که محمد بن بشیر با توجه به سابقۀ مخالفتی که با امام کاظم(ع) داشته، در زمرۀ این کارگزاران نبوده است. از آنجا که پیروان او پرداخت هرگونه مالیات دینی، همچون خمس و زکات را نفی کرده‌اند (نک: ادامۀ مقاله)، باید احتمال وجود چنین طمعی را منتفی دانست.

با توجه به کمبود منابع، تنها راه برای ارائۀ تصویری واضح‌تر از دیدگاههای بشیریه، اشاره به ترتیب منطقی محتمل میان عقاید آنها و ارتباط هر یک با دیگری ضروری است:

الف ـ هستی‌شناسی: ۱. حاکمیت نیروهای نور و ظلمت بر هستی: به صراحت چنین عقیده‌ای به ایشان منسوب نشده است، ولی با توجه به برخی عبارات نقل شده از آنان دربارۀ ظاهر شدن امام کاظم(ع) بر هر دو گروه اهل نور و ظلمت درصورتی مشابه خلقت و پوست و گوشت انسانی خودشان (کشی، ۷۷۴/۲- ۷۷۵)، می‌توان احتمال داد که به وجود چنین نیروهایی عقیده داشته‌اند. شاید بتوان عبارت سعد بن عبدالله اشعری را (همانجا) که دربارۀ محمد بن بشیر آورده است: «کان یقول بالاثنین» بر چنین اندیشه‌ای حمل کرد. ۲. اعتقاد به دو ساحت وجودی برای انسان: ساحت ظاهر که زمینی، و در قالب انسان (و احتمالاً حادث) است و ساحت باطن که ازلی (و احتمالاً قدیم) است (نک: همانجا؛ کشی، ۷۷۵/۲). ۳. حلول: نیروهای نور و ظلمت در ساحت باطن وجود همگان حلول می‌کنند. ۴. نیروهای حلول کرده در باطن اشخاص، با تناسخ به دیگران منتقل می‌گردند. احتمال وجود چنین باورهایی، با توجه به دیگر عقیده‌های منسوب به آنان، همچون اعتقاد به دو ساحت بشری و ازلی برای انسان، اعتقاد به تناسخ برای امامان و تقسیم مردمان به اهل نور و ظلمت، تقویت می‌شود.

ب ـ دین‌شناسی: ۱. روح پیامبر(ص)، نمونه‌ای از حلول نیروهای نور (= خداوند) است و همۀ صفات خدایی را داراست؛ نه می‌زاید و نه

زاده می‌شود... . استشهاد آنان به آیهٔ «... بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ...» (مائده/۱۸/۵)، برای اثبات نادرست بودن ادعای نسب فرزندان امامان (کشی، ۷۷۶/۲)، حاکی از همین اعتقاد است. ۲. روح پیامبر(ص) که ازلی است، از طریق تناسخ، در یکایک امامان شیعه تا امام کاظم(ع) حلول کرده است (نک‍: سعد، ۶۰). ۳. از آنجا که باطن این امامان ازلی است و روح خدا در آنها حلول کرده، فرزندی ندارند، هر که خود را از نسب ایشان بداند، دروغگوست. از این حیث، اعتقاد آنها همچون مُخَمِّسه و عَلیاویه است (کشی، همانجا). ۴. امور هستی به امامان تفویض گردیده است (سعد، ۹۱) که صفات خدایی نیز دارند. ۵. جانشین امام صادق(ع)، امام کاظم(ع) است، ولی نه آن‌که مردم به عنوان امام خویش می‌شناسند. آن‌که زندانی گشته، فردی شبیه اوست. امام در میان مردمان است. با مردم سخن می‌گوید و خویشتن را بدانها می‌نماید، ولی او را نمی‌شناسند (کشی، ۷۷۵/۲). ۶. امام کاظم(ع) به هنگام پنهان شدن، به محمد بن بشیر وصیت کرده، مُهر خویش و امانتهای امامت را بدو سپرده، و او را «خلیفهٔ» خویش بر امت قرار داده است (سعد، ۹۱). عقاید بشیریه در این زمینه واضح نیست؛ زیرا ضمن اعتقاد به خلافت محمد بن بشیر (و نه امامت وی؛ نک‍: همانجا)، از «نبوت» محمد بن بشیر (کشی، ۷۷۶/۲) سخن رفته است که با اعتقاد وی به الوهیت امام کاظم(ع) سازگار، اما با اعتقاد پیروانش به خلافت وی در ایام غیبت امام، متناقض است. نیز گاه از «امامت» سمیع (فرزند محمد بن بشیر) سخن گفته‌اند (سعد، ۹۱-۹۲) که با حیات امام کاظم(ع) در نظر آنها ــ و لزوم وجود خلیفه‌ای برای او و نه امامی دیگر ــ و هم با قول به خلافت محمد بن بشیر سازگار نیست. شاید این اعتقاد، مربوط به زمانی باشد که به زعم آنان غیبت امام کاظم(ع) طولانی شده، و احتمال حیات وی، بعید می‌نموده است.

ج- دیدگاههای فقهی: ۱. هرکس چیزی در راه خدا انفاق کند، باید به سمیع بن محمد برسد. این آموزه نیز می‌تواند با اعتقاد به باطن الوهی برای سمیع تفسیر گردد. ۲. نقل شده است که ایشان ظاهراً با استناد به قرآن کریم (شوری/۴۲/۵۰)، منکر حرمت نکاح با محارم و نزدیکی با هم‌جنس بوده‌اند. ۳. انکار زکات، خمس، حج و دیگر احکام عبادی اسلام، بجز نماز و روزه. ۴. وجود مواسات در همهٔ اموال، حتیٰ همسران (نک‍: سعد، ۹۲؛ کشی، ۷۷۵/۲-۷۷۶).

به درستی نمی‌توان ارتباطی منطقی میان ۳ عقیدهٔ اخیر با دیگر عقاید آنان بازیافت، هرچند این باورها می‌تواند نشانه‌ای از تأثر افکار آنها از یک محیط فرهنگی خاص باشد.

از امتداد تاریخی این فرقه گزارش دقیقی در دست نیست. با گذشت صد و اندی سال از درگذشت امام کاظم(ع)، سعد بن عبدالله اشعری (د ۳۰۱ق/۹۱۴م)، از آنان یاد می‌کند (ص ۹۲-۹۳). در منابع، به جانشین سمیع بن محمد اشاره‌ای نشده، و تنها چنین آمده است: «هر که سمیع بن محمد بدو وصیت کند، تا خروج موسی بن جعفر(ع) امام خواهد بود» (همو، ۹۲). این خود گواهی است بر آنکه معتقدان این فرقه، برای ظهور امام کاظم(ع) نمی‌توانسته‌اند مدتی طولانی در انتظار بمانند و از این‌رو، با پایان یافتن زمانی که دوران محتمل برای عمر امام(ع) بوده، نومید گشته‌اند. نقل شده است که هاشم بن ابی هاشم، از شاگردان محمد بن بشیر، پس از درگذشت وی، مردم را بدین آیین می‌خوانده است (کشی، ۷۷۸/۲)؛ باری، هیچ اشاره‌ای به نقشی واضح برای سمیع بن محمد یا هاشم بن ابی هاشم در دست نیست. اوصیای محمد بن بشیر، تنها تا یک نسل پس از وی شناخته بوده‌اند (نک‍: سعد، همانجا). گویا نویسندگان تاریخ فرق نیز بیش از اینها اطلاعی از آنان نداشته‌اند و بعید به نظر می‌رسد که بیش از ۳ نسل دوام آورده باشند.

مآخذ: سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۴۲ش؛ شیخ طوسی، محمد، *الرجال*، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم، ۱۴۱۵ق؛ طبرسی، فضل، *اعلام الوریٰ*، قم، ۱۴۱۷ق؛ *قرآن کریم*؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش مهدی رجایی، قم، مؤسسهٔ آل البیت؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش هـ. ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م.

فرهنگ مهروش

بَصْبَص (د ۱۶۹ق/۷۸۵م)، کنیزکی خنیاگر در آغاز دوران عباسیان که در نواختن بربط یا عود نیز مهارت داشته است. از آنجا که در سده‌های نخستین اسلامی معمولاً هنرمندانی مانند طُوَیس و نشیط را به لقبی که داشته‌اند، می‌خوانده‌اند، می‌توان احتمال داد که شاید این عنوان شهرت، یا اسم مستعار وی بوده است.

فارمر بصبص را نوازش، یا دلجویی معنی کرده است (ص 132)، ولی در فرهنگها برای وجه مصدری آن (بَصْبَصَة) معانی مختلفی نظیر دم جنباندن سگ (ابن منظور، ذیل بصص)، یا به گوشهٔ چشم و زیرچشمی نگاه کردن (دوزی، II/91) آمده است؛ بنابراین، ممکن است با توجه به این معانی چون بصبص در ضمن خوانندگی حرکات ظریفی داشته، و به طرز خاصی نگاه می‌کرده است، به او این لقب را داده باشند.

به گفتهٔ ابوالفرج اصفهانی بصبص در مدینه زاده شد. وی بسیار زیبا و خوش آواز بود و موسیقی را از استادان نامی آن زمان فرا گرفت و از جملهٔ خنیاگرانی بود که یحیی‌بن نفیس (یا نفیس‌بن محمد) در اختیار داشت و اشراف شهر برای شنیدن آواز آنها به او مراجعه می‌کردند (۱۱۴/۱۳). ابن‌خردادبه می‌گوید: هنگامی که مهدی، سومین خلیفهٔ عباسی (۱۵۸-۱۶۹ق/۷۷۵-۷۸۵م) هنوز به خلافت نرسیده بود، بصبص را از یحیی‌بن نفیس به ۱۷ هزار دینار خریداری کرد (نک‍: همو، نیز فارمر، همانجاها).

به هر حال، بصبص در مدینه به شهرت رسید و علاقهٔ جوانان قریش را به خود جلب کرد (ابوالفرج، ۱۱۵/۱۳)؛ حتیٰ شعرای آن زمان از زیبایی و هنر او در اشعار خود یاد کرده‌اند (فارمر، همانجا)؛ از آن جمله‌اند ابن ابی زوائد (ابوالفرج، ۱۱۷/۱۳) و حسین‌بن ضحاک (همو، ۱۹۸/۶). همچنین گفته‌اند که عبدالله‌بن مصعب در پی شنیدن آواز بصبص بسیار تحت تأثیر قرار گرفت و اشعاری برای وی سرود، و این اشعار چنان مورد توجه منصور خلیفه (۱۳۶-۱۵۸ق/۷۵۴-۷۷۵م) واقع

شد که آنها را از بر کرد (فارمر، همانجا).

در کتاب *الاغانی* نمونه‌هایی از آوازهای بصبص آمده است؛ از جمله آوازی در وزن رمل (ابوالفرج، ۱۱۹/۱۳؛ نک: شمس قیس، ۹۹) از وزنها یا ضربهای ایقاعی هشت‌گانه و معروف قدیم (حلو، ۲۶۸) که مانند سایر وزنهای ایقاعی میان شعر و موسیقی مشترک بوده است (مراغی، ۲۱۹-۲۲۱). شعر این آواز از اُحَیحةبن جُلاح، و آهنگش از ابویحییٰ ابن سریج (هـ م) بود (ابوالفرج، همانجا؛ فارمر، 80-79). به روایت ابوالفرج اصفهانی (همانجا)، آهنگ مذکور در وزن «رمل» و مایهٔ «خِنصِر در مجرای بِنصِر» در قالب نظام اصابع و مجاریِ اسحاق موصلی بوده است. بدین ترتیب که انگشت کوچک یا خنصر بر وتر مثنیٰ به عنوان صدای اصلی محسوب، و در اجرای این مایه از دستان بنصر (و نه دستان وُسطیٰ) استفاده می‌شده است (ساوا، 76).

در زمینهٔ تفسیر و تحلیل چگونگی انطباق اقسام هشت‌گانهٔ مایه‌ها در نظام اصابع و مجاری، براساس روایت ابن منجم، تاکنون آراء متفاوتی نقل شده است (همانجا). یعقوب بن اسحاق کندی (ص ۸۲، ۹۷) دور ایقاعی رمل را چنین وصف کرده است: یک نَقرهٔ منفرد، سپس دو نقرهٔ متوالی به گونه‌ای که میان آن دو زمان نقرهٔ دیگری وجود نداشته باشد، و میان بَرشدن و فروشدن [یا آغاز و پایان] دور، زمان نقره‌ای باشد. البته این دور ایقاعی را به اقسام مختلفی، با در نظر گرفتن دگره‌ها (واریانتها) می‌توان تفسیر کرد (ساوا، 57-54).

هرچند از جزئیات احوال بصبص اطلاع چندانی در دست نیست، ولی با در نظر گرفتن تاریخ موسیقی دوران اسلامی می‌توان وی را یکی از نمونه‌های بارز خنیاگران حرفه‌ای و به ویژه بانوان هنرمندی دانست که «قیان یا قَینات» نامیده می‌شده‌اند و در اجرای نیاحه (نوحه‌سرایی) مهارتی بسزا داشته‌اند (فارمر، 10).

مآخذ: ابن منظور، *لسان*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ حلو، سلیم، *تاریخ الموسیقی الشرقیة*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش محمد قزوینی و محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ کندی، یعقوب، *المؤلفات الموسیقیة*، به کوشش زکریا یوسف، بغداد، ۱۹۶۲م؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968; Farmer, H. G., *A History of Arabian Music*, London, 1967; Sawa, G. D., *Music Performance Practice in the Early 'Abbāsid Era*, Toronto, 1989.

تقی بینش - هومان اسعدی

بُصْرَوی، ابوالحسن محمدبن محمدبن احمد (د ربیع‌الاول ۴۴۳/ ژوئیهٔ ۱۰۵۱)، فقیه امامی شام. وی به بُصریٰ، روستایی در مجاورت عُکبَرا و در نزدیکی بغداد منسوب است (سمعانی، ۲۵۲/۲-۲۵۳؛ یاقوت، ۶۵۴/۱-۶۵۵). دربارهٔ سالهای نخستین زندگانی بصروی آگاهی چندانی در دست نیست و شهرت او به سبب شاگردی وی نزد سیدمرتضیٰ (د ۴۳۶ق) و نیز تألیف آثاری است که از خود بر جای گذاشته است. وی نزد سیدمرتضیٰ در علم کلام دانش آموخته، و مدت درازی را به ملازمت با وی گذرانده (همانجاها)، و فهرستی از کلیهٔ تألیفات او را فراهم آورده است. سیدمرتضیٰ نیز بدین سبب در شعبان ۴۱۷ در نقل تمامی مصنفات خود اجازه‌ای خاص به او داده است (برای متن کامل این اجازه، نک: افندی، ۳۸/۴-۳۹، ۱۵۸/۵).

از جملهٔ شاگردان بصروی می‌توان به ابن شریف اکمل بحرانی و نیز جبرئیل بن اسماعیل قمی (پدر شاذان بن جبرئیل) اشاره کرد (حر عاملی، ۲۹۹/۲؛ تستری، ۱۲). در میان کسانی که از او روایت کرده‌اند، کسانی با مذاهبی غیرامامی نیز دیده می‌شوند که از جملهٔ ایشان می‌توان به خطیب بغدادی اشاره کرد (نک: سمعانی، ۲۵۳/۲).

آراء فقهی بصروی نزد شیعه همواره از جایگاه خاصی برخوردار بوده است. دیدگاههای وی که احتمالاً به خصوص در کتاب او با عنوان *المفید فی التکلیف* بازتاب یافته بوده (نک: آثار)، پیوسته مورد استفادهٔ فقیهان، از جمله صاحب *نزهة الناظر* (برای نمونه، نک: ص ۱۰) و شهید اول (۷۲/۱) قرار گرفته است. از جملهٔ آراء وی که در آثار فقهی سده‌های بعد بازتاب خاصی داشته است، می‌توان به طهارت آب چاه ملاقات یافته با نجاست، تنها در صورت کر بودن آن، اشاره کرد (عاملی، ۵۴/۱ - ۵۵). همچنین از دیگر آراء خاص وی شرط صحت رَمی جَمَرات داشتن وضوست (نزهة ...، همانجا). مجلسی نیز به برخی آراء فقهی وی اشاره دارد (۳۲۲/۷۸).

وی در سرودن شعر توانا بود؛ منابع گوناگون از جمله سمعانی (همانجا) شعر او را نیکو، و مضامین آن را دلنشین دانسته‌اند (نیز نک: ابن ماکولا، ۳۷۷/۷؛ ابن تغری بردی، ۵۲/۵). قطعه‌هایی از شعر وی را خطیب بغدادی (۲۳۶/۳) نقل کرده که بیشتر در مذمت دنیا سروده شده است. بصروی در بغداد از دنیا رفت (صفدی، ۱۲۰/۱).

آثار:

۱. فهرستی از تألیفات سیدمرتضیٰ توسط بصروی فراهم شده، و با صورت اجازه‌ای از سیدمرتضیٰ همراه گشته است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران همراه مجموعه‌ای (شم ۶۹۱۴) موجود است (مرکزی، ۳۹۸/۱۶؛ نیز نک: افندی، ۳۴/۴-۳۹، ۱۵۸/۵؛ آقابزرگ، *طبقات*، قرن ۵ق،۱۸۳؛ محیی‌الدین،۱۳۱). همچنین نسخه‌ای از این اجازه در آغاز مجموعهٔ رسائل سیدمرتضیٰ در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی درج شده است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۱/ ۲۱۶؛ آستان ...، ۱۰۰-۱۰۱).

۲. *المفید فی التکلیف*، که دارای زمینهٔ فقهی است و اکنون نشانی از نسخ آن بر جای نمانده است (نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۶؛ حر عاملی، ۲۹۹/۲)، ولی می‌دانیم که این اثر دست کم تا زمان شهید اول وجود داشته، و در دسترس وی بوده است (نک: شهید اول، همانجا). این کتاب را ابن شریف اکمل بحرانی و نیز جبرئیل بن اسماعیل قمی از بصروی روایت کرده‌اند (حر عاملی، همانجا). همچنین، این کتاب در دوره‌های مختلف به عنوان یک کتاب درسی فقه شیعه تعلیم داده می‌شده است؛ به عنوان نمونه، محمد بن جعفر مشهدی در رمضان ۵۷۳ آن را از شاذان بن جبرئیل قمی فرا گرفته است (آقابزرگ، *طبقات*، قرن ۶ق، ۱۲۸، ۲۵۲).

۳ــ۴. از دیگر آثار بصروی می‌توان به کتاب *المعتمد*، احتمالاً با موضوع فقه، و نیز دیوان شعر او اشاره کرد (افندی، ۵/ ۱۵۸).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، به کوشش علینقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۱ـ۱۳۹۲ق؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش نایف عباس، بیروت، مکتبة محمد امین دمج؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ تستری، اسدالله، *مقیاس الانوار*، چ سنگی، تبریز، ۱۳۲۲ق؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۶۲ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ شهید اول، محمد، *غایة المراد*، به کوشش رضا مختاری، قم، ۱۴۱۴ق؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ عاملی، محمد، *مدارک الاحکام*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محیی‌الدین، عبدالرزاق، *ادب المرتضی*، بغداد، ۱۹۵۷م؛ مرکزی، خطی؛ *نزهة الناظر*، منسوب به یحیی بن سعید حلی، به کوشش احمد حسینی و نورالدین واعظی، نجف، ۱۳۸۱ق؛ یاقوت، *بلدان*.

حسین فرهنگ انصاری

بَصْره، شهری کهن در مغرب اقصیٰ که امروزه از آن ویرانه‌ای بیش برجای نمانده است.

نام این شهر از بصرهٔ عراق گرفته شده است و آنجا را به سبب رواج تجارت کتان و وفور لبنیات و سرخی خاکش به ترتیب بصرة الکتّان، بصرة الذبّان و بصرة الحمرا نیز نامیده‌اند (ابوعبید، ۷۸۹/۲؛ یاقوت، ۶۵۳/۱؛ ابن عذاری، ۱۰۳/۱؛ ابوالفدا، ۱۳۳؛ ابن عبدالمنعم، ۱۰۸).

شهر بصره در کنار اقیانوس و جزو اقلیم طنجه، به مرکزیت شهر فاس (اصطخری، ۳۹؛ مسعودی، ۶۸؛ مقدسی، ۵۷، ۲۱۹) و در حدود ۶۳ کیلومتری کوه صَرصَر قرار داشت که سرشار از منابع آبی و میوه و زیستگاه قبایل مصموده بود (ابن عذاری، ۲۳۵/۱). گویند: برخی از نوادگان خلیفهٔ دوم در آنجا مسکن داشتند (ابن حزم، ۱۵۴).

دیوار گرداگرد شهر بصره از سنگ و آجر ساخته شده بود و ۱۰ دروازه داشت (ابوعبید، همانجا؛ ابن عذاری، ۱۰۳/۱). در این شهر مسجدی بزرگ با دو گرمابه و دو گورستان بزرگ، یکی در مشرق و دیگری به نام قُضاعه در غرب آن وجود داشت. آب بصره شور بود و آب آشامیدنی مردم از چاه ابن ذَلفاء که در مدخل شهر بود، تأمین می‌شد (ابوعبید، یاقوت، ابن عذاری، ابن عبدالمنعم، همانجاها).

شهر بصره هم‌زمان یا نزدیک به تأسیس شهر اصیلا (ابوعبید، همانجا؛ ابن عذاری، ۱۰۳/۱، ۲۳۵)، به احتمال قوی در اواخر سدهٔ ۲ق و در زمان حکومت ادریس دوم (۱۷۷ـ۲۱۳ق/۷۹۳ـ ۸۲۸م)، یا به روایتی در ۲۱۸ق و در زمان حکومت فرزندش محمد (۲۱۳ـ۲۲۱ق/۸۲۸ـ۸۳۶م) احداث گردید و اقامتگاه تابستانی آنان بود (ابوعبید، ۸۰۶/۲؛ مکناسی، ۱۱؛ ابن ابار، ۱۳۱/۱؛ لئون افریقی، ۳۱۰؛ EI^2).

وقتی محمدبن ادریس دوم به فرمانروایی رسید، شهرهای مغرب را میان برادرانش تقسیم کرد و شهر بصره و نیز طنجه، سبته و تطوان به قاسم (و به روایتی یحییٰ) رسید (ابوعبید، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۱۵/۶؛ ابن ابار، همانجا؛ ابن ابی‌زرع، ۵۱؛ EI^2).

ابن عذاری نام فرمانروایان بصره را از آغاز تأسیس تا ۳۴۷ق ذکر کرده است (۲۳۵/۱). این شهر در ۳۱۰ق/۹۲۲م به تصرف حسن بن محمد بن قاسم بن ادریس، معروف به حَجّام درآمد (ابن ابی زرع، ۸۲) و ۳سال بعد، موسی بن ابی العافیهٔ مکناسی بر آن مستولی گردید و ادریسیان ناگزیر به قلعهٔ معروفشان، موسوم به حُجَر النَّسر که در نزدیکی بصره قرار داشت، پناه بردند (همو، ۸۳؛ ابن خلدون، ۶(۲)/۲۷۴ـ۲۷۵).

در ۳۴۷ق/۹۵۸م بصره به عنوان مرکز ایالتی کوچک شامل منطقهٔ ریف و بلاد غُماره، توسط جوهر سیسیلی، سردار معروف فاطمی به حسن بن کَنّون سپرده شد (همو، ۷(۱)/۳۸) و مدت ۱۵ سال زیر نظر فاطمیان افریقیه اداره می‌شد تا در اوایل سال ۳۶۳ق توسط غالب، مولای حکم دوم (حک ۳۵۰ـ ۳۶۶ق/۹۶۱ـ۹۷۷م)، خلیفهٔ اموی اندلس تصرف شد (ابن خطیب، ۴۲؛ ابن خلدون، ۷(۱)/۳۸ـ۳۹). در ۳۶۸ق ابوالفتح یوسف بُلُکین بن زیری، مغرب را فتح کرد و عمال اموی را بیرون راند و آنگاه به بصره آمد و یحیی‌بن علی بن حمدون، فرمانروای اموی آنجا را سرکوب، و شهر را در همان سال یا ۳۶۹ق ویران کرد (ابن اثیر، ۶۶۶/۸؛ ابن عذاری، ۲۳۱/۱ـ۲۳۲؛ نویری، ۱۷۵/۲۴؛ ابن خلدون، ۶(۲)/۳۱۸ـ۳۱۹، ۴۲۳).

مقدسی در ۳۷۸ق/۹۸۸م بصره را شهری ویران وصف کرده است (ص ۲۲۰). در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م تنها دیوارهای سنگی این شهر برجا مانده بود (لئون افریقی، ۳۱۰ـ۳۱۱).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۲۹م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ لئون افریقی، حسن بن محمدوزان، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مکناسی، احمد، *خریطة المغرب الارکیولوجیة*، تطوان، ۱۹۶۱م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI^2.

ستار عودی

بَصْره، استان و بندری تاریخی در جنوب شرقی عراق.

I. جغرافیا

استان بصره: این استان حدود ۲۰٬۷۰۲ کم۲ مساحت دارد (درویش، ۵۷) و مرکز آن شهر تاریخی بصره است. استان بصره از غرب به استان المثنیٰ (سماوه)، از شرق به ایران (استان خوزستان)، از شمال شرقی به استان میسان (عماره)، از شمال غربی به استان

ذی‌قار (ناصریه)، از جنوب شرقی به خلیج‌فارس (دهانهٔ فاو) و از جنوب و جنوب غربی به کشور کویت محدود می‌شود (نقشه...).

آب و هوای این استان گرم و بیابانی است (کربل، ۷۳؛ درویش، ۶۳) و حداقل دما در زمستان °۱۹/۲ سانتی‌گراد و حداکثر آن در تابستان °۳۴/۱ است (محمد، ۵۵). در استان بصره بادهای موسمی متعددی می‌وزد که از نظر مبدأ، شدت وزش و دیگر ویژگیها با هم اختلاف دارند (همو، ۶۰-۶۱). منابع آب استان را رودهای دجله، فرات، اروند رود، آبراهه‌های منشعب از آنها و هورها تشکیل می‌دهد (کربل، ۷۳-۷۴؛ درویش، ۸۲-۸۴).

اقتصاد استان بصره بر پایهٔ استخراج نفت در حوزه‌های گوناگون مشتمل بر رمیله، زبیر، نهر عمر، حقل مجنون و جز آنها استوار است (نقشبندی، «صناعة...»، ۳۲۴). دو خط لولهٔ اصلی انتقال نفت رمیله ـ زبیر و زبیر ـ فاو در این استان کشیده شده است (همان، ۳۲۹-۳۳۰). افزون بر نفت، می‌توان از صنایع غذایی و نوشابه‌سازی، پارچه‌بافی و تولید پوشاک، چوب و کاغذ، شیمیایی و پتروشیمی، معدنی غیرفلزی و ماشین‌سازی نام برد (سریح، ۲۲۰).

بیش از نصف تمام محصول خرمای عراق از نخلستانهای بصره به‌دست می‌آید (سوسه، ۶۸). حبوبات، ذرت، برنج و ارزن و انواع میوه‌ها مانند سیب، انجیر، زردآلو، شفتالو، به و انار که در میان نخلستانها کاشته می‌شود، از محصولات کشاورزی استان است. بجز خرما، برخی محصولات دامی نیز چون پشم از این استان صادر می‌شود («بصره»، *انکارتا*[1]؛ «بصره»، «دائرة‌المعارف...[2]»؛ *بریتانیکا*، I/945؛ بدیع، ۹۲).

استان بصره با راههای زمینی، هوایی و ریلی، شمال و جنوب عراق را به هم مرتبط می‌سازد. بندر فاو، پایانه‌های نفتی و شبکهٔ راههای آبی از دو مسیر دجله و فرات با مرکز کشور (بغداد) مرتبط می‌شود. واردات و صادرات کشور از طریق راههای دریایی، و از جنوب این استان صورت می‌گیرد (نک: درویش، ۸۷، ۹۲؛ عانی، ۱۴۱۷/۳ بی).

شهر بصره: این شهر تاریخی در ساحل اروند رود و در جنوب شرقی عراق واقع شده است و مهم‌ترین بندر رودخانه‌ای و دومین شهر بزرگ عراق (از نظر وسعت) پس از بغداد به‌شمار می‌آید و به سبب مجاورت با خلیج فارس از اهمیت اقتصادی، سیاسی و نظامی برخوردار است. این شهر در °۳۰ و ′۳۱ عرض شمالی و °۴۷ و ′۵۱ طول شرقی واقع است (*بریتانیکا*، I/944؛ مدرس، ۲۹۳؛ «بصره»، «فرهنگ[3]»). فاصلهٔ بصره تا بغداد ۴۸۳ کم است («شهرها...[4]»، IV/241).

بصره بر زمینی جلگه‌ای با خاکهای رسوبی بنا شده است و ارتفاع آن از سطح دریا ۱ تا ۱/۸۰ متر است (سریح، ۱۹۷). این شهر با نخلستانهای گسترده‌ای (حدود ۱۸ میلیون درخت) احاطه شده است («دائرة‌المعارف...[5]»، II/424).

جمعیت بصره از ۱/۵ میلیون تن در ۱۳۵۶ش/۱۹۷۷م، به کمتر از ۹۰۰ هزار تن در سالهای پس از جنگ در دههٔ ۱۹۸۰م کاهش یافت. این شهر در جنگ خلیج‌فارس (۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م) زیر بمباران شدید قرار داشت و از جمعیت آن باز هم کاسته شد («بصره»، *انکارتا*). در ۱۳۸۲ش/۲۰۰۴م، جمعیت بصره ۱٬۴۷۷٬۲۰۰ تن برآورد شده است («بصره»، «فرهنگ»).

ایستگاه راه‌آهن بصره از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین ایستگاههای عراق است. در شبکهٔ راههای شوسهٔ عراق نیز بصره جنوب عراق را به بغداد و شهرهای شمالی متصل می‌کند و خود نقطهٔ اتصال شماری از راههای فرعی در جنوب عراق است که شهر بصره را به نقاط مرزی شرق و جنوب و به مناطق بیابانی غرب آن متصل می‌کند (درویش، ۸۷، ۹۲؛ عانی، همانجا). شهر بصره نقطهٔ تلاقی مهمی در راههای زمینی و دریایی است و نیز یک فرودگاه بین‌المللی دارد («شهرها»، همانجا). مرکز فرماندهی نیروی دریایی عراق در شهر بصره است («پایگاه...[6]»).

بصره به عنوان بندر رودخانه‌ای عراق، از طریق راه‌آهن و جادهٔ اصلی به بغداد، و از دیگر راههای زمینی به کشورهای کویت و ایران مرتبط می‌شود. این شهر در پایانهٔ خطوط لولهٔ نفت است و پالایشگاه آن از مراکز صنایع مهم عراق به‌شمار می‌رود. تانکرهای اقیانوس پیمای حمل نفت از طریق آبراههٔ روکا به بصره رفت و آمد می‌کنند. نفت خام، خرما و پشم از عمده‌ترین اقلام صادراتی این شهر به‌شمار می‌رود («بصره»، *انکارتا*؛ «شهرها»، IV/241).

توسعهٔ صنعت نفت عراق در دهه‌های پس از جنگ جهانی اول، بصره را به یکی از مراکز تصفیه و صدور نفت تبدیل کرد. پیش از جنگ ایران ـ عراق (۱۹۸۰-۱۹۸۸م)، نفت از بصره توسط تلمبه‌خانه‌هایی به شهر فاو در ساحل خلیج‌فارس منتقل، و از آنجا برای صدور، به نفتکشها بار می‌شد. در نخستین ماههای آغاز جنگ ایران ـ عراق پالایشگاه نفت بصره آسیب فراوان دید («بصره»، *انکارتا*).

شهر جدید بصره از به هم پیوستن ۳ شهر کوچک بصره، عشار، و معقل، و بسیاری از روستاهای به‌هم پیوستهٔ پیرامون نهر عشار، تشکیل شده است. گرداگرد این روستاها را نخلستانهای انبوهی پوشانده که با آبراهها و خلیجهای کوچک منشعب از اروندرود احاطه شده است. زمینهای بصره بجز بخشهای باتلاقی آن، بسیار حاصل‌خیز است و در میان نخلستانهای آن، محصولاتی چون ذرت، برنج و ارزن کشت می‌شود (*بریتانیکا*، I/945).

از مؤسسات آموزش عالی شهر می‌توان از دانشگاه بصره نام برد که در ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م تأسیس شده است. این دانشگاه به تدریج توسعه یافت و امروزه به یکی از مهم‌ترین مراکز آموزشی عراق و مشتمل بر ۱۵

1. «Al Basrah», *Encarta*. 2. «Basra», *Encyclopaedia*... 3. «al-Basrah», *The World*... 4. *Cities*...
5. *Encyclopedia*... 6. «Navy...»

دانشکده، ۱۱ مرکز مشاوره‌ای و ۱۶ مرکز پژوهشی و علمی است («تاریخچه...[۱]»؛ عانی، ۱۲۵۱/۳ـ۱۲۵۵).

در بخش قدیم بصره آثار باارزشی از سده‌های نخستین اسلامی بر جای مانده است که یکی از کهن‌ترین آنها بقایای مسجد جامع بصره است. این مسجد که آغاز بنای آن را ۴۵ق/۶۶۵م می‌دانند، از مشهورترین بناهای کهن اسلامی است (بریتانیکا، I/944). همچنین آرامگاه شماری از رجال مذهبی صدر اسلام و بزرگانی از صحابه و تابعین چون حسن بصری در این شهر واقع شده است. از دیگر آثار تاریخی شهر بصره، مسجد جامع کوّاز و کتابخانهٔ عباسیه است (عبدالمحسن، ۳۹۲ـ ۳۹۵). از جاذبه‌های گردشگری بصره، باغهای عمومی و تفرجگاههای اطراف شهر از جمله باغ اندلس و باغ جزیرهٔ سندباد را می‌توان یاد کرد (همو، ۳۹۶ـ۳۹۷). هورها و رودهای پیرامون بصره نیز از جاذبه‌های دیگر جهانگردی این شهر محسوب می‌شوند (نقشبندی، «الامکانات...»، ۴۱۴ـ۴۱۶).

مآخذ: بدیع، حسن، *تاریخ بصره*، کلکته، ۱۹۱۴م؛ درویش، محمود فهمی و دیگران، *دلیل الجمهوریة العراقیة*، بغداد، ۱۹۶۰م؛ سریح، عبدالحسین جواد، «الترکیب الداخلی لمدینة البصرة»، *موسوعة البصرة الحضاریة*، بصره، ۱۹۸۸م؛ سوسه، احمد، *الدلیل الجغرافی العراقی*، بغداد، ۱۹۶۰م؛ عانی، خالد عبدالمنعم، *موسوعة العراق الحدیث*، بغداد، ۱۹۷۷م؛ عبدالمحسن، سعود عبدالعزیز، «السیاحة فی البصرة»، *موسوعة البصرة الحضاریة*، بصره، ۱۹۸۸م؛ کریل، عبدالاله رزوقی، «الانهار فی محافظة البصرة»، همان؛ محمد، ماجد سیدولی، «الخصائص المناخیة لمحافظة البصرة»، همان؛ مدرس، سری محمود، «تطور الملاحة فی شط‌العرب»، همان؛ نقشبندی، آزادمحمدامین، «الامکانات السیاحیة الطبیعیة فی محافظة البصرة»، «صناعة النفط فی محافظة البصرة»، همان؛ نقشهٔ راهنمای عراق، گیتاشناسی، تهران، ۱۹۸۶م، شم ۱۸۲؛ نیز:

«Al Basra», *Encarta*, 2003; «Basra», *Encyclopaedia of the Orient*, i-cias.com/e.o/basra.htm; «al-Basrah», *The World Gazetteer*, www.gazetteer.de/d/d_iq-bs.htm; «Basrah University History», *GeoCities*, www. geocities. com/basrahuniv/basrah U H.htm; *Britannica*, 1989; *Cities of the World*, ed. M.W. Young and S.L. Stetler, Michigan; *Encyclopedia of World Travel*, ed. N.Doubleday and C. E. Coley, New York; «Navy Bases», *GlobalSecurity*, www. globalsecurity. org/military/ world/iraq/navy-base.htm.

بهرام امیراحمدیان

II. تاریخ

بصره از جمله شهرهایی است که در آغاز دورهٔ اسلامی و جنگهای فتوح در زمان خلافت عمر بن خطاب بنا شده است (نک: دنبالهٔ مقاله). برخی موقعیت آن را با وَهِشتاباذ اردشیر (در منابع عربی: خُرَیبه) از شهرهای ایران باستان و یا شهر تِرِدُن یا تِرِدُم از شهرهای بابل که در برخی منابع عربی به تَدمُر تصحیف شده است (نک: *تاج*...، ذیل بصر)، منطبق دانسته‌اند («اسماء...»، ۶۱۰ـ۶۱۱). گردیزی بصره را همان شهر رام اردشیر دانسته است (ص ۲۱).

به‌هر حال، منطقهٔ بصره در دورهٔ ساسانی جزو طسوج بهمن اردشیر از استان شاذبهمن به شمار می‌رفت (ماسینیون، ۲۵؛ نیز نک: مارکوارت، 40-41). در این‌دوره، پادشاهان ساسانی برای تقویت مرزهای غربی ایران در برابر تهاجم قبایل عرب (طبری، ۱۹۳/۲ـ۲۱۲؛ نولدکه، 334-338, 340-341؛ علی، *التنظیمات*...، ۲۲ـ۲۳)، پادگانها و استحکاماتی بنا کرده بودند؛ چنان‌که شاپور دوم خندقی حفر کرده بود که به دریا می‌پیوست و در کنار آن دیدبانها و پادگانهایی استوار بنا نهاده بود (نک: بلاذری، *فتوح*...، ۳۰۶). احتمالاً این همان خندقی است که خسرو انوشیروان (سل ۵۳۱ـ۵۷۹م) آن را بازسازی کرده بود، و به گفتهٔ ابن‌رسته (ص ۱۰۷ـ۱۰۸) از هیت تا کاظمه نزدیک بصره ادامه داشته است (نیز نک: آیلرس، 485؛ محمدی، ۲۵۹/۱). بنابراین، چنان‌که منابع کهن تأکید دارند، به نظر می‌رسد بصره قبل از تأسیس، پایگاه یا اردوگاه سربازان ایرانی برای حفاظت از مرزهای ایران بوده است (نک: دینوری، ۱۱۷؛ ابن فقیه، ۱۷۳؛ یاقوت، ۴۳۱/۱؛ شرقی، ۱۹۹).

تأسیس بصره با حادثهٔ فتح اسلامی ایران پیوندی مستقیم دارد. در ۱۲ق/۶۳۳م مسلمانان با اجازه و تأیید ابوبکر به قلمرو ایران حمله کردند و خریبه در نزدیکی اُبله را که پایگاه قدیم ایرانیان بود و بعدها اساس شهر بصره شد، موردتهاجم قرار دادند و ایرانیان را از آن نواحی راندند. این نخستین حملهٔ مسلمانان به ناحیهٔ بصره بود (یاقوت، ۴۳۰/۱ـ۴۳۱؛ حسنی، *العراق*...، ۱۷۳؛ قس: یعقوبی، *تاریخ*، ۱۳۸/۲، که سُوَید بن قُطبه فرمانده عرب را عامل ابوبکر در بصره دانسته است). از آن پس تا ۱۴ق این نواحی چندین‌بار موردتهاجم قرار گرفت. پس از فتح حیره، عمر بن خطاب‌درصدد برآمد تا پایگاهی‌نظامی نزدیک مرزهای‌ایران در نواحی ابله و ارض‌الهند بنا کند (ابن سعد، ۶/۷؛ ابن فقیه، ۱۷۴؛ علی، *خطط*...، ۴۲ـ۴۳؛ یاقوت، ۴۳۱/۱، ۴۳۲؛ حسنی، همان، ۱۷۳ـ۱۷۴). بنابراین، به دستور او عُتبة بن غَزوان خریبه را در ۱۵ کیلومتری اروند رود در محل دهکدهٔ زبیرکنونی، برای این منظور برگزید و بصره را پایه‌ریزی کرد (یعقوبی، همان، ۱۴۳/۲؛ طبری، ۵۹۰/۳ـ۵۹۱، ۵۹۳؛ خلیفه، ۱۱۵/۱؛ اصطخری، ۸۰؛ علی، همان، ۴۵).

محل بصره در طول تاریخ به تدریج تغییر کرده است. بصرهٔ قدیم دست کم تا اوایل سدهٔ ۸ق/۱۴م آبادان بوده، و از آن پس ویران، و خالی از سکنه شده است. برخی از آثار و ویرانه‌های آن در اطراف شهر زبیر در فاصلهٔ ۱۴ کیلومتری بصرهٔ جدید هنوز پا برجاست (عزام، ۱۳۳۰؛ نقشبندی، ۲۸۰؛ حسنی، «لواء...»، ۲۵۲؛ شرقی، همانجا).

دربارهٔ تاریخ تأسیس بصره میان سالهای ۱۴ـ۱۷ق روایتهای مختلف در دست است (نک: یعقوبی، «البلدان»، ۲۳۵، ۳۲۳؛ طبری، ۵۹۰/۳؛ بلاذری، *فتوح*، ۳۵۴؛ ابن فقیه، همانجا؛ یاقوت، ۴۳۲/۱؛ ابن اثیر، ۵۲۷/۲ـ۵۲۸؛ حمدالله، ۳۷). همچنان که دربارهٔ واژه یا تسمیهٔ آن نیز منابع کهن اختلاف دارند. برخی بصره را در لغت به معنی زمین سخت یا سنگ سیاه یا سست دانسته‌اند که به سفیدی می‌زند (ابن فقیه، ۱۷۳؛ مقدسی، ۱۰۶؛ یاقوت، ۴۳۰/۱). برخی نیز آن را مأخوذ از فارسی و معرب «بس‌راه» دانسته‌اند، زیرا از بصره راههای متعددی منشعب می‌شده است (همانجا).

گفته‌اند: جنگجویان مسلمان نخست در بصره منازلی از نی برای

---

1. «Basrah University...»

خود ساختند و چون عازم جنگ می‌شدند، آنها را برمی‌چیدند و چون باز می‌آمدند، دوباره برپا می‌کردند (ابن سعد، ۵/۷؛ بلاذری، همان، ۳۵۵؛ یاقوت، ۴۳۱/۱، ۴۳۲؛ طبری، ۵۹۱/۳). در ۱۷ق/۶۳۸م منازل اینان طعمهٔ حریق شد و به دستور عمر خانه‌هایی از گل و خشت خام برای خود ساختند (ابن اثیر، ۵۲۸/۲ـ ۵۲۹). چون زیاد بن ابیه از سوی معاویه ولایت بصره یافت، بناهای آنجا را از آجر و گچ بساخت و بصره شکل نهایی به خود گرفت (بلاذری، همانجا؛ پلا، 8-7؛ ابن فقیه، ۱۷۴؛ یاقوت، ۴۳۳/۱). شمار ساکنان بصره در آغاز، اندک، و منحصر به جنگجویان بود، اما پس از فتح نواحی مجاور آن از جمله ابلّه، قبایل مختلف از سراسر عراق و شبه‌جزیرهٔ عربستان بدانجا سرازیر شدند و به تدریج بر وسعت و جمعیت آن افزوده شد (همو، ۴۳۱/۱؛ پلا، 5)؛ چنان‌که در حدود سال ۳۵ق/۶۵۵م جمعیت آن به ۶۰ هزار، و به روایتی در ۵۰ق/۶۷۰م به‌حدود ۳۰۰ هزار نفر رسید (علی، *التنظیمات*، ۳۱؛ EI[1], II/673). از سوی دیگر، چون بصره در مسیر راه تجاری ایران و شام قرار داشت و دارای موقعیت بازرگانی ویژه‌ای بود، به زودی رو به آبادانی نهاد، تا جایی که حاکم‌نشین عراق شد (زیدان، ۵۶۸).

عتبة بن غزوان نخستین والی بصره ۶ ماه برآنجا حکومت کرد و آن‌گاه مُغیرة بن شُعبه از سوی عمر ولایت یافت و دو سال بر این منصب بود (ابن سعد، ۷/۷ـ ۸؛ طبری، ۵۹۷/۳؛ یاقوت، ۴۳۳/۱). در زمان وی شورشهایی از سوی دهقانان تازه مسلمان ایرانی از جمله دهقانان میسان (میشان) که از اسلام روی گردانده بودند و قصد حمله به بصره را داشتند، صورت گرفت (طبری، ۵۹۵/۳؛ یاقوت، همانجا). ابوموسیٰ اشعری که در ۱۶ یا ۱۷ق والی بصره شد، مسجد و دارالاماره را که از نی بود، با گل و خشت بساخت (طبری، ۵۹۷/۳؛ یاقوت، همانجا). در این زمان، بصره به صورت پایگاه و مرکز تجمع و سازمان‌دهی سپاهیان درآمده بود و حملات مسلمانان به شهرهای غربی و مرکزی ایران بیشتر از این شهر فرماندهی می‌شد. از این‌رو، بصره در تصرف نواحی شرق دجله و فرات و شهرهای نهاوند، دشت میشان، آبرقباذ، استخر، فارس، اصفهان، قم، کاشان، خراسان و سیستان نقشی بسیار مؤثر داشت (خلیفه، ۱۱۳/۱ـ۱۱۴؛ دینوری، ۱۱۷ـ ۱۱۸؛ EI[2]؛ علی، همان، ۲۷ـ ۲۸).

در ۳۶ق/۶۵۶م چون امام علی(ع) به خلافت رسید، عثمان بن حُنَیف را بر بصره گمارد (یعقوبی، *تاریخ*، ۱۷۹/۲؛ دینوری، ۱۴۱). اما طولی نکشید که بصره به صحنهٔ نخستین جنگ داخلی، یعنی جنگ جمل مبدل شد و به روایتی در این جنگ هزاران تن از اصحاب علی(ع) و از اهالی بصره کشته شدند (یعقوبی، همان، ۱۸۰/۲ـ۱۸۲؛ ابن فقیه، ۱۵۸؛ طبری، ۵۳۹/۴؛ ابن اعثم، ۴۹۵/۱؛ مسعودی، ۲۹۵؛ پلا، همانجا).

در ۴۱ق/۶۶۱م به روزگار معاویه، حُمران بن آبان بر بصره دست یافت، اما معاویه بُسر بن ابی ارطاة را با سپاهی بدانجا روانه کرد و بصره را به تصرف درآورد. بسر ۶ ماه بر بصره حکومت کرد (ابن سعد، ۴۹/۵؛ طبری، ۱۶۷/۵ـ۱۶۸). آن‌گاه نوبت به عبدالله بن عامر (هم)، و سرانجام به زیاد بن ابیه رسید (یعقوبی، همان، ۲۱۷/۲؛ زامباور، ۶۲). در این دوره با گسترش دامنهٔ فتوحات، بسیاری از سپاهیان بصره به همراه خانواده‌های خود به دیگر شهرها مهاجرت کردند و تا حد زیادی از جمعیت بصره کاسته شد. گفته‌اند: در آغاز خلافت معاویه، زیاد ۴۰ هزار تن از قبایل مختلف ساکن در بصره را با خانواده‌هایشان به خراسان کوچاند و شماری از آزدیان آنجا را نیز روانهٔ مصر کرد (نک‍ : طبری، ۲۲۶/۵؛ علی، *خطط*، ۴۷). بعدها در زمان عبدالملک نیز شمار زیادی از افراد قبیلهٔ عبدقیس از بصره به جزیره (در شمال بین‌النهرین) کوچیدند (همانجا). با این حال، از روایت بلاذری (*فتوح*، ۳۵۸) برمی‌آید که بصره در اوایل سدهٔ ۲ق شهری بزرگ بوده است (نیز نک‍ : پلا، 6).

در زمان حکومت حارث بن عبدالله ازدی (۴۴ق/۶۶۴م)، بصره را هرج و مرج فرا گرفت و میان قبایل آنجا اختلاف افتاد (ابن غلاس، ۶). در فاصلهٔ سالهای ۳۷ـ ۶۵ق/۶۵۷ ـ ۶۸۵م یکی از مشکلات حکومت اموی، حضور خوارج در کوفه و بصره بود که گاه و بی گاه برضد دستگاه خلافت خروج می‌کردند. در اوایل حکومت زیاد، گروهی از این خوارج در بصره سر به شورش نهادند و دست به قتل عام زدند، اما به دست زیاد‌بن‌ابیه سرکوب شدند (یعقوبی، همان، ۲۳۲/۲؛ طبری، ۲۲۷/۵ـ۲۳۸؛ نیز نک‍ : هـ د، ازارقه). وی در آبادانی بصره بسیار کوشید و چند مسجد در آنجا بساخت و نهر ابلّه و نهر معقل را حفر کرد (ابن فقیه، ۱۷۶).

در زمان حکومت عبیدالله بن زیاد (۵۸ق/۶۷۸م) خوارج باز در بصره آشوب به راه انداختند. عبیدالله هم سیاست پدر را دنبال کرد و هرکس را که بر مذهب خوارج یافت، به قتل رساند و یا زندانی کرد. اوج این شورشها در ۶۱ق/۶۸۱م بود که عبیدالله بسیاری از خوارج، از جمله ابوبلال مرداس بن ادیه را دستگیر کرد و به قتل رساند (نک‍ : مبرد، ۲۴۸/۳ـ۲۴۹؛ طبری، ۳۱۲/۵ـ۳۱۴، ۵۶۴). با تسلط عبدالله بن زبیر بر حجاز (۶۴ق/۶۸۴م)، شهرهای عراق، از جمله بصره نیز به تصرف ابن زبیر درآمد و او حارث بن عبدالله را بر بصره گماشت (یعقوبی، همان، ۲۵۶/۲) و تا ۷۲ق/۶۹۱م بصره در دست زبیریان بود. با قیام ابن زبیر، خوارج بصره به سرکردگی نافع بن ازرق به او پیوستند و در جنگ با سپاهیان شام، ابن زبیر را یاری کردند. اما بصریان به سبب اختلافات اصولی با ابن زبیر به زودی او را ترک کردند و به بصره بازگشتند و بسیاری از آنان توسط ابن زیاد دستگیر و زندانی شدند (طبری، ۵۶۴/۵؛ مبرد، ۳۳۳/۳ـ۳۳۴؛ بلاذری، *انساب...*، ۴(۱)/۳۱۷، ۳۴۵، ۴۰۱، ۴(۲)/۵۲، ۱۰۱ـ۱۰۲). پس از مرگ یزید بن معاویه میان قبایل پرنفوذ بصره، یعنی ازد، تمیم و ربیعه اختلاف افتاد و با قتل مسعود بن عمرو شهر پرآشوب شد و ابن زیاد ناچار به شام گریخت و بصره به دست یاران نافع افتاد (ابن حبیب، ۲۵۴؛ طبری، ۵۶۴/۵ ـ ۵۶۵؛ ابن اثیر، ۱۳۴/۴ـ۱۴۱). پس از بیعت مردم بصره با عبدالله بن زبیر، امارت بصره تا ۶۷ق برعهدهٔ حارث بن ابی ربیعه بود و در همین سال مصعب بن زبیر از سوی برادرش عبدالله به امارت بصره گمارده شد (طبری، ۱۱۸/۶،

۶۱۹، ۱۲۷؛ مبرد، همانجا).

از مهم‌ترین حوادث بصره در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق، شورش عبدالرحمان ابن اشعث حاکم سیستان برضد حجاج بود. وی با سپاهی از طریق کرمان و فارس عازم بصره شد و در ۸۱ق/۷۰۰م سپاهیان حجاج را درهم شکست و پس از درگیریهای بسیار بصره را تصرف کرد؛ اما کشمکش بر سر بصره خاتمه نیافت، تا اینکه در ۸۲ق حجاج به یاری سپاهیان شام ابن اشعث را سرکوب کرد و بصره را دوباره به تصرف درآورد (طبری، ۳۳۴/۶ بب؛ سید، 204-199؛ عبد دیکسون، 158).

پس از سقوط امویان شام (۱۳۲ق/۷۵۰م)، بصره نیز چون دیگر شهرهای عراق تحت سلطهٔ عباسیان درآمد. در این زمان بصره به عنوان یکی از بزرگ‌ترین مراکز بازرگانی جهان اسلام شناخته می‌شد. کشتیها و کاروانهای تجارتی با انواع کالاها میان بصره و هند و چین و شام و مغرب و حبشه در رفت و آمد بودند (سرکیس، *مباحث...*، ۲۷۳/۲؛ زیدان، ۵۶۸)؛ بصره از لحاظ فرهنگی و ادبی نیز جایگاه ویژه‌ای داشت. ظهور دانشمندان بزرگی چون ابوعمرو بن علاء، اصمعی، ابراهیم بن سیّار نظّام معتزلی، خلیل بن احمد فراهیدی، سیبویه و اخفش، و شاعران برجسته‌ای چون بشار بن برد و ابونواس در بصره، نام این شهر را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین کانونهای علمی و فرهنگی روزگار خود بر سر زبانها انداخت و دانش‌پژوهان را از سراسر جهان اسلام بدانجا کشید و تا قرنها این موقعیت را به خوبی حفظ کرد (نک: همین مقاله، بخش ادبیات).

از مهم‌ترین وقایع سیاسی که در آغاز خلافت عباسیان در بصره روی داد، قیام ابراهیم بن عبدالله، معروف به قتیل باخمرا بود. وی در ۱۴۵ق/۷۶۲م با یارانش وارد بصره شد و قیام و دعوت خویش را به نام برادرش محمد نفس‌زکیه و برضد منصور عباسی آشکار کرد (قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۲۲۸؛ طبری، ۶۳۴/۷؛ ذهبی، ۱۵۳/۱). سفیان ابن معاویة بن مهلّب، امیربصره که ظاهراً طرفدار او بود، بدون پایداری، دارالاماره و در نهایت شهر را به او واگذار کرد (خلیفه، ۶۴۹/۲؛ ابن اثیر، ۵۶۳/۵؛ بلاذری، *انساب*، ۱۲۴/۳). ابراهیم پس از بصره بر فارس، اهواز و واسط نیز تسلط یافت و چون تا اندازه‌ای استقرار یافت، خود را امیرالمؤمنین خواند (یعقوبی، *تاریخ*، ۳۷۷/۲؛ صفدی، ۳۱/۶)؛ سپس فرزندش حسن را به همراه نُمیلهٔ عَبشَمی بر بصره گمارد و روانهٔ جنگ با سپاهیان منصور شد. دو سپاه در نزدیکی کوفه در محلی به نام باخمرا وارد نبرد شدند و گرچه در آغاز پیروزی با سپاه بصره بود، اما با قتل ابراهیم، سپاهیان وی از هم گسستند و شکست خوردند و بصره دوباره به دست عباسیان افتاد (یعقوبی، همان، ۳۷۷/۲-۳۷۸؛ طبری، ۶۴۰/۷-۶۴۷؛ ابن اثیر، ۵۶۷/۵-۵۶۸).

بصره از آشوبها و فتنه‌هایی که در دورهٔ خلافت عباسیان رخ داد، آسیب فراوان دید. در رمضان ۲۵۵/اوت ۸۶۹ علی بن محمد، معروف به صاحب الزنج در بصره خروج کرد و بردگان بصره را با خود همراه ساخت و به یاری آنان بر شهر تسلط یافت؛ سرانجام، موفق برادر معتمد خلیفهٔ عباسی او را نزدیک اهواز شکستی سخت داد و با قتل صاحب الزنج، قیام زنگیان در بصره پس از ۱۵ سال فروکش کرد (گردیزی، ۲۱۷؛ ابن خلدون، ۲۴/۴-۲۸؛ علبی، ۲۶). گفته‌اند: بصره در قیام زنگیان کاملاً ویران شد و مردم شهر به جایی نزدیک آنجا به نام موفقیه ــ که الموفق بالله بنا کرده بود ــ کوچ کردند و آن را بصیره (بصرهٔ کوچک) نامیدند، تا آنکه بعدها بر وسعت و جمعیت آن افزوده شد و بصره نام گرفت (لسترنج، 45؛ حسنی، *العراق*، ۱۷۷؛ بدیع، ۲۶).

از اواخر سدهٔ ۳ق/۹م بصره به خصوص از لحاظ سیاسی و اقتصادی رو به انحطاط نهاد و جای خود را به شهرهای دیگر از جمله بغداد داد؛ با این حال، از لحاظ علمی و فرهنگی موقعیت خود را حفظ کرد (نک: همین مقاله، بخش ادبیات).

در اوایل سدهٔ ۴ق سرزمینهای مرکزی جهان اسلام، به‌ویژه عراق در معرض تهدید و هجوم قرمطیان بود و خلفای عباسی که از اقتدار روزافزون این فرقه بیمناک بودند، به ناچار امتیازاتی به آنان می‌دادند (نک: قاضی عبدالجبار، *تثبیت...*، ۳۸۰/۲)؛ با این حال، از حملهٔ آنان در امان نبودند، چنان‌که در ۳۱۱ق/۹۲۳م ابوطاهر جَنّابی از رهبران قرامطه، به بصره تاخت و پس از تصرف شهر به قتل و غارت پرداخت؛ اما علی ابن فرات، وزیر المقتدر عباسی لشکری به مقابله با او فرستاد و ابوطاهر اندکی بعد از بصره عقب نشست (مسعودی، ۳۸۰؛ قرطبی، ۹۷-۹۸؛ ابوعلی مسکویه، ۱۰۵/۱؛ دخویه، 74).

در ۳۲۶ق/۹۳۸م ابوعبدالله بریدی حاکم اهواز، بصره را تصرف کرد و آن را نزدیک ۱۰ سال نگاه داشت، تا آنکه معزالدولهٔ بویهی در ۳۳۵ق آنجا را بازپس گرفت (نک: هد، آل بریدی، نیز آل بویه).

بصره تا ۴۴۷ق/۱۰۵۵م در دست سلاطین آل بویهٔ عراق بود و از آن پس، در قلمرو سلاجقه قرار گرفت و در هر دو دوره چندین‌بار موردتهاجم و چپاول واقع شد و هر بار خرابی و خسارت فراوانی به شهر وارد آمد. به گونه‌ای که در روزگار مقدسی (سدهٔ ۴ق) بخشی از شهر ویران بوده است (ص ۱۰۶). ناصرخسرو نیز که در ۴۴۳ق از این شهر دیدن کرده، بیشتر آن را ویران وصف کرده است (ص ۱۵۴). در اواسط قرن ۶ق (۵۳۷ق/۱۱۴۲م) نیز گویا بجز چند محله و یک مسجد بقیهٔ شهر خراب و متروک بود (نک: ابن حوقل، ۲۳۷).

در ۶۵۶ق/۱۲۵۸م در پی سقوط خلافت، بصره نیز همچون دیگر شهرهای عراق تحت سیطرهٔ هولاکوخان درآمد و از آن پس، شکوه و عظمت گذشتهٔ خود را به کلی از دست داد و بیش از پیش رو به ویرانی و اضمحلال نهاد. با این حال، نویسندگان سدهٔ ۸ق از جمله حمدالله مستوفی (نک: ص ۳۸) و ابن بطوطه (نک: ص ۱۸۵-۱۸۹) که خود از بصره دیدار کرده‌اند، هیچ کدام از ویرانی آن سخنی به میان نیاورده‌اند (قس: EI^2).

در دوره‌های ایلخانیان، جلایریان، تیموریان و ترکمانان (قراقویونلوها و آق قویونلوها) به سبب کشمکشها و جنگهای طولانی،

عراق و به تبع آن بصره از لحاظ فرهنگی، سیاسی و اقتصادی رو به انحطاط گذاشت (حسنی، *العراق*، ۲۴ـ۲۶).

شاه اسماعیل اول صفوی (سل ۹۰۷ـ۹۳۰ق/۱۵۰۱ـ۱۵۲۴م) در ۹۱۴ق/۱۵۰۸م بر شهرهای عراق و از جمله بصره دست یافت. این شهر حدود ۲۵ سال تحت سیطرهٔ صفویان بود، تا آنکه در ۹۴۱ق/۱۵۳۴م سلیمان قانونی، سلطان عثمانی بخش اعظم عراق را گرفت و راشد بن مغامس، شیخ عشایر بنی منتفق و حاکم بصره شهر را تقدیم عثمانیها کرد و از آن پس، با اینکه بصره تحت نفوذ دولت عثمانی بود، اما تا ۹۵۴ق/۱۵۴۷م به دست عشایر بدوی عرب اداره می‌شد (شاو، ۱۹۴؛ بدیع، ۳۲؛ نورس، ۲۱ـ۲۴).

در آغاز سدهٔ ۱۱ق/۱۷م با اینکه بیشتر شهرهای عراق در قلمرو دولت ایران بود، بصره همچنان زیر سلطهٔ دولت عثمانی اداره می‌شد. در این زمان، علی پاشا حاکم بصره که به سبب آشوبها و اغتشاشات پی‌درپی از سوی برخی قبایل، از ادارهٔ امور بازمانده بود، حکومت شهر را به فردی به نام افراسیاب واگذاشت، به شرطی که خطبه به نام پادشاه عثمانی خوانده شود و از این تاریخ تا حدود ۴۵ سال بعد بصره به طور نیمه مستقل توسط خاندان افراسیاب اداره می‌شد؛ از آن پس نیز گاه زیرنفوذ عثمانیها و گاه در دست طوایف بنی منتفق بود. در ۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م شاه عباس اول صفوی سپاهی به فرماندهی امامقلی‌خان حاکم شیراز روانهٔ فتح بصره کرد، اما افراسیاب به یاری ناوگان پرتغالیها که در این زمان در بصره نفوذ فراوان داشتند، به مقابله برخاست و حملات متعدد ایرانیان هم سودی نبخشید و بصره همچنان در دست خاندان افراسیاب باقی ماند، تا اینکه در ۱۰۷۸ق/۱۶۶۷م با حملهٔ قره مصطفیٰ پاشا به بصره و تصرف آن، بصره به طور کامل به تصرف عثمانیها درآمد (نورس، ۳۸ـ۳۹).

نادرشاه افشار نیز هنگام لشکرکشی به عراق در تصرف بصره ناکام ماند. وی با حملات متعدد چندین‌بار بصره را به محاصره درآورد، اما هربار حاکم (متسلّم) شهر با کمک نیروهای انگلیسی حملات قوای ایران را دفع کرد و آنان را عقب راند (همو، ۱۷۵ـ۱۷۶، ۱۹۴ـ۱۹۶).

در اواسط سدهٔ ۱۲ق/۱۸م با گسترش شرکتهای تجاری انگلیسی به ویژه کمپانی هند شرقی در بصره، و انتقال مرکز بازرگانی انگلیس از بوشهر به آنجا، این شهر به تدریج رو به آبادانی نهاد و اهمیت بازرگانی سابق خود را بازیافت (همو، ۲۵۰).

با ظهور سلسلهٔ زندیه در ایران (۱۱۷۱ق/۱۷۵۸م) مرحلهٔ جدیدی از کشمکش با عثمانیها بر سر عراق آغاز شد. کریم‌خان زند پس از فرونشاندن آشوبهای داخلی، به نواحی آناتولی شرقی حمله کرد و سپس با یاری برادرش صادق‌خان در ۱۱۹۰ق/۱۷۷۶م بصره را به تصرف درآورد (شاو، ۴۳۹؛ نورس، ۲۴۱ـ ۲۴۵، ۲۷۵). با مرگ کریم‌خان در ۱۱۹۳ق/۱۷۷۹م نیروهای ایرانی به اشغال بصره پایان دادند و بصره دوباره به دست عثمانیها افتاد (همو، ۲۸۴ـ۲۸۵).

در ۱۱۹۴ق/۱۷۸۰م در بصره امنیت و آرامشی نسبی برقرار شد و این امر در رونق اقتصادی شهر، تأثیر بسزایی داشت. بازرگانانی که به سبب ناامنی از سالها قبل آنجا را ترک کرده بودند، به بصره بازگشتند و فعالیتهای تجاری را از سرگرفتند. رفت و آمد کشتیهای بازرگانی در بندر بصره دوباره آغاز شد و تاجران خارجی از کشورهای مختلف بدانجا سرازیر شدند (همو، ۲۸۸). در ۱۲۰۲ق/۱۷۸۸م شیخ ثوینی رئیس قبایل منتفق بصره را تصرف کرد، ولی ۳ ماه بعد آن را باز به سلیمان پاشا واگذاشت. با اینهمه، چندی بعد سلیمان پاشا وی را حکومت بصره داد، تا به یاری او وهابیان را سرکوب کند؛ اما طولی نکشید که ثوینی به دست وهابیان به قتل رسید (سرکیس، «*صفحة*...»، ۵۱۱ـ۵۱۳).

بصره در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م به اشغال نیروهای انگلیسی درآمد و با تأسیس خط آهن بصره ـ بغداد، و رونق کشتیرانی در اروند رود، این شهر به یکی از مهم‌ترین و مجهزترین بنادر خاورمیانه مبدل شد و پس از جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹ـ۱۹۴۵م) رو به شکوفایی نهاد و روز به روز بر توسعه و آبادانی آن افزوده شد («راهنما...[1]»، 508؛ حسنی، *العراق*، ۱۸۱ـ۱۸۲، «لواء»، ۲۵۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۹ق/۱۸۹۱م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن غملاس، *ولاة البصرة*، بغداد، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ «اسماء البصرة»، *لغة العرب*، بغداد، ۱۹۲۷م، س ۵، شم ۱۰؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بدیع، حسن، *تاریخ بصره*، کلکته، ۱۹۱۴م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۳، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م، ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، قاهره، ۱۳۱۹ق/۱۹۰۱م؛ *تاج العروس*؛ حسنی، عبدالرزاق، *العراق قدیماً و حدیثاً*، صیدا، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، «لواء البصرة»، *لغة العرب*، بغداد، ۱۹۳۰م، س ۸، شم ۴؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زامباور، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی‌محمد حسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ زیدان، جرجی، «تاریخ التمدن الاسلامی»، *المؤلفات الکاملة*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م، ج ۱۱؛ سرکیس، یعقوب نعوم، «صفحة من تاریخ البصرة و المنتفق»، *لغة العرب*، بغداد، ۱۹۲۷م، س ۲، شم ۹؛ همو، *مباحث عراقیة*، بغداد، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ شاو، اِ.ج. و اِ.ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شرقی، علی، «البصرة»، *لغة العرب*، بغداد، ۱۹۲۸م، س ۶، شم ۳؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ عزام، عبدالوهاب، «البصرة»، *الرسالة*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م، س ۶، شم ۲۶۷؛ علبی، احمد، *ثورة الزنج*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ علی، صالح احمد، *التنظیمات الاجتماعیة و*

1. *The Middle East...*

الاقتصادية فی البصرة، بغداد، ۱۹۵۳م؛ همو، *خطط البصرة و منطقتها*، بغداد، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ قاضی عبدالجبار، *تثبیت دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همو، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ قرطبی، عریب، «صلة تاریخ الطبری»، همراه ج ۱۱ *تاریخ طبری*؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ ماسینیون، لوئی، *خطط البصرة و بغداد*، ترجمهٔ ابراهیم سامرایی، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ محمدی، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمدمخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نقشبندی، ناصر، «البصرة القدیمة»، سومر، بغداد، ۱۹۸۰م؛ نورس، علاء موسی کاظم، *العراق فی العهد العثمانی*، بغداد، ۱۹۷۹م؛ یاقوت، *معجم البلدان*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* (نک: همه، ابن رسته)؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

'Abd Dixon, 'Abd al-Ameer, *The Umayyad Caliphate*, London, 1971; De Goeje, M.H., *Mémoire sur les Carmathes du Bahraīn et les Fatimides*, Leiden, 1886; EI[1]; EI[2]; Eilers, W., «Iran and Mesopotamia», *The Cambridge History of Iran*, vol.III(1), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; *The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946* (Iraq and the Persian Gulf), London, 1987; Nöldeke, Th., *Geschichte der Perser und Araber*, Leiden, 1973; Pellat, Ch., *Le Milieu Baṣrien et la formation de Gāḥiẓ*, Paris, 1953; Sayed, R., *Die Revolte des Ibn al-Aš'at und die Koranleser*, Freiburg, 1977.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

III. کلام

آن‌گاه که سخن از مذاهب و اندیشه‌های کلامی بصره در میان است، گفت و گو از سرزمینی است که هر دو مکتب بزرگ کلامی جهان اسلام، یعنی معتزله و اشاعره از آن برخاسته‌اند، و هم در این شهر است که فِرَق اصلی خوارج شکل گرفته‌اند.

می‌دانیم که در طی سدهٔ نخست هجری تا اواسط سدهٔ دوم، بصره اصلی‌ترین پایگاه سیاسی- فرهنگی حکومت مرکزی مسلمانان در جانب شرق بوده است. با اینهمه، در مقایسه با کوفه و بغداد، بصره از همگنی فرهنگی محسوسی برخوردار بوده، و فرهنگ عربی و سنتهای حجازی در آن با حساسیت ویژه‌ای حمایت می‌شده است. از این‌رو، با توجه به اینکه اندیشه‌های کلامی از نظر ناقدان سنت‌گرا جز افکاری بدعت‌آمیز شناخته نمی‌شدند، انتظار چنین است که بصره، برای رشد چنین اندیشه‌هایی محیطی نامساعد بوده باشد و به واقع، در یک سدهٔ نخست نیز چنین بوده است. آنچه در تاریخ کلام بصره اهمیت دارد، این است که با وجود پای گرفتن و برخاستن بسیاری از اندیشه‌های کلامی در بصره، این شهر خود پذیرای افکاری که پدید آورده، نبوده است.

آغاز رویارویی با مسائل کلامی:

الف. قَدَریان نخستین: ربع سوم سدهٔ نخست هجری، برهه‌ای مهم در تاریخ عقاید کلامی بصره به شمار می‌آید که به عنوان برههٔ آغاز مباحث قَدَر رقم خورده است. برپایه یادکردهایی از عبدالله بن عون و ابوحنیفه، مباحث مربوط به قدر در این برهه در محیط بصره نضج گرفته، و پیش از آن ذهن بصریان را به خود مشغول نکرده است (نک: ابن سعد، ۷(۳)/۳۷؛ مکی، ۱۰۳/۳). از رجال شاخص طرح کنندهٔ مسألهٔ قدر در بصره، باید ابویونس اَسواری و مَعبَد جُهَنی را نام برد.

اینکه محیط بصره در این روزگار، تا چه اندازه از مناقشات دیگر ادیان متأثر بوده است، با توجه به محیط نسبتاً همگن عربی در بصره، چندان قابل تکیه نیست. این نکته روشن است که بصره به عنوان یک مرکز مهم ارتباطی، به خصوص در رویارویی با مراکز ایرانی شرق آن، نمی‌توانست خود را از معرکهٔ آراء مناقشه‌آمیز مذهبی برکنار نگاه دارد. این نکته دانسته است که برخی از رجال بصره در طی سدهٔ ۲ق، یعنی دورهٔ شکل‌گیری نخستین مکاتب نظام‌مند کلامی، به «زندقه» متهم بوده‌اند؛ از جملهٔ این کسان که تفاوتهایی نیز در اندیشه‌های آنان دیده می‌شود، می‌توان ابن مقفع (د ۱۴۲ق/۷۵۹م)، ابن ابی العوجاء (د ۱۵۵ق/۷۷۲م) و ابوشاکر دیصانی (نیمهٔ اول قرن ۲ق) را نام برد (نک: ابن بابویه، *التوحید*، ۱۳۳؛ هـ د، ۶۸۸/۲، ۶۷۰/۴). گفته شده که در اواخر همین قرن، مأمون عباسی ده تن از «زنادقهٔ» بصره را برای پاسخ‌گویی احضار کرده است (ابن عبدربه، ۲۰۸/۶؛ دربارهٔ رابطهٔ زندقه با متکلمان بصره، نک: گویدی[1]، سراسر کتاب؛ ولفسن، 66).

به هر تقدیر، صورت‌بندی اندیشهٔ «قدر» (اختیار)، به عنوان اختلاف انگیزترین مسألهٔ اعتقادی و زمینه‌ساز مباحث کلامی در اواخر سدهٔ ۱ق، در بصره همگام با مراکزی چون شام آغاز شده است. در این باره غالباً از فردی به نام معبد جهنی (د ۸۰ق/۶۹۹م) سخن رفته است (نک: مسلم، ۳۶/۱؛ عبدالله بن احمد، ۴۱۲/۲، جم ؛ ابن ندیم، ۲۰۱) که فردی از تابعان بصره و از شاگردان ابن عباس، ابن عمر و عمران بن حصین بوده است (نک: ذهبی، سیر...، ۱۸۵/۴-۱۸۷؛ قس: ابن مرتضی، ۱۳۳). او در این باور خود، با مخالفت استادانش، به ویژه ابن عمر روبه‌رو شد (نک: مسلم، ۳۶/۱-۳۷؛ ابوداوود، ۲۲۳/۴-۲۲۴).

برپایهٔ اندک گزارشهای رسیده، معبد در مسألهٔ قدر، همگام با غیلان دمشقی بر این نکته پای می‌فشرده که خداوند تعالی حکیم و عادل است و نسبت دادن شر و ظلم بدو جایز نیست؛ روا نیست که خدا امری را بر بندهٔ خود محتوم سازد و سپس او را بر ارتکاب آن بازخواست نماید (شهرستانی، ۵۱/۱؛ برای تحلیل، نک: وات، .40ff). برپایهٔ برخی منابع، معبد این اندیشه را از استادی نومسلمان با تربیت مسیحی به نام ابویونس اسواری فراگرفته بوده است (نک: ابن ندیم، همانجا؛ نیز عبدالله بن احمد، ۳۹۱/۲؛ ذهبی، همان، ۱۸۶/۴-۱۸۷). از همین روست که مسلم بن یسار (د ۱۰۰ق/۷۱۸م)، اندیشه‌های معبد جهنی را دربارهٔ قدر، موافق با آراء مسیحیان دانسته است (نک: عبدالله بن احمد، ۳۹۲/۲؛ برای نظریاتی در باب تأثیر اندیشه‌های ادیان، نک: ولفسن، .58ff).

در کنار معبد، در همان عصر کسانی از تابعین بصره چون ابوالاسود دؤلی و مُطَرِّف بن شِخّیر نیز قائل به اختیار بوده‌اند که از شاگردان امام علی(ع) و برخی دیگر از صحابه بوده‌اند و نمی‌توان به آسانی اندیشهٔ آنان را به سرچشمه‌های برونی منسوب داشت (نک: سیدمرتضی،

---

1. Guidi

«انقاذ...»، ۱۷۹؛ ابن مرتضی،۱۳۱، ۱۳۶؛ دربارهٔ برخی باورهای کلامی مطرف، نک: ابن سعد، ۷(۱)/۱۰۴).

از دیگر نظریه‌پردازان قدر در بصره، جعد بن درهم (د ح ۱۱۸ق/ ۷۳۶م) است که او را باید در کنار معاصر مشرقیش جهم بن‌صفوان، از نخستین عرضه‌کنندگان یک دستگاه سادهٔ کلامی دانست. جعد در مسألهٔ قدر به اختیار انسان باور داشت و در اندیشهٔ کلامی خود، با فتح باب خلق *قرآن*، به مخلوق بودن آن گرایید (نک: ابن اثیر، ۴۲۹/۵؛ ذهبی، *میزان...*، ۳۹۹/۱). در منابع نام جعد در کنار جهم، به عنوان نخستین گشایندگان باب بحث از مخلوق بودن *قرآن* به میان آمده است (نک: دارمی، ۴).

در دهه‌های پایانی سده، چنین می‌نماید که صورت‌بندی اندیشهٔ جبر نیز در بصره آغاز شده بود؛ از نامهٔ حسن بصری برمی‌آید (نک: ص ۶۸، ۷۰) که در آن روزگار، جبرگرایان نیز برای اثبات عقیدهٔ خود و تبیین آن، به شماری از آیات قرآنی تمسک می‌کرده، و برخی مباحث استدلالی را نیز در دفاع از باور خود پی ریخته بوده‌اند (همو، ۷۳ به).

ب ـ اندیشهٔ رجاء/ ارجاء: به واقع، در فاصلهٔ میان جنگهای عصر امام علی(ع) تا اواخر سدهٔ ۱ق که حسن بن محمد بن حنفیه، نخستین شکل مدون از اندیشه ارجاء را ارائه کرد، عناصری از این اندیشه در محافل دینی وجود داشته است که به خصوص باید از ۳ عنصر تقدم رجاء بر خوف، پرهیز از داوری در باب ایمان مردمان و تردید نکردن در ایمان خود یاد کرد. اندیشهٔ متقدم ارجائی، از اهمیت اجتماعی بسیاری نیز برخوردار بود و از وجوه مشترک گرایندگان آن، مخالفت با حکومت جور و به ویژه با حجاج فرمانروای عراق بوده است (نک: ابن سعد، ۱۸۳/۶ـ۱۸۶، ۱۹۹، ۲۰۵).

سخن از این گروه را باید با ابوالعالیهٔ ریاحی (د ح ۹۳ق/۷۱۲م) آغاز کرد که بر عنصر رجاء و امید داشتن به آمرزش و رحمت الٰهی تأکید بسیار داشت و در نگرش اجتماعی خود، با تعمیم این رجاء و مخالفت با حب و بغض فرقه‌ای، در موضع‌گیریهای حساس به «وقف» و سکوت می‌گرایید (نک: ابونعیم، ۲۱۷/۲ـ۲۱۹؛ ابن سعد، ۷(۱)/۸۲، ۸۳).

مکتب اهل رجاء بصره، با ابن سیرین (د ۱۱۰ق/۷۲۸م) به اوج خود رسید که به تصریح منابع نسبت به تمامی «اهل قبله» (مسلمانان) «رجائی عظیم» داشت (همو، ۷(۱)/۱۴۴، ۷(۲)/۱۶، جم ؛ ابن ابی الدنیا، ۷۷، ۱۰۰). این اندیشه در همان نسل و نسل پسین توسط کسانی چون ابوقلابهٔ جرمی، ایوب سختیانی، عبدالله بن عون و یونس بن عبید پی گرفته شد (نک: ابن سعد، ۷(۲)/۱۶، ۲۴ـ۲۶، جم؛ ابونعیم، ۱۵/۳ـ۱۶، جم)، اما رجاء در اندیشه‌های اینان بیشتر در مسیری اخلاقی قرار گرفت.

البته نتیجهٔ اجتماعی این رجاء، گرایش به وقف و سکوت در برابر جور حکام است که بازتاب آن در رفتار ابن سیرین و دیگر رجال این مکتب، حتیٰ در برخورد با حجاج دیده می‌شد (نک: همو، ۲۷۱/۲؛ نیز هـ د، ۷۳۴/۳). بدین‌ترتیب، حلقه‌های ابوقلابهٔ جرمی و ابن عون با دوری افراطی از «قائمان به سیف»، در عمل روی بـه حمایت و احیـای عثمانی‌گری نهاده بودند (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۹۱، ۷(۲)/۲۴).

چنین می‌نماید که ارجاء به معنای تدوین یافتهٔ آن، در اواخر سدهٔ ۱ق به بصره راه یافت و نمایندهٔ آن طلق بن حبیب عنزی بود؛ وی که از تابعان معاصر حسن بصری بود و از محفل صحابیانی چون ابن عباس و جابر ابن عبدالله بهره گرفته بود، احتمالاً در همان حجاز با اندیشه‌های مرجئه آشنا شد و در نهایت نیز، آن‌گاه که فضای بصره را برای فعالیت خود مناسبت نیافت، به مکه کوچید (نک: همو، ۷(۱)/۱۶۵). می‌دانیم که برخی از بزرگان اهل رجاء، چون ایوب سختیانی با طلق بن حبیب مرتبط بوده، و مدتی به درس او نشسته‌اند، اما در نهایت او را همسو با اندیشه‌های خود نیافته‌اند (نک: همو، ۷(۱)/۱۶۶).

با آنکه مرجئه قدرت چندانی در محیط بصره به دست نیاوردند، اما شواهد تاریخی حکایت از دوام حضور مرجئه در بصره دارد. در طی سدهٔ ۲ق/۸م گونه‌های مختلفی از ترکیب ارجاء و قدر دیده می‌شود، اما به روشنی نمی‌توان احراز کرد که حلقهٔ بصری طلق بن حبیب دوامی یافته باشد. در فضای عالمان سنت‌گرا نیز گاه نزدیکیهایی به موضع مرجئه دیده می‌شود، چنان‌که حماد بن زید (د ۱۷۹ق/۷۹۵م) با طرح رابطهٔ عموم و خصوص میان اسلام و ایمان (نک: عبدالله بن احمد، ۳۱۱/۱)، کوشیده است تا پاسخی متکلم‌پسند برای نظریهٔ درجات ایمان پیدا کند.

ج ـ اندیشهٔ کلامی حسن بصری: در دهه‌های گذار به سدهٔ ۲ق، در آموزشهای تابعین بصره دو جهت‌گیری اصلی دیده می‌شود که با دو فرد شاخص آن، حسن بصری و ابن سیرین قابل بازشناسی است.

برخلاف کسانی چون اسواری و معبد که از حلقه‌های تابعین برکنار بوده‌اند، و برخلاف ابن سیرین که شخصیتی حافظ سنت یک صد سالهٔ بصره است، حسن بصری (د ۱۱۰ق) در اندیشهٔ دینی خود، از شخصیتی پیچیده برخوردار است. تا آنجا که به سنت محافل صحابه و تابعین بازمی‌گردد، آموزه‌های او از یک سو با طریقهٔ قراء عابد عراق پیوستگی داشت، از طرفی به شدت از تعالیم امام علی(ع) متأثر بود، و از سویی دیگر، وامدار آموخته‌های وسیعی بود که از حلقهٔ ابن عباس در مکه برگرفته بود (نک: هـ د، ۲۳۰/۷). در کنار همهٔ این پیوندها، ارتباط حسن بصری با محافل خاص چون حلقه‌های خوارج و حلقه‌های نواندیشان نیز بر پیچیدگی شخصیت او افزوده است. با وجود اینکه حسن در مواضع خود، نسبت به معبد جهنی و اندیشهٔ او اظهار مخالفت می‌کرده است (نک: عبدالله بن احمد، ۳۹۱/۲)، به نظر نمی‌آید اندیشهٔ کلامی وی به‌خصوص در باب قدر، چندان از افکار معبد بیگانه بوده باشد.

در مقایسه‌ای عام میان افکار حسن و ابن سیرین در اندیشهٔ دینی، باید حسن را فردی گراینده به فهم و تفسیر نصوص دینی، خوف‌گرایی مخالف مرجئه، قائل به گونه‌ای از «اختیار»، و در اندیشهٔ سیاسی انزواطلب از منازعات دانست؛ در حالی که ابن سیرین، فردی اهل رجاء، پرهیز کننده از تفسیر نصوص، مخالف با قدر، دشمن سرسخت خوارج و دارای پیوندهایی با محافل مرجئه و عثمانیه است. شاید بتوان

پذیرفت که حسن بصری، در اواخر سدهٔ ۱ق، زمانی که هنوز دانشی به عنوان کلام شکل نگرفته بود، به سوی عرضهٔ یک دستگاه کلامی با عناصر نسبتاً انسجام یافته، گام برداشته است.

گرایش حسن به فهم و تفسیر نصوص دینی، ابزار او را در مباحث کلامی از حد ظواهر نصوص فراتر برده، و زمینهٔ کاربرد عقل استدلالگر را نیز هم آورده است. حسن در نامهٔ خود به عمر بن عبدالعزیز، بر جایگاه تفکر در فهم آموزه‌های دینی تکیه کرده (ابونعیم، ۱۳۴/۲)، و در سراسر رسالهٔ خود برضد جبریه، شیوه‌ای نزدیک به استدلالات فلاسفه برضد سوفسطاییان را به کار برده است.

ارزش کلامی دیدگاه خوف‌گرایانهٔ حسن بصری (دربارهٔ این گرایش، نک: هـ د، ۲۳۰/۷) در رویارویی او با مسائلی چون منزلت «مرتکب کبیره» ظاهر می‌شود که به طبع او را به سوی نظریه‌ای سخت‌گیرانه سوق می‌داده است. حسن با وجود مخالفتی که با دیدگاههای خوارج نشان می‌داد (مثلاً نک: صنعانی، ۱۵۱/۱۰)، دربارهٔ مرتکب کبیره، با فاصله‌ای نزدیک نسبت به دیدگاه خوارج معتدل، چنین فردی را «منافق» شمرده است (نک: ابن ندیم، ۲۰۱؛ شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ۱۴۵).

در مسألهٔ جبر و اختیار، حسن بصری که خود در موضع دفاع از اختیار قرار دارد، استدلال جبرگرایان به علم پیشین الٰهی را به مناقشه گرفته، و با تحلیلی از علم الٰهی، به گونه‌ای از جمع میان علم پیشین الٰهی و اختیار انسان دست یافته است (نک: ص ۷۷). به طور کلی نظریهٔ حسن در باب قدر، دست کم در حد خطوط کلی گزارش شده، بسیار نزدیک به دیدگاههای معبد جهنی بوده است (نک: همو، ۸۱). افزون بر رسالهٔ یاد شده، در منابع مکاتبه‌ای نیز میان حسن بصری با امام حسین(ع) در باب قدر گزارش شده است (*فقه*...، ۴۰۸؛ حلی، ۳۳ ب).

دربارهٔ انزواطلبی حسن بصری باید به خودداری او از شرکت در قیام ابن اشعث یاد کرد که بر اندیشه‌های دینی مبنی بر ضرورت پرهیز از چنین جنگی مبتنی بود (ابن سعد، ۷(۱)/۱۱۹).

اگرچه در نسل پسین، گروهی از قدریان غیرمعتزلی برخی دیدگاههای کلامی حسن بصری را دنبال کردند، اما چنین می‌نماید که دستگاه کلامی حسن بیشتر در قالب شکل بازسازی شده و تحول یافته اش در مکتب اعتزالی شاگردانش واصل بن عطا و عمرو بن عُبَید قابل پی‌جویی است.

پیدایی مذاهب نظام‌مند کلامی:

الف ـ معتزله: مکتب معتزله که خود گونه‌ای انشعاب از مکتب خوف‌گرای بصره با شاخص حسن بصری بوده است، در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، توسط واصل بن عطا و عمرو بن عبید در بصره و با دست‌مایه‌هایی از سنت کلامی بصره بنیاد نهاده شد. در کتب تاریخ فرق، همواره از وجوه افتراق معتزله نسبت به عالمان عصر خود، به ویژه حسن بصری سخن رفته است، اما باید بر این نکته تأکید ورزید که زمینه‌های افکار معتزله تا حد درخور توجهی در محفل حسن بصری و تا اندازه‌ای محافل پیرامونی متعلق به معبد جهنی و جعد بن درهم فراهم آمده بود. آنچه نخستین آموزگاران معتزله را بیش از همه وامدار حسن بصری می‌سازد، سالها تربیت در محفل او و فراگیری شیوه‌ای برای تفسیر نصوص برپایهٔ فهم درایی، و روشی برای جمع میان نصوص و استدلالات عقلی در حوزهٔ فهم دین بوده است. باید افزود که ابوالهذیل علاف، از بزرگان معتزله، مبانی «عدل و توحید» معتزله را برگرفتهٔ واصل از ابوهاشم بن محمد بن حنفیه، از طریق پدرش از امام علی(ع) از منبع وحی دانسته است. برخی از مؤلفان غیرمعتزلی نیز ابوهاشم را «صاحب المعتزله» لقب داده‌اند (نک: ابوالقاسم بلخی، ۶۴، ۶۸، جم؛ ابن ندیم، ۲۰۲؛ ابن مرتضیٰ، ۷)، ولی محققانی چون مادلونگ (نک: ص 31-35)، این نقش را واقعی نشمرده، و سخن ابوالهذیل را سندی نمادین انگاشته‌اند.

تمایز مهم آموزه‌های بانیان معتزله نسبت به تعالیم آموزگارشان حسن، تفکر «منزلة بین المنزلتین» برای مرتکبان کبیره بود که، در صورت‌بندی، بی‌تردید نظریه‌ای نو محسوب می‌شد و معتزله را از تمامی مذاهب عصر خود، جدا می‌ساخت. با این حال، کوشش برای ارائهٔ یک صورت‌بندی اعتدال‌گرا که مرتکب کبیره را نه خارج از دین شمارد و نه مؤمن انگارد، کوششی است که در محافل بصره پیشینه داشت و نظریهٔ کفر نعمت نزد عبدالله بن اباض (اشعری، ۱۱۰)، و منافق انگاشتن فاسق نزد حسن بصری حاصل چنین تأملاتی بود.

تعالیم مکتب خوف‌گرای بصره، افزون بر باور یاد شده در منزلت فاسق، زمینه‌ساز شکل‌گیری یکی دیگر از شعایر اعتقادی معتزله، یعنی نظریهٔ وعید نیز بوده است (نک: شیخ مفید، *اوائل*...، ۵۱-۵۲).

قول واصل به اختیار (نک: شهرستانی، ۵۱/۱)، اگرچه در تعالیم حسن بصری ریشه داشته، اما احتمالاً بی‌تأثیر از تعالیم محافل پیرامون معبد جهنی و جعد بن درهم نبوده است. همچنین در برخی منابع سعی شده است تا دیدگاه حسن بصری، واصل و عمرو بن عبید در باب قدر، برگرفته از تعالیم امام علی(ع) دانسته شود (نک: کراجکی، ۱۷۰؛ ابن طاووس، ۳۲۹). در باب توحید، باید آموزگاران معتزله را بیشتر مرهون محافل پیرامونی، به خصوص محفل جعد بن درهم و احتمالاً آشنایی دورادور با آموزه‌های جهم بن صفوان دانست. به هر تقدیر، توحید صفاتی، تنها به گونه‌ای ساده و ابتدایی، در کلام واصل به بحث نهاده شده بوده است (نک: شهرستانی، همانجا).

دیگر موضع‌گیری مهم در تعالیم واصل، قول او دربارهٔ تخاصم صحابه است که از مسائل همواره معمول در محافل بصره بوده، و حتیٰ دیدگاه واصل در این باب برگرفته از سنت بصری بوده است؛ واصل در این باب، به پرهیز از داوری و ضرورت «وقف» روی آورده که بیشتر در تعالیم اهل رجاء/ارجاء پیشینه داشته است (شهرستانی، ۵۲/۱-۵۳؛ نیز نک: فان اس، «کلام...[1]»، II/233 ff.).

1. *Theologie* ...

میراث کلامی واصل و عمرو، از طریق شاگردان بصریشان چون عثمان بن خالد طویل و عمر بن ابی عثمان سمری (ابن ندیم، ۲۰۳؛ ابن مرتضیٰ، ۴۲) به نسل سومی منتقل شد که در اوایل سدهٔ ۳ق، زمینهٔ شکوفایی کلام معتزلی را پدید آوردند. اگرچه تفسیر معتزله به دو مکتب بصره و بغداد از همین دوره آغاز شد، اما برجسته‌ترین متکلمان معتزله در نسل یاد شده، یعنی کسانی چون ابوالهذیل علاف و ابراهیم بن سیار نظام بصری بوده‌اند و در نسل پسین است که اهمیت دو مکتب بصره و بغداد روی به تعادل گذارده است. از این نسلها نیز می‌توان بصریانی چون ثمامة بن اشرس، عمرو بن بحر جاحظ، جعفر بن حرب و یوسف بن عبدالله شحام را نام برد که فرد اخیر حلقهٔ واسطه میان ابوالهذیل و برجسته‌ترین متکلم بصره در اواخر قرن ۳ق، ابوعلی جبایی بود (قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۱۶۴).

در مباحث این دوره، روشهای فلسفی در برخورد با مسائل کلامی به‌کار گرفته شد و در کنار مباحث پیشین کلامی و بسط آنها، در رویارویی با آموزه‌های فلسفی یونانی، آثار متعددی در مباحث «دقیق» کلام، چون بحث حرکت، جواهر و اعراض، طفره و ابداع پدید آمده است (برای نمونهٔ آثار، نک: ابن ندیم، ۲۰۴-۲۰۶). ابورشید نیشابوری در کتاب *المسائل فی الخلاف*، به بررسی تفصیلی و استدلالی اختلافات موجود میان شیوخ بصره و بغداد پرداخته است؛ اما در عمل بیشتر دیدگاههای ابوهاشم از بصریان موردتوجه او بوده است (نک: ص۲۸، جم).

در ارزیابی کلی، بجز «اصول خمسه» که وجه مشترک میان معتزلیان بود، به سختی می‌توان بر ویژگیهای اعتقادی دیگر به عنوان وجه تمایز دو مکتب تکیه داشت. حتیٰ قول به تفضیل امام علی(ع) بر شیخین که از گذشته به عنوان باور عام معتزلیان بغداد در برابر بصریان مطرح بوده است، از کلیت قابل تکیه‌ای برخوردار نیست. به هر روی، می‌دانیم که در میان بصریان برخی چون ابوعلی جبایی در قول اخیر و ابوعبدالله بصری با بغدادیان هم عقیده بوده‌اند، و در میان باقی بصریان نیز اقوال مختلفی در این باب وجود داشته است (برای تفصیل اقوال، نک: ابن ابی الحدید، ۷/۱-۹).

محققان معاصر نیز به منظور روشن کردن تمایزها میان دو مکتب، نظریاتی ارائه کرده‌اند، از جمله اینکه مکتب بصره از استحکام نظری بیشتر نسبت به مکتب بغداد برخوردار بوده است. نیز گفته می‌شود که بصره به سبب دوری از مرکز نهضت ترجمه، کمتر از بغداد تحت تأثیر فلسفهٔ یونان قرار گرفته است (نک: مکدانلد، 60-59؛ امین، ۱۵۹/۳-۱۶۱). به هر روی، هنوز گزارشها و تحلیلها بسنده نیست تا بتوان به روشنی دربارهٔ این تمایزها سخن راند (نیز نک: زیاده، ۱۴-۱۵).

در بازگشت به تاریخ، باید گفت ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ق/۹۱۵م) که در اواخر سدهٔ ۳ق ریاست معتزلیان بصره را برعهده داشت، تجدیدنظرهای گسترده‌ای در باورهای سنتی بصره پدید آورد. او در ۱۹ مسألهٔ کلامی با ابوالهذیل علاف به مخالفت برخاست (نک: ملطی، ۴۴) که خود برای یک تغییر مسیر مهم در اعتزال بصره بسنده بود. با این وصف، بی‌ثباتی در سنت اعتزالی بصره، بیش از این بود و فرزند وی، ابوهاشم جبایی (د ۳۲۱ق/۹۳۳م) در ۲۹ مسأله با پدر خود مخالفت ورزید (همانجا). در میان این مسائل، یکی طرح نظریهٔ اساسی «احوال» توسط ابوهاشم است که هرگز موردپذیرش معتزله، جز پیروان ابوهاشم قرار نگرفت؛ پیروانی که از آن پس بهشمیه نام گرفتند (نک: ولفسن، 167ff.؛ هـ د، ۳۸۱/۶؛ یب، ۱۲۷/۷).

پس از ابوهاشم تا پیش از اضمحلال حلقه‌های اعتزالی در بصره، بهشمیه بر محافل غلبه داشتند، اما متکلمانی مستقل از این طریقه چون ابوالحسین بصری نیز وجود داشته‌اند (شهرستانی، ۷۸/۱؛ ابن مرتضیٰ، ۱۱۸-۱۱۹). در شمار متکلمان منتسب به مکتب بصره در نسلهای بعد، می‌توان بزرگانی چون ابوعلی ابن خَلّاد بصری، ابوعبدالله بصری و ابواسحاق ابن عیاش بصری، و عالمانی ایرانی منتسب به مکتب بصره، چون‌قاضی عبدالجبار همدانی،ابومحمد ابن‌مَتّوَیه، ابورشیدنیشابوری، ابوالحسین بن علی نیشابوری، ابوالقاسم سیرافی و ابوعمران سیرافی را برشمرد (ابن مرتضیٰ، ۱۰۵-۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۹). به خصوص پس از عصر ابوعلی، مرزهای جغرافیایی دو مکتب بصره و بغداد از میان رفته بود و نه تنها محافل بصره‌گرا در بغداد رونق داشت، بلکه بغدادگرایانی نیز در بصره یافت می‌شدند (نک: همو، ۱۰۵، ۱۱۰، جم ؛ برای بسط اندیشه‌های مکتب اعتزالی بصره، نک: هـ د، معتزله).

ب - قدریان غیرمعتزلی: اینکه سفیان بن عُیَینه در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۲ق، قول به قدر را به عنوان بلیه‌ای که محافل بصره را تسخیر کرده، می‌شناخته است (بحشل، ۴۰/۱)، با وجود اغراقی قابل انتظار، تصویری واقعی از بخش وسیعی از محافل آن شهر بوده است؛ شهری که باور قدر نه تنها بر محافل کلامی، که بر بسیاری از محافل اهل زهد و حدیث آن نیز سایه افکنده بود.

به طور کلی، در بصرهٔ سدهٔ ۲ق، دور از انتظار نیست که برخی با وجود توجه به آموزش و نقل آثار، و حضور در محافل «جماعت»، در مسألهٔ قدر قائل به اختیار بوده باشند. از آن میان، می‌توان کسانی از طبقهٔ سوم تابعین بصره چون قَتادة بن دِعامه، عطاء بن ابی میمونه و یزید بن ابان رَقاشی، و در طبقهٔ بعد، سوّار بن عبدالله قاضی را نام برد (نک: ابن سعد، ۷(۲)/۱، ۱۳، ۳۵؛ سیدمرتضیٰ، «انقاذ»، ۱۷۹-۱۸۰؛ ابن مرتضیٰ، ۱۳۶-۱۳۹).

۱. پیروان حسن بصری: در میان گروهی که ادامه دهندگان آموزه‌های کلامی حسن بصری بودند، نخست شخصیت عوف بن ابی جمیلهٔ اعرابی (د ۱۴۶ق/۷۶۳م) جلب نظر می‌کند که به نظر می‌رسد مجموعه‌ای نظام‌مند از باورهای کلامی را دنبال می‌کرده است. او در مسألهٔ قدر به اختیار، و در مسألهٔ امامت به تفضیل امام علی(ع) قائل بود. از موضع‌گیری مهم عوف نسبت به رجال، ابراز وابستگی او به حسن بصری و علاقه‌اش به آموزه‌های او از یک سو، و مخالفت سختش با عمرو بن عبید معتزلی از سویی دیگر درخور توجه است (ابن سعد،

۷(۲)/۲۲/؛ بخاری، ۴(۱)/۵۸/؛ ذهبی، سیر، ۳۸۴/۶؛ ابن مرتضیٰ، ۱۳۷).
در مجموع، چنین می‌نماید که او به عنوان ادامه دهندهٔ افکار حسن بصری، از جمله کسانی است که راهی جز راه معتزله را در پیش گرفته است.

از دیگر شاگردان حسن بصری، باید عبدالواحد بن زید را نام برد که با وجود مخالفتی که با معتزله نشان می‌داد، در باب قدر، قائل به نظریهٔ «کسب» بوده، و نجات را به «عمل» می‌دانسته است، برخلاف نظر معمول در میان معاصران اهل سنت که نجات را تنها منوط به رحمت الهی می‌دانستند (نک: ذهبی، همان، ۱۷۹/۷ـ۱۸۰). ظاهراً نگرش عدلی عبدالواحد او را واداشته است تا از باب تنزیه، یکسره از انتساب «اضلال» به خداوند بپرهیزد (همانجا). در اندیشهٔ سیاسی نیز، عبدالواحد همچون حسن قیامهایی چون قیام یزید بن مهلب را بر باطل می‌شمرد (ابن ابی عاصم، ۲۸۹؛ برای آموزه‌های خواهرزادهٔ او بکر، نک: فان اس، «کلام»، V/109-116؛ نیز هـ د، بکریه).

شواهد موجود هنوز آن اندازه نیست که بتوان میان قدریان غیرمعتزلی بصره، رابطه‌ای تعریف شده برقرار کرد، اما چنین می‌نماید که دست کم آموزه‌های عبدالواحد در نسلهای پسین، در حلقه‌ای از زهاد بصره دوام یافته است. مهم‌ترین شاگرد او احمد بن عطاء هُجیمی (د ۲۰۰ق/۸۱۶م) است (ابونعیم، ۱۵۵/۶؛ فادانی، ۸۹) که در منابع رجالی، به عنوان زاهدی بدعت‌گذار و قائل به قدر، و در عین حال، مخالف با معتزله معرفی شده است (نک: ذهبی، همان، ۴۰۸/۹). نشانه‌هایی دال بر آن است که وی در باب صفات نیز تأملاتی داشته، و هم از این‌روست که شهرستانی نام او را در کنار کسانی چون داوود جَواربی به عنوان مشبهه آورده است (۹۶/۱). در باب امامت، گویا وی در صدد توجیه نظریهٔ «تربیع» و مشروعیت امامت ۴ خلیفه بوده، و در این باب حدیثی تردید برانگیز روایت کرده است (نک: خوارزمی، ۱۴۱؛ ذهبی، *میزان*، ۱۶۹/۱).

شاگرد او احمد بن غسان هجیمی (د قبل از ۲۳۰ق/۸۴۵م)، ظاهراً با اتخاذ مواضعی چون قول به قدر و تأیید مخلوق بودن قرآن، ادامه دهندهٔ مکتب عبدالواحد بوده، و گویا در بصره پیروانی داشته است (نک: همو، سیر، ۴۰۹/۹).

۲. اندیشهٔ کلامی حنفی: بهترین شاهد نفوذ اندیشه‌های ابوحنیفه در بصره، رساله‌ای است که برای دفاع از بدفهمیهای صورت گرفته دربارهٔ اندیشه‌های خود، به طور خاص در باب ارجاء، خطاب به عثمان بَتی عالم نامدار بصره نوشته است (نک: «رسالة...»، ۲۴ بب). انتقال اندیشه‌های ابوحنیفه توسط برخی شاگردان او چون یوسف بن خالد سمتی، زفر بن هذیل عنبری و داوود بن زبرقان می‌توانست زمینه‌ساز گسترش این مکتب در بصره باشد (نک: صیمری، ۱۱۰؛ ابن مرتضیٰ، ۱۲۸). در این میان، دانسته‌های ما دربارهٔ سمتی بیشتر است و براساس گزارشهای رسیده، وی برای نخستین‌بار در بصره، نظریهٔ «استطاعت با فعل» را مطرح ساخته است (سیدمرتضیٰ، «انقاذ»، ۱۸۲). وی ظاهراً تألیفی کلامی داشته که در آن همچون معتزله از انکار خلق شدن «میزان» قبل از برپایی قیامت سخن به میان آمده بوده است (ذهبی، *میزان*، ۴۶۴/۴).

وصیت ابوحنیفه خطاب به یکی از شاگردان بصری خود، ظاهراً سمتی گویای مشکلاتی است که او برای نشر افکار خویش در بصره پیش‌بینی می‌کرده است (نک: «وصیة...»، ۱۸۴ بب).

۳. مرجئان نزدیک به معتزله: جهت‌گیری کلامی دیگر در بصره، از آنِ متکلمان مرتبط با محافل معتزله است که در عین پای‌بندی به برخی از اصول اساسی آنان، در باب منزلت فاسق، راه مرجئه را در پیش گرفته‌اند. از شخصیتهای پیشگام در این گروه فضل بن عیسیٰ رقاشی است که هم‌زمان با شکل‌گیری اندیشه‌های واصل بن عطا به پی‌ریزی این مکتب پرداخته است (ابوالقاسم بلخی، ۹۶؛ شهرستانی، ۱۲۷/۱). ممکن است مهاجرت جمعی از شاگردان غیلان دمشقی با اندیشهٔ جمع میان ارجاء و قدر، در نیمهٔ اول قرن ۲ق به بصره، به استحکام بیشتر این طرز فکر یاری رسانیده باشد (نک: ذهبی، سیر، ۱۷۸/۷؛ فان‌اس، «کلام»، V/36).

از رجال مرجی عدل‌گرا در سدهٔ ۲ق که گاه به سبب نزدیکی بسیار تعالیم، نام آنان در شمار متکلمان معتزلی آمده است، به خصوص باید ابوشمر و ابوبکر اصم در عصر ابوالهذیل، و محمد بن شبیب، مُویس بن عمران و صالح قبه را در نسل بعد نام برد که آراء کلامی آنان به طور پراکنده در منابع فرقه شناختی ضبط شده است (مثلاً نک: ابوالقاسم بلخی، ۷۴؛ اشعری، ۱۳۴ـ۱۳۵، جم؛ ابن‌مرتضیٰ، ۵۷، ۷۱، جم؛ ابن‌ندیم، ۱۱۳؛ نیز فان‌اس، همان، V/206).

این حقیقت که آگاهیهای برجای مانده از رجال یاد شده، از منابع اوایل سدهٔ ۴ق پیش‌تر نمی‌رود، نشانه‌ای از آن است که اندیشه‌های یاد شده، نفوذی محدود داشته، و آثار مکتوبی از آن برای سده‌های بعد برجای نمانده است. در این میان، تنها ابوبکر اصم است که به سبب گسترهٔ وسیع نشر اندیشه‌هایش، بیشتر برای آیندگان شناخته مانده است (نک: همان، V/194-211؛ هـ د، ۲۶۵/۹). ابراهیم ابن علیه (د ۲۱۸ق/ ۸۳۳م) نیز عالمی برخاسته از فضای اصحاب حدیث بصره است که گام در راه اندیشه‌های اصم نهاده است (نک: *داک*، ۵۸۱/۳ـ۵۸۲).

ج. کلام امامیه در بصره: شیعه چه در معنای عام خود و چه خصوص شیعهٔ امامیه، از سدهٔ ۱ق در بصره ریشه داشته، و با دور شدن از آن سده و روی به اعتدال رفتن گرایشهای عثمانی، اهمیت آن در محیط بصره روی به افزایش نهاده است. فارغ از جناحهای مذهبی و شخصیتهای مهم که در حوزهٔ امامی بصره مجال ظهور یافته‌اند، یک فعالیت کلامی نیز از اواخر سدهٔ ۲ق در این حوزه نضج گرفته است.

شاید بتوان رشتهٔ سخن از کلام امامی بصره را با آموزه‌های کلامی امام باقر و امام صادق(ع) آغاز کرد که توسط اصحاب بصریشان به این بوم امکان انتقال داشته است. در این میان، می‌توان از کسانی چون یحییٰ طویل بصری، اسماعیل بن قتیبهٔ بصری، حماد بن عیسیٰ جهنی و

فضیل ابن یسار نَهدی نام برد (نک: ابن بابویه، *الخصال*، ۱/۳۵، ۲۹۸؛ شیخ طوسی، *الرجال*، ۱۴۳، ۱۸۷، ۲۶۹؛ نجاشی، ۱۴۲، ۳۰۹). حضور کوتاه امام کاظم(ع) در بصره نیز فرصتی برای بهره‌اندوزی عالمان امامی، در زمینه‌های گوناگون از جمله مباحث کلامی بود (نک: ابن بابویه، عیون...، ۱/۲۷، ۳۱، ۸۵-۸۶؛ شیخ مفید، *الارشاد*، ۲/۲۳۹).

در اوایل سدهٔ ۳ق، مباحث کلامی، به خصوص جبر و اختیار در محافل امامیان بصره با حساسیت دنبال می‌شده، و درصورت اثبات صحت انتساب رسالهٔ امام جواد(ع) (د ۲۲۰ق/۸۳۵م) خطاب به اهل بصره، همین امر زمینهٔ نوشته شدن آن را فراهم آورده است (نک: شیخ طوسی، *الفهرست*، ۱۳۱؛ نجاشی، ۱۲۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۲۹).

در مروری بر آموزه‌های متکلمان امامی، باید گفت: مکتب هشام بن حکم که در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۲ق در کوفه شکل گرفت، به همت فرزند بنیان‌گذار آن، حکم بن هشام در اوایل سدهٔ ۳ق به محیط بصره معرفی شد. می‌دانیم که حکم بصره را به عنوان اقامتگاه خود برگزید و مجالس بسیار کلامی برگذار کرد که مضامین آنها برای پسینیان برجای مانده بود (نک: نجاشی، ۱۳۶).

گزارشی در دست است که تلویحاً به حضور و تعلیم اسماعیل بن شعیب بن میثم، متکلم دیگر امامی در همان عصر هشام بن حکم در بصره اشاره دارد؛ می‌دانیم که در این دوره ابوعثمان مازنی، ادیب نامدار بصری در درس اسماعیل شرکت می‌جسته است (نک: همو، ۱۱۰؛ ابن حجر، *لسان*...، ۲/۵۷). فرزند اسماعیل، علی یا به تعبیر فرقه‌شناسان علی بن میثم، از سرشناسان کلام متقدم امامی که خود آموزشی کوفی داشت، بصره را برای سکنیٰ اختیار کرد و در طی دهه‌های آغازین سدهٔ ۳ق، به تعلیم آموزه‌های کلامی خود پرداخت. مجالس او توسط پسینیان مضبوط گشته بوده، و شماری از آثار کلامی او نیز در محافل رواج داشته است (ابن ندیم، ۲۲۳؛ نجاشی، ۲۵۱). در این میان، به خصوص باید از کتاب او با عنوان *مجالس هشام بن الحکم* یاد کرد (همانجا) که به‌روشنی رابطهٔ او با مکتب هشام را باز نموده است (برای برخی باورهای کلامی او، نک: اشعری، ۴۲، ۵۴، ۵۱۶؛ سیدمرتضیٰ، *الفصول*...، ۲۳-۲۴، ۲۹، ۵۸، ۷۶؛ کراجکی، ۱۳۱؛ ابن ابی الحدید، ۳/۲۲۳-۲۲۴؛ ابن حجر، همان، ۴/۲۶۵).

چنین می‌نماید که در نیمهٔ اول سدهٔ ۳ق، بصره محیط مناسبی برای تعلیم آموزه‌های مکتب هشام بن حکم بوده است. ممکن است این زمینهٔ مساعد مرهون قرابتهایی باشد که در مسائل صفات و قدر، میان افکار هشام و محافل معتزلی بصره وجود داشته است (نک: ولفسن، 209). به‌هر روی، از دیگر متکلمان امامی این دوره، می‌توان ابراهیم بن سلیمان ابن ابی داحهٔ مزنی (شیخ طوسی، همان، ۴؛ نجاشی، ۱۵) و احتمالاً احمد بن حسن بن اسماعیل میثمی (همو، ۷۴) را نام برد.

در بازسازی کلام امامیه توسط ابوسهل نوبختی و همفکران او، این نظام کلامی به خصوص در مباحث «لطیف» کلام، به مکتب معتزلی بصره قرابت نشان داده است (نک: شیخ مفید، *اوائل*، ۱۱۷-۱۱۸).

د ـ تأملات کلامی در محافل سنت‌گرا: گریز از پاسخ به اشکالات روزافزون متکلمان و دعوت همراهان به تعبد در باورهای دینی، همواره نمی‌توانست راه حلی مناسب باشد و از همین‌رو بود که در محافل اهل سنت و جماعت، هسته‌هایی پدید آمد که دفاع از مواضع سنتی اهل سنت و جماعت با روشهای متکلمانه را وجههٔ همت خود ساختند. دست مایهٔ این هسته‌ها کوشش عالمانی از اصحاب حدیث بود که در طی سدهٔ ۲ق پای در چنین عرصه‌ای نهاده بودند، اما به طور خاص در طی سدهٔ ۳ق بود که با کوشش ۳ تن از عالمان برخاسته از محافل اهل سنت و جماعت، یعنی عبدالعزیز مکی، حارث محاسبی و ابن کلاب، هستهٔ «متکلمان اهل سنت» شکل گرفت (نک: ابن عساکر، ۱۱۶، ۱۱۹).

۱. زمینه‌ها در سدهٔ ۲ق: از جملهٔ این کسان، نخست باید کَهمَس بن حسن تمیمی (د ۱۴۹ق/۷۶۶م) را یاد کرد که افزون بر حسن بصری، از صحابیانی چون عبدالله بن بریده و تابعانی با گرایشهای متفاوت شیعی و عثمانی چون ابوالطفیل و عبدالله بن شفیق دانش آموخته، و در راه زهد گام نهاده بوده است (ابن ابی حاتم، ۷/۱۷۰؛ ذهبی، *سیر*، ۶/۳۱۶). او با آنکه با عمرو بن عبید و همفکران او چندی مصاحبت داشت (ابونعیم، ۶/۲۱۲)، قدر را بدعتی منتسب به معبد جهنی می‌دانست و به شعار «القدر خیره و شره من‌الله» پای‌بند بود (ابن منده، ۱/۱۲۱، ۴۳۰؛ بیهقی، ۱۳۳). او ظاهراً تأملاتی در باب «اثبات صفات» نیز داشته، و از همین‌رو، شهرستانی نام وی را در شمار متهمان به تشبیه آورده است (۱/۹۶).

در نیمهٔ دوم آن سده، باید از اسماعیل ابن علیه (د ۱۹۳ق/۸۰۹م)، عالمی سرشناس در محافل اصحاب حدیث بصره سخن گفت که مجموع نظریات او در باب مسائل کلامی، به یک دستگاه کلامی ساده شباهت داشت. اگرچه برخی از اصحاب حدیث کوشش داشتند تا انتساب قول به «مخلوق بودن *قرآن*» به وی را نادرست شمارند (نک: خطیب، ۶/۲۳۷-۲۳۹؛ ذهبی، *میزان*، ۱/۲۱۹-۲۲۰)، اما نشانه‌ها حکایت از آن دارد که ابن علیه نه تنها در این موضوع، بلکه در دیگر مباحث صفات نیز به موضع تنزیهی متکلمان نزدیک شده بود. در منابع گوناگون، شماری از احادیث به نقل ابن علیه در باب توحید وارد گشته که روحیهٔ مخالفت با «تجسیم» بر آنها غلبه دارد (مثلاً نک: ابن خزیمه، ۱۳۱، ۱۳۳، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۴۷؛ ابن بابویه، *التوحید*، ۱۵۲).

تنها عالم بصری در مثلث «متکلمان اهل سنت»، ابن کلاب (د بعد از ۲۴۰ق/۸۵۴م) است که بیش از دو تن دیگر شایستهٔ عنوان متکلم است. اندیشهٔ کلامی او عموماً به صورت یک دستگاه موردتوجه قرار نگرفته، و نظریهٔ او در باب خلق *قرآن* بر گزارشهای موجود در باب افکار او سایه افکنده است. او در این مسأله، با طرح نظریه‌ای تاریخ‌ساز *قرآن* را حقیقتی قدیم خواند که «معنایی واحد با خداوند» است، اما صوت مسموع از کلام‌الله تنها عبارتی از کلام‌الله و نه عین آن است (نک: اشعری، ۵۸۴ ـ ۵۸۵؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۷/۹۵ بب؛ برای تحلیل، نک: فان‌اس، «ابن کلاب...»، 103 بب؛ ولفسن، .248 ff).

۲. پی‌ریزی کلام اشعری: جریان «متکلمان اهل سنت» به معنی خاص خود، چه در بصره و چه بیرون آن در طول سدهٔ ۳ق، توفیق طرح‌ریزی یک نظام فراگیر کلامی را به دست نیاورد و جامعهٔ اهل سنت (به مفهوم مضیق آن)، تنها در اوایل سدهٔ ۴ق بود که دستگاه کلامی ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ق/۹۳۶م) را پدید آورد. این دستگاه، از جامعیت و انسجامی برخوردار بود که از زمان حیات بنیان‌گذار آن، به عنوان مهم‌ترین مدافع متکلمانهٔ افکار اهل سنت و اصلی‌ترین رقیب معتزله مطرح گشت (نک: ه د، ۷۳۶/۸ بب، ۵۵/۹ بب). بصره مکتبی را پدید آورده بود که پس از دو قرن، بتواند رقیبی مقتدر برای پروردهٔ پیشین همان بوم، یعنی مکتب معتزله باشد.

اشعری شاگردان پرشماری داشت که در آن میان، بدون تردید اساسی‌ترین نقش را در انتقال کلام اشعری به نسل دوم، دو تن از شاگردان بصری او برعهده داشته‌اند: ابوالحسن باهلی (د پیش از ۳۷۰ق/۹۸۰م) که این میراث کلامی را به ۳ شخصیت برجستهٔ نسل بعد، باقلانی، ابن فورک و ابواسحاق اسفراینی منتقل کرد، و ابوعبدالله بن مجاهد (د ۳۷۰ق) که باقلانی بخشی از فراگرفته‌های خود از کلام اشعری را وامدار او بود (نک: صریفینی، ۱۵۲؛ ابن عساکر، ۱۷۷-۱۷۸).

در نسل دوم باید از قاضی ابوبکر باقلانی، عالم نامدار بصری یاد کرد که یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان اشعری بوده، و در تنظیم و توسعهٔ آموزه‌های ابوالحسن اشعری نقش کم‌نظیری داشته است (نک: ه د، ۲۲۸/۱۱ بب).

۳. سالمیه: فرقهٔ زهدی ـ کلامی سالمیه که برخی رجال آن چون ابوعلی اهوازی تندترین منتقدان اشعری بوده‌اند، در همین محیط بصره شکل گرفته، و بنیان‌گذار آن ابوالحسن محمد بن سالم از تربیت یافتگان مکتب سهل بن عبدالله تستری بوده است (سلمی، ۳۱۲؛ اسفراینی، ۱۲۳؛ ذهبی، سیر، ۲۷۳/۱۶). اما وابستگان صاحب نام این فرقه چون محمد بن یحییٰ زبیدی و ابوعلی اهوازی ساکن بغداد و شام بوده‌اند (همان، ۳۱۸/۲۰؛ ه د، ۴۸۶/۱۰). سالمیه حاصل برخوردی افراطی با ظواهر نصوص است که در مبحث صفات گرایشی بسیار به تجسیم یافته است (نک: ابن جوزی، ۱۰۴، ۱۰۸؛ ابن حجر، فتح...، ۴۹۳/۱۳؛ ابن تیمیه، ۱۴۳).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی الدنیا، عبدالله، *حسن الظن بالله*، به کوشش مخلص محمد، ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ابی عاصم، احمد، *الزهد*، به کوشش عبدالعلی عبدالحمید حامد، قاهره، ۱۴۰۸ق؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، *عیون اخبار الرضا(ع)*، تهران، ۱۳۷۸ق؛ ابن تیمیه، احمد، *النبوات*، قاهره، ۱۳۸۶ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، به کوشش جمیلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *فتح الباری*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی و محب‌الدین خطیب، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن خزیمه، محمد، *التوحید*، به کوشش محمد خلیل هراس، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۸م؛ ابن شهرآشوب، محمد، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن طاووس، علی، *الطرائف*، قم، ۱۳۹۹ق؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالدویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن منده، محمد، *الایمان*، به کوشش علی محمدناصر فقیهی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحنیفه، محمد، «رسالة الی عثمان البتی»، ضمن *وصیة الامام ابی حنیفة*، به کوشش عبدالرحمان حسن محمود، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ همو، «وصیة ابی حنیفة لبعض تلامیذه و قد فارقه الی البصرة»، ضمن *الامام ابی حنیفة* از ابوزهره، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *السنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابورشید نیشابوری، سعید، *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، به کوشش معن زیاده و رضوان سید، معهد الانماء العربی؛ ابوالقاسم بلخی، عبدالله، «المقالات»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ امین، احمد، *ضحی‌الاسلام*، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ بحشل، اسلم، *تاریخ واسط*، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بیهقی، احمد، *الاعتقاد و الهدایة*، به کوشش احمد عصام کاتب، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ حسن بصری، «رسالة فی القدر»، به کوشش هلموت ریتر (نک: مل، ریتر)؛ حلی، علی، *العدد القویة*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۸ق؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خوارزمی، موفق، *المناقب*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ دارمی، عثمان، *الرد علی الجهمیة*، به کوشش یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۰م؛ داک؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ زیاده، معن و رضوان سید، مقدمه بر *المسائل فی الخلاف* (نک: هم، ابورشید نیشابوری)؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۹۹۸م؛ سیدمرتضی، علی، «انقاذ البشر من الجبر و القدر»، *رسائل*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲؛ همو، *الفصول المختارة*، به کوشش علی شریفی، قم، ۱۴۱۳ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شیخ طوسی، محمد، *الاقتصاد*، به کوشش حسن سعید، تهران، ۱۴۰۰ق؛ همو، *الرجال*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۵ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۵۶ق؛ شیخ مفید، محمد، *الارشاد*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *اوائل المقالات*، به کوشش زنجانی، نجف، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صیمری، حسین، *اخبار ابی حنیفة و اصحابه*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عبدالله بن احمد بن حنبل، *کتاب السنة*، به کوشش محمد سعید سالم قحطانی، دمام، ۱۴۰۶ق؛ فادانی، محمدیاسین، *العجالة فی الاحادیث المسلسلة*، دمشق، ۱۹۸۵م؛ *فقه الرضا(ع)*، مشهد، ۱۴۰۶ق؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ همو، *المغنی*، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، الدار المصریه؛ کراجکی، محمد، *کنز الفوائد*، تبریز، ۱۳۲۲ق؛ مسلم بن حجاج، *الصحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مکی، موفق، *مناقب ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ق؛ ملطی، محمد، *التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نیز:

Guidi, M., *La Lotta fra l'Islam e il Manicheismo*, Rome, 1927; MacDonald, D.B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1926; Madelung, W., *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhim*, Berlin, 1965; Ritter, H., «Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit», *Der Islam*, 1933, vol. XXI;

Van Ess, J., «Ibn Kullāb und die Miḥna», *Oriens*, 1967, vol. XVIII-XIX; id, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert*, Berlin/New York, 1991-; Watt, W.M., *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948; Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

احمد پاکتچی

IV. علوم قرآنی

در اوایل سدهٔ نخست هجری، بصره به عنوان یکی از مراکز اسکان مهاجران عرب در عراق، به تدریج از اردویی جنگی به پایگاهی فرهنگی مبدل شد و حضور شخصیتهای مؤثری از صحابه و تابعین در آن دیار، زمینهٔ شکل‌گیری یکی از معدود مراکز کلیدی در حوزهٔ معارف دینی را پدید آورد. در پی‌جویی از روند شکل‌گیری نهادهای فرهنگی بصره، باید گفت: با توجه به ویژگیهای عمومی منطقهٔ عراق، در بصره نیز فرهنگی عربی در کنار فرهنگ ایرانی قرار گرفته بود، اما شواهد به روشنی نشان از آن دارند که فضای بصره در مقایسه با شهر رقیب آن کوفه، به مراتب عرب‌گرایانه‌تر بوده است. هم از این روست که در حوزهٔ معارف دینی، بصره در مقایسه با کوفه، مقاومت بیشتری نسبت به برداشتهای نخستین از معارف دینی داشته، و تحمل کمتری نسبت به تحول و بازاندیشی در این حوزه از خود نشان داده است.

هستهٔ نخستین تعلیم در بصره از سوی صحابیان مهاجر به آن دیار شکل گرفت که در میان آنان کسانی چون ابوموسیٰ اشعری از مهتران صحابه، و شخصیتهایی چون عمران بن حصین و انس بن مالک از کهتران نقشی مؤثرتر داشته‌اند (نک: ابن‌سعد، ۷/جم؛ ذهبی، *الامصار*...، ۱۷۷-۱۷۸). نقش تاریخی ابوموسیٰ در جریان حکمیت، اعتزال عمران از همراهی با حضرت علی(ع) در جنگ صفین و رابطهٔ تردیدآمیز انس با آن حضرت (نک: هد، ۳۸۱/۱۰)، همه نشان از آن دارد که پیوند فرهنگی این شخصیتها با بصریانی که مواضع تاریخی شناخته شده‌ای چون همراهی اصحاب جمل داشته‌اند، پیوندی تصادفی نبوده است. ابن سعد در سخن از نخستین نسل تابعان بصره، به گونه‌ای سخن گفته است که گویی آنان بیشتر متأثر از خلیفهٔ دوم عمر بن خطاب و کمتر از آن صحابیانی چون حضرت علی(ع) و ابوموسیٰ بوده‌اند، اما در نسل دوم، افزون بر تأثیر عمران و انس، تأثیر گسترده‌ای از ابن عمر، ابن عباس و ابوهریره نیز نمود یافته است (نک: ابن سعد، همانجاها).

به عنوان یک داوری کلی دربارهٔ بصره در سدهٔ ۱ق، باید گفت برخلاف نقش مهمی که ابن مسعود در محیط رقیب ــ کوفه ــ ایفا کرده است، هیچ‌گاه ابوموسیٰ عملاً نتوانسته در بصره از نقشی همانند آن برخوردار باشد و هم از این روست که بصره در طول سدهٔ اول، همواره نگاه به آموزه‌های صحابه در حجاز داشته است.

در اواخر سدهٔ نخست هجری، دو گرایش اصلی در میان تابعان بصری وجود داشت که دو شخصیت برجسته، حسن بصری و ابن سیرین نمایندگان شاخص آن بوده‌اند. بر پایهٔ دریافتی کلی از مجموعه‌ای وسیع از گزارشها، می‌توان تقابل مکتب حسن و ابن سیرین را با این تعالیم تصویر نمود: سخن گفتن در برابر سکوت، تفسیر در مقابل پرهیز از تفسیر، تجویز کتابت علم در برابر عدم تجویز، انزوا از مردم در مقابل اختلاط با مردم، خوف در برابر رجا، و زهد و عبادت‌ورزی بسیار در مقابل قلت عبادت با ورع. از نظر ارتباط با مذاهب آن عصر، باید مختصری از رابطهٔ میان مکتب حسن با محافل محکمه و قدریه از یک سو، و نیز از رابطهٔ میان مکتب ابن سیرین با مرجئه یاد کرد که بی‌تردید ریشه در اندیشه‌های این دو مکتب داشته است.

به هر روی، موضوعیت تاریخی مفاهیمی چون «قرائت بصره»، «آیه‌شماری بصره»، «مصحف بصره» و جز آن، نشان می‌دهد که بصره در مرحلهٔ نخستین از شکل‌گیری علوم قرآنی، نقشی شایستهٔ مطالعه ایفا نموده است.

الف ـ قرائت: شهرت دارد که تابعان بصره آن اندازه نسبت به *قرآن* دلبستگی داشتند که به ترک حدیث گراییده بودند (نک: ابن سعد، ۱۸۴/۷، جم)، اما به واقع، آنچه در کانون توجه آنان بود، قرائت *قرآن*، و نه فهم و تفسیر آن بود. بدین‌ترتیب، گروهی پرجمعیت با عنوان «قُرّاء» در بصره شکل گرفتند (نک: ابوعبیده، ۴۱۲/۱-۴۱۳) که افزون بر ایفای نقش علمی خود در انتقال صورت شفاهی *قرآن* کریم، به یکی از اصناف مهم اجتماعی در بصره نیز تبدیل شدند (مسلم، ۷۲۶/۲؛ نصر بن مزاحم، ۲۰۸). با اینهمه، در اواسط سدهٔ نخست هجری، دنیاگرایی و همراهی با جور حکام چنان نقش اجتماعی قراء را تنزل داده بود که منزلت آنان نه‌تنها از زبان منتقدان اهل زهد (ابونعیم، ۹۳/۲)، بلکه از زبان معاویه نیز به نقد گرفته می‌شد (ابن سعد، ۱۱۱/۷؛ طبری، *تاریخ*، ۳۱۷/۴). اما همین صنف در رخدادهای تاریخی بصره در اواخر سده، چون شورش دیر الجماجم نقشی جور ستیز ایفا کرده‌اند (مثلاً نک: ابن اثیر، *الکامل*، ۴۶۵/۴؛ سید، 348).

در نسل اول تابعان بصره، قرائت بر پایهٔ آموزشهای صحابیان گوناگون رواج داشته است؛ افزون بر شماری از قراء تابعان چون عامربن‌عبدالله بن قیس که سند آموزش خود را به خلیفه عمر بن خطاب می‌رسانیده‌اند (مثلاً نک: نصر بن مزاحم، ۱۸۸؛ طبری، همان، ۳۲۷/۴-۳۲۸، ۳۳۳)، شواهدی حاکی از آن است که قرائت ابوموسیٰ اشعری در عصر خلافت عثمان بر محیط بصره غلبه داشته است (نک: ابن ابی داوود، ۱۲-۱۴) و می‌دانیم که قاری برجسته‌ای چون حِطّان بن عبدالله رقاشی *قرآن* را بر ابوموسیٰ خوانده بود. اما در کنار قرائت آموختگان از عمر و ابوموسیٰ، می‌توان از قاریان برجسته‌ای چون ابوالاسود دؤلی یاد کرد که قرائت را از حضرت علی(ع) آموخته بود و به جوان‌ترانی چون ابوالعالیهٔ ریاحی و ابورجاء عطاردی اشاره کرد که *قرآن* را نزد ابن عباس و برخی دیگر از صحابه فرا گرفته بودند.

نسل دوم تابعان در قرائت بصره نسلی تعیین کننده است و در این دوره است که مکاتب تابعان بصره، صورت کامل‌تری یافته‌اند. به نظر می‌رسد دست کم ۳ گروه اصلی را می‌توان در نسل دوم تابعان بصره مورد توجه قرار داد: نخست کسانی چون ابن سیرین با گرایشی آشکار به‌رعایت حزم و احتیاط، پرهیز از اعمال رأی و نظر تا حد امکان، و

پاسداری از سنت بومی بصره که در حوزۀ قرائت به روایت «حروف» بسنده کرده، و گویا هیچ‌گاه خود را در جایگاه گزینش و طرح انداختن قرائتی مختار ندیده‌اند. دربارۀ ابن سیرین می‌دانیم که وی از برخی متأخران صحابه در بصره چون انس بن مالک و عمران بن حصین، و برخی از صحابیان حجاز قرائت آموخته است، اما آموزش او به نسل پسین در حد روایت حروف بوده است. گروه دوم در بردارندۀ شخصیتهایی است که نزدیکی از صحابیان متأخر یا تابعان متقدم قرائت آموخته، و به حفظ و انتقال همان قرائت اهتمام ورزیده‌اند. از آن میان می‌توان به روایت سلیمان بن قتۀ تیمی از ابن عباس، یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم از ابوالاسود دؤلی، و ابو اشهب عطاردی از ابورجاء عطاردی اشاره کرد. در گروه سوم سخن از شخصیتهایی است که بدون اصرار بر حفظ قرائت بصره، یا شخصی به خصوص، به دانش اندوزی نزد تابعان بلاد مختلف پرداخته، و گزینشی مختار از میان آموخته‌ها را وجهۀ همت خود نهاده‌اند. شاخص این گروه حسن بصری است که افزون بر تابعان بصری چون حطّان بن عبدالله و ابوالعالیه، نزد شماری از تابعان مکه و مدینه قرائت آموخته، و قرائت او بعدها به عنوان یکی از قرائات چهارده‌گانه شناخته شده است (برای آگاهی بیشتر، نک: ذهبی، *معرفة...*، نیز ابن جزری، *غایة...*، ذیل رجال یاد شده؛ دربارۀ قرائت حسن، نک: برگشترسر، 57-11).

در نیمۀ نخست سدۀ ۲ق، مهم‌ترین نمایندۀ قرائت بصره، یعنی قرائت ابوعمرو شکل می‌گیرد. ابوعمرو بن علاء (د ۱۵۴ق/۷۷۱م) ــ که قرائت او تنها نمایندۀ بصره در مجموعۀ قرائات سبع است ــ افزون بر قاریان مهم بصره چون حسن بصری، ابوالعالیه، نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر، از شماری از قراء مکه و مدینه نیز قرائت آموخته است. وجود برخی ویژگیها در قرائت ابوعمرو چون مطابقت بسیار آن با مصحف رایج در بصره، نظام‌مند بودن قرائت، گرایش وسیع او به تسهیل در تلفظ، و دانش ادبی او که حاصل حلقه‌های تازه تأسیس ادبی در بصره بود و در گزینش میان «حروف» او را یاری می‌رساند، از عوامل موفقیت قرائت ابوعمرو بود؛ اما این واقعیت که قرائت او کمترین تکیه بر قرائت بومی بصره داشته، و بیش از همه متأثر از قرائت مکیان بوده است، بزرگ‌ترین نقطۀ ضعف برای دوام قرائت او در بصره بود (نک: هـ د، ۶۴/۶-۶۷).

اگر بپذیریم که دوام تعالیم حسن و ابن سیرین در قرائت این نسل نیز قابل پی‌جویی است، با اطمینان خاطر می‌توان ابوعمرو را در راستای افکار حسن بصری برشمرد و در این‌باره، اندیشۀ فرابومی و برخورد نظری و گزینشی او با قرائت را مهم‌ترین پیوستگی بین آنان تلقی کرد. همچنین ممکن است بتوان قرائت عیسی بن عمر ثقفی را که قرائتی گزینشی شده بر مبنای دانش زبانی و ادبی وی بود، در راستای همین مکتب قرار داد. در همین دوره، در عرض قرائت ابوعمرو، کسانی چون قتادة بن دعامه و مالک بن دینار را می‌توان در گروه ابن سیرین، به عنوان راویان «حروف»، به شمار آورد. به هر حال، در این نسل می‌توان همچنین از کسانی چون سلام بن سلیمان طویل، عاصم جَحدَری و عبدالله بن ابی اسحاق حضرمی یاد کرد که راهی میانه پیموده، در عین پای‌بندی به سنت قرائی بصره، به قرائت جامع قرآن با تکیه بر اسانید متنوع اهتمام داشته، و گاه چون عون عقیلی، مشخصاً «اختیاری» از خود داشته‌اند (نک: ذهبی، ابن جزری، همانها، ذیل رجال یاد شده؛ برای عیسی بن عمر، نک: سالم، سراسر کتاب).

قرائت ابوعمرو به روزگار او در محافل بصره غلبه داشت (ابن مجاهد، ۸۴-۸۵)، اما در نیمۀ دوم سدۀ ۲ق، شاید با دوباره شدت گرفتن تعصب بومی بصریان و نیز واکنش در برابر گرایش حجازی ابوعمرو، قرائت یعقوب حضرمی بصری (د ۲۰۵ق/۸۲۰م) بر آن فائق آمد و دست‌کم تا پایان سدۀ ۴ق، این تفوق دوام داشت (نک: ابن جزری، *النشر...*، ۴۳/۱، ۱۸۶؛ مقدسی، ۱۱۴). در توضیح باید گفت یعقوب قرائت را از استادان بصری چون سلام طویل، شهاب بن شرنفه، ابواشهب عطاردی و مهدی بن میمون آموخته بود و در گزینشهای خود کاملاً به سنت قرائی بصره پای‌بند بود، در عین اینکه قرائت او در هماهنگی با مصحف بصره و نظام‌مند بودن، محاسن قرائت ابوعمرو را دارا بود. در نیمۀ سدۀ یاد شده، در کنار یعقوب و قاریان بوم‌گرایی چون ایوب متوکل (صاحب اختیار) و معلی بن عیسئ بصری، برخی از شاگردان ابوعمرو چون یحیی بن مبارک یزیدی و هارون بن موسئ اعور همچنان بر گزینش فرابومی در قرائت اصرار ورزیده‌اند (نک: ذهبی، ابن جزری، همانها، ذیل رجال یاد شده؛ برای «حروفی» از قرائت عاصم جحدری، سلام طویل، عیسی‌بن‌عمر، قتاده، مالک بن دینار، نصر بن عاصم، یحیی بن یعمر و یزیدی، نک: ابن خالویه، فهرست اعلام، ذیل نامها).

در سدۀ ۳ق/۹م شخصیتهای قرائی بصره اغلب شاگردان و پیروان یعقوبند و تنها فرد شاخص در میان آنان ابوحاتم سجستانی، عالم ایرانی تبار است که به عنوان یکی از برجستگان «اصحاب اختیار» شناخته می‌شود (نک: هـ د، ۳۱۲/۵-۳۱۳). در سدۀ ۴ق، یعنی آن هنگام که عصر ایجاد قرائات جدید به پایان آمده، و عصر مطالعۀ مقایسه‌ای قرائات آغاز شده بود، برخی از شخصیتهای بصری چون علی بن محمد ابن خشنام مالکی، ابوبکر محمد بن احمد باهلی و عبدالسلام بن حسین بصری در این حوزه درخشیدند (ابن جزری، همان، ذیل رجال یاد شده) و در دوره‌های پسین، این‌گونه مطالعات در محیط بصره نیز همچون دیگر سرزمینها دوام یافت.

برداشتن گامهایی در جهت تدوین و ضبط مکتوب قرائات، از اواسط سدۀ ۲ق در بصره آغاز شده بود و از نمونه‌های آن کوشش کسانی چون عصمة بن عروۀ بصری و یزیدی در جهت تدوین قرائت ابوعمرو بود (نک: ابن ندیم، ۳۱). در اواخر همان سده، ابوبکر محمد بن قصبی نسخه‌ای در قرائت ابوعمرو و به روایت عبدالوارث از او فراهم آورد (ابن جزری، *غایة*، ۲۱۶/۲-۲۱۷) و از همان اوان، تألیف در باب وجوه قرائات با نظر به قرائات مختلف توسط هارون بن موسئ عتکی آغاز شد (همان، ۳۴۸/۲). تألیف برجستۀ بصری در حوزۀ مقایسه‌ای قرائت،

کتابی از ابوحاتم سجستانی (د ۲۵۵ق/۸۶۹م) بود که بیش از ۲۰ قاری را در بر می‌گرفت و در آن توجهی به قاریان مهم کوفه و شام چون حمزه، کسایی و ابن عامر دیده نمی‌شد (همو، *النشر*، ۳۷/۱). سرانجام، رشتهٔ سخن به کتاب احمد بن نصر شذائی (د ۳۷۰ق/۹۸۰م) می‌رسد که در آن کاری هم‌راستا با کتاب *السبعهٔ* ابن مجاهد صورت گرفته است (ابن جزری، همان، ۳۴/۱).

ب ـ مصحف‌شناسی: برخی روایات حاکی از آن است که در ابتدا، مصاحفی در بصره وجود داشته که شاخص‌ترین آنها مصحف ابوموسیٰ اشعری بوده است (مثلاً نک: ابن ابی داوود، ۳۵؛ نیز نولدکه، II/45؛ بلاشر، 59؛ قس: برگشترسر و پرتسل، 57 به، که از اهمیت آن در کنار مصحف ابن مسعود و اُبَی صرف‌نظر کرده است). در دورهٔ خلافت عثمان یکی از ۷ مصحفی که به دستور خلیفه فراهم آمده، و به مراکز اصلی جهان اسلام در آن روزگار ارسال شده بود، به بصره فرستاده شد تا مبنای آموزش *قرآن* باشد (ابن ابی داوود، ۳۴؛ ابن طاووس، ۲۷۹). براساس روایات، ابوموسیٰ پذیرفت که مصحفش با مصحف رسیده از مدینه مقابله گردد و با آن هماهنگی یابد (برای توضیح، نک: ابن ابی داوود، ۳۵؛ نیز نک: ابن طاووس، همانجا؛ هیثمی، ۳۰۲/۵). از زمانی که گفت و گو در باب مقایسهٔ «مصاحف امصار» آغاز گشت، به خصوص سخن از ۵ مصحف مدینه، مکه، شام، کوفه و بصره در میان بود که همواره تصور می‌شد مقصود از مصحف هر بلد، همان نسخه‌ای است که به روزگار عثمان به آن بلد فرستاده شده است. سخن از میزان درستی این تصور، در گنجایش مقالهٔ حاضر نیست. بصریان در راستای پروراندن حکایت مربوط به ارسال مصاحف از مدینه به شهرها، بر این باور بودند که مصحف بصره در مقایسه با مصحف کوفه فرصت بیشتری برای مقابله و تصحیح در مدینه داشته، و از همین‌رو، نسبت به آن از ضبط دقیق‌تری برخوردار بوده است (نک: ابن ابی داوود، همانجا)، اما این نکته را باید پذیرفت که آنچه به عنوان «مصحف بصره» در کتب مصاحف معرفی شده، و سخن از ویژگیهای آن آمده است، قرابت قابل ملاحظه‌ای با مصحف کوفه دارد، به طوری که میان مصحف بصره و کوفه تنها در دو حرف و در بدبینانه‌ترین روایات، تنها در ۱۱ حرف اختلاف دیده می‌شود و به‌طور کلی، این دو مصحف به اندازه‌ای به یکدیگر نزدیک است که در بسیاری از مباحث اختلاف مصاحف، مصحف عراق، بدون تفکیک بصره و کوفه موضوعیت یافته است (نک: همو، ۳۹-۴۹).

دربارهٔ نقطه‌گذاری مصحف (حرکت‌گذاری به کمک نقطه)، روایات ناهمگونی وارد شده است، اما وجه مشترک این روایات آن است که همه نخستین بنیان‌گذار را در این‌باره عالمی بصری دانسته‌اند. اینکه اولین بانی نقطه‌گذاری ابوالاسود دؤلی و در اواسط سدهٔ نخست دانسته شود (نک: مبرد، ۵؛ ابوطیب، ۱۰-۱۱؛ سیرافی، ۱۶؛ زبیدی، ۲۱)، قدری با تردید تاریخی رو به روست (نک: هـ د، ۱۸۶/۵ به) و بیشتر چنین می‌نماید که پدیدهٔ نقطه‌گذاری مصحف، به روزگار حجاج بن یوسف و اندکی پیش از ۹۰ق، در بصره آغاز شده باشد و آغازگران آن سران قرائت بصره، یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم لیثی بوده باشند (نک: ابوعمرو، ۷/۱-۸؛ نیز ابن جزری، *غایة*، ۳۸۱/۲؛ زرکشی، ۲۵۱/۱).

در سالهای پایانی سدهٔ نخست هجری، تأیید نقطه‌گذاری مصاحف در محافل مذهبی بصره، مورد مناقشه بود و در رأس این مناقشه، به نحوی قابل انتظار دو شخصیت تعیین کنندهٔ بصره، یعنی حسن و ابن سیرین قرار داشت. ابن سیرین با تمسک به اینکه در نقطه‌گذاری امکان آسیب رسیدن به اصل متن وجود دارد، در این کار به دیدهٔ تردید می‌نگریست، اما حسن آن را اجتهادی مستحسن می‌دانست و بر آن مهر تأیید می‌نهاد (نک: ابن ابی شیبه، ۱۱۶/۶؛ سعید بن منصور، ۳۱۰/۲؛ قس: ابن ابی داوود، ۱۴۱-۱۴۳). در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، گامهای پسین در زمینهٔ نقطه‌گذاری از سوی عبدالله بن ابی اسحاق حضرمی، استاد ابوعمرو بن علاء برداشته شد و شیوهٔ او در آیندگان بسیار تأثیرگذار بود (نک: ابوعمرو، ۷/۱). در همین دوره، همچنین باید از خلیل بن احمد، نحوی نامدار بصره یاد کرد که کتابی مدون در باب نقطه‌گذاری *قرآن* تألیف کرد و این حرکت پس از او توسط بصریانی چون یزیدی و ابوحاتم سجستانی دنبال شد (نک: ابن ندیم، ۳۸).

در زمینهٔ شمارش سور و آیات قرآنی، تنها عاصم جحدری ــ شاید با افزودن سورهٔ توبه به انفال (نک: زرکشی، همانجا) ــ شمار سور *قرآن* را ۱۱۳ دانسته است (ابن ندیم، ۳۰). در باب آیه‌شماری عاصم جحدری محور اصلی شمارش بصری است و سند روایات مربوط به «عدّالآی» بصریان، از طریق معلی بن عیسیٰ به او منتهی می‌شود (نک: ابن جزری، همان، ۳۰۴/۲؛ نیز نک: سیوطی، *الاتقان*، ۲۳۳/۱). گفتنی است آیه‌شماری عاصم جحدری و نیز حسن بصری در نسخه‌هایی ظاهراً مربوط به سدهٔ ۲ق مضبوط شده بوده است (نک: ابن ندیم، ۴۰). از جمله اختلافات شاخص میان آیه‌شماری بصریان و کوفیان، عدم شمارش بسمله در شمار آیات سورهٔ فاتحه از سوی بصریان است (کاسانی، ۲۰۴/۱).

روایتی حاکی است که حجاج بن یوسف از ۵ تن از قراء بصره: حسن بصری، ابوالعالیه، نصر بن عاصم، عاصم جحدری و مالک بن دینار دعوت کرد تا کلمات و حروف *قرآن* را شمارش کنند و همگی اتفاق کردند که *قرآن* شامل ۷۷ هزار و ۴۳۹ کلمه، و ۸۲۳ هزار و ۱۵ حرف است (زرکشی، ۲۴۹/۱).

خلیفة بن خیاط نویسندهٔ بصری در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، در کتابی با عنوان *اجزاء القرآن و اعشاره و اسباعه و آیاته*، به موضوع تقسیمات *قرآن* پرداخته بوده است (نک: ابن ندیم، ۲۸۸).

ج ـ تفسیر: بصره در طول سدهٔ نخست هجری، هرگز محیط مساعدی برای رشد محافل تفسیری نبوده است و تابعان بصری پرهیزی آشکار نسبت به تفسیر از خود نشان می‌داده‌اند. تنها استثنای شاخص در آن میان، ابوالعالیهٔ ریاحی (د ح ۹۳ق/۷۱۲م)، تابعی ایرانی تبار ساکن بصره است که قرائت را از اُبی بن کعب و عمر فرا گرفته، و افزون

برآن از صحابیانی چون ابن مسعود، ابن عباس و احتمالاً امام علی(ع) بهره‌هایی گرفته بود (نک: هـ د، ۵/ ۶۶۵). ابوالعالیه تنها مفسر متقدم بصری است که در سده‌های پسین سخنان تفسیری او در کانون توجه تفسیر نویسانی چون طبری بوده (مثلاً نک: طبری، *تفسیر*، ۶۳/۱، ۷۵، جم؛ سیوطی، *الدر* ...، ۱۳/۱، ۱۵، جم)، و نسخه‌ای تفسیری به‌روایت ربیع‌بن انس عالم بصری هجرت کرده به خراسان در محافل جهان اسلام تداول داشته است (نک: حاجی خلیفه، ۴/۱؛ هورست، 300-299؛ GAS, I/34؛ دربارهٔ ربیع، نک: بخاری، ۲۷۱/۳؛ ابن ابی حاتم، ۴۵۴/۳).

در نسل دوم تابعان، با وجود اصرار مکتب ابن سیرین بر پرهیز از تفسیر، حسن بصری (د ۱۱۰ق/۷۲۸م) تحت تأثیر تعالیم کسانی چون ابن عباس، تفسیر را وجههٔ همت خود قرار داد و به عنوان یکی از مهم‌ترین مفسران تابعان ایفای نقش کرد (برای روایات مختلف تفسیر او، نک: ابن ندیم، ۲۰۲). در نسل پس از حسن، کسانی از همفکران او و چون قتاده همچنان از مفسران برجسته‌ای شمرده می‌شده‌اند، اگرچه میراث تفسیری آنان توسط غیر بصریان در بیرون از بصره رواج یافته است (برای نسخه‌های تفسیری از قتاده، نک: سیوطی، همان، ۴۲۴/۶؛ نیز *الناسخ و المنسوخ*، منسوب به او، به‌کوشش حاتم صالح ضامن، بیروت، ۱۴۰۴ق). همچنین باید از داوود بن ابی هند (د ۱۳۹ق/۷۵۶م)، از شاگردان ابوالعالیه یاد کرد که روایات تفسیری او به طور گسترده در منابع پسین، از جمله در تفسیر طبری (نک: ۴۲۳/۱، ۵۱۹، جم) بازتاب یافته است.

به هر روی، چنین می‌نماید که تا اواسط سدهٔ ۲ق هنوز فضای تفسیر گریز بر بصره، غالب بوده است؛ از جمله در گزارشی آمده است که به هنگام امارت سلیمان بن علی عباسی بر بصره (چندی پیش از ۱۴۲ق)، وی که خود به دانشهای دینی دلبستگی داشته، و مایل به ترویج تفسیر در بصره بوده، ناچار شده است تا از محمدبن سائب کلبی (د ۱۴۶ق/۷۶۳م)، مفسر و مورخ کوفی دعوت کند و او را به تعلیم تفسیر در بصره بگمارد (نک: ابن ندیم، ۱۰۷-۱۰۸؛ برای شرح حال، نیز نک: خلیفه، ۲۷۸).

به نظر می‌رسد کلبی توفیقی نیافته است تا در بصره مکتبی پایدار به وجود آورد و مهم‌ترین مفسران نیمهٔ اخیر سدهٔ ۲ق، نه دنباله روان او و نه پیروان مکتب حسن و قتاده بوده‌اند. مفسر برجستهٔ بصره در میانهٔ همان سده شعبة بن حجاج (د ۱۶۰ق/۷۷۷م) عالم واسطی‌الاصل مقیم بصره است که نگاهی فراتر از محافل بصره داشته، و با تأثیر پذیرفتن از محافل نخستین اصحاب حدیث در کوفه و حجاز، مکتبی نو در بصره پی افکنده است. شعبه در شمار نخستین کسانی از اصحاب حدیث است که به تدوین تفسیری روایی پرداخته است و نام او در کنار کسانی چون سفیان ابن عیینه و وکیع بن جراح رقم خورده است (نک: زرقانی، ۲۳/۱). آنچه مکتب تفسیری او را به کلی از مکتب حسن بصری جدا ساخته، رویهٔ خاص او در برخورد با استناد به روایات تفسیری است. آن‌گونه که از شخصیتی حدیث‌گرا انتظار می‌رود، شعبه راه تفسیر روایی را در پیش گرفته است، اما برخلاف گروهی از مفسران عصر خود، اقوال تابعان را در باب تفسیر حجت نمی‌شمرده، و روایات معتبر را محدود به احادیث نبوی و اقوال صحابه می‌دانسته است (نک: ابن کثیر، ۶/۱).

پس از شعبه، سنت تفسیر روایی او توسط کسانی از شاگردان و همفکران وی چون اسماعیل ابن علیه، روح بن عبادهٔ قیسی، ابوزکریا یحیی بن سلام بصری و عبدالوهاب بن عطاء خفاف ادامه یافته (نک: ابن ندیم، ۲۸۳، ۲۸۴؛ ابن خیر، ۵۶؛ ذهبی، *سیر*...، ۳۹۶/۹-۳۹۷، ۴۰۵؛ حاجی خلیفه، ۴۴۸/۱؛ GAS, I/39-40)، و تألیفات آنان در تفسیر به عنوان مرجعی مهم در آثار پسین چون *تفسیر* طبری (جم) مورد توجه بوده‌است (برای نسخهٔ خطی تفسیر یحیی‌بن‌سلام، نک: GAS, I/39؛ GAL, S, I/332؛ دربارهٔ همین تفسیر، نیز نک: هرموسیلیا، 272-271). در سده‌های ۳ و ۴ق می‌توان مفسرانی چون ابوحذیفه موسی بن مسعود نهدی (د ۲۴۰ق/۸۵۴م) با اثری مشهور به *تفسیر النهدی* که از منابع ثعلبی در *الکشف* بوده است (نک: حاجی خلیفه، ۴۶۰/۱؛ ادرنوی، ۴۲۴/۱) و ابوبکر عبدالسلام بن احمد بصری (د ۳۶۸ق/۹۷۹م) صاحب *ثواب القرآن* (برای نسخهٔ خطی بغداد، نک: GAS, I/45) را نام برد.

در عرض مکتب تفسیری اصحاب حدیث، از اواسط سدهٔ ۲ق مکتب پرتوان تفسیری دیگری در بصره پای گرفت که حاصل کوششهای معتزله با رویکرد کلامی بود. نخستین شخصیت این مکتب، عمروبن عبید یار واصل بن عطاست که گویا در شیوهٔ تفسیری خود تأثیری بسیار از حسن بصری پذیرفته است. در میان معتزلهٔ بصره، نسخه‌ای از تفسیر عمرو بن عبید بر جای مانده بود که توسط ابوحفص عمر بن ابی عثمان سمری روایت می‌شد (نک: ابن ندیم، ۲۰۳؛ طبری، همان، ۱۴۸/۳، جم).

گام پسین در حوزهٔ تفسیری معتزله، توسط ابوعلی عمرو بن فائد اسواری، از شاگردان و منتقدان عمرو بن عبید (ابن ندیم، ۲۰۵) برداشته شد که کتاب او در تفسیر تا قرنها بعد در محافل بیرون از بصره نیز رواج داشت (مثلاً نک: ابن جعفر، ۹۱/۱). به هر تقدیر، دوام این مکتب را می‌توان در آثاری چون *المسائل فی القرآن* از جاحظ (ابن ندیم، ۲۱۰) و *تفسیرالقرآن* از ابوعلی جبایی (شیخ طوسی، ۱/۱) از معتزلیان کلاسیک، و نوشته‌هایی چون *تفسیرالقرآن* تألیف ابوبکر اصم (ابن ندیم، ۲۱۴) از معتزلیان منشعب بازجست (برای آثار معتزلیان بصره در نظم و اعجاز قرآن، نک: هـ د، ۳۶۵/۹).

در پایان سخن، باید افزود وجود حوزهٔ نیرومند زبان‌شناسی و ادب در بصره، زمینه‌ساز آن بود تا در کنار کوششهای محدثانه و متکلمانه در تفسیر، از اواسط سدهٔ ۲ق، یک حوزهٔ تفسیر زبان‌شناختی ـ ادبی نیز پای‌گیرد که نام نحویان و لغت‌شناسان نامی بصره در صدر آن قرار داشت. به عنوان حاصل کوششهای این گروه می‌توان از آثاری با عنوان *معانی‌القرآن* از ابوفید مؤرج‌بن عمرو سدوسی، سعیدبن مسعدهٔ اخفش، یونس بن حبیب، ابوعبیده معمر بن مثنی، محمد بن مستنیر قطرب، ابوالعباس مبرد و یزیدی، و آثاری با عنوان *غریب‌القرآن* از مؤرج سدوسی، ابوعبیده، مبرد و ابن درید، *مجازالقرآن* از ابوعبیده و عنوان توجه‌برانگیز *الرد علی الملحدین فی متشابه القرآن* نوشتهٔ قطرب یاد کرد

(نک: ابن ندیم، ۳۷، جم؛ ادرنوی، ۲۲/۱).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م بب؛ ابن ابی داوود، عبدالله، *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/ ۱۹۳۳م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن جعفر، محمد، *الجامع*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابن خالویه، حسین، *مختصر فی شواذالقرآن*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن طاووس، علی، *سعد السعود*، نجف، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ابن مجاهد، احمد، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۵م؛ ابوعبیده، معمر، *النقائض* (نقائض جریر و فرزدق)، به کوشش بون، لیدن، ۱۹۰۵م؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *المحکم فی نقط المصاحف*، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۴۰۷ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ادرنوی، احمد، *طبقات المفسرین*، به کوشش سلیمان بن صالح خزی، مدینه، ۱۹۹۷م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ ذهبی، محمد، *الامصار ذوات الآثار*، به کوشش قاسم علی سعد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش طیار آلتی قولاج، استانبول، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۵م؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان*، بیروت، ۱۹۹۶م؛ زرکشی، محمد، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ سالم، صباح عباس، *عیسی بن عمر الثقفی نحوه من خلال قرائته*، بیروت / بغداد، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ سعید بن منصور، *سنن*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بمبئی، ۱۹۸۲م؛ سیرافی، حسن، *اخبار النحویین البصریین*، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت، ۱۹۳۶م؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ کاسانی، علاءالدین، *بدائع الصنائع*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ مبرد، محمد، *الفاضل*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ هیثمی، علی، *مجمع الزوائد*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ نیز:

Bergsträsser, G., «Die Koranlesung des Hasan von Basra», *Islamica*, 1926, vol. II; id and O. Pretzl, «Die Geschichte des Korantexts», *Geschichte des Qorāns* (vide: Nöldeke); Blachère, R., *Introduction au Coran*, Paris, 1959; GAL, S; GAS; Hermosilla, M. J., «Coran 22, 52 en el tafsir de Yahya b. Salam», *Al-Qantara: Revista de Estudios Arabes*, 1991, vol. XII (1); Horst, H., «Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabaris», ZDMG, 1953, vol. CIII; Nöldeke, Th., *Geschichte des Qorāns*, ed. F. Schwally, Leipzig, 1909; Sayed, R., *Die Revolte des Ibn al-Aš'at und die Koranleser*, Freiburg, 1977.

احمد پاکتچی

V. فقه

الف. زمینه‌های آغازین: از ایام ورود اسلام به منطقهٔ عراق و آغاز شهرسازی مسلمانان در بصره، تا زمان انتقال از ربع سوم به چهارم قرن نخست هجری، فقه بصره دورهٔ آغازین خود را طی کرده است. این دوره با وجود اهمیت بسیار از نظر پایه‌ریزی اندیشهٔ اسلامی، در حیطهٔ فقه، دوره‌ای نظام نیافته به شمار می‌آید. در این دوره دانشی مدون به عنوان فقه در میان نیست؛ اما بررسی نشانه‌های موجود از دو جریان مهم می‌تواند در تاریخ‌نگاری فقه این بوم درخور اهمیت باشد: نخست جریان ضبط حدیث که مستقیماً به منابع نقلی فقه ارتباط می‌یافته، و دیگر، جریان قضا که همواره به عنوان یک ضرورت احساس می‌شده است.

۱. قضات بصره: جریان قضا از آغاز حاکمیت اسلام در منطقهٔ بصره آغاز شده، و براساس گزارشها، نخستین‌بار ابومریم حنفی از سوی ابوموسیٰ اشعری، والی وقت عراق در اوایل فتح عراق به سمت قضای بصره برگزیده شده است (نک: حاکم، ۱۸۵/۱؛ نیز بلاذری، ۲۳۸/۲). چندی بعد، خلیفهٔ دوم خود کعب بن سور (د ۳۶ق/۶۵۶م) را به عنوان قاضی به بصره گسیل داشت (ابن سعد، ۹۲/۷؛ ابن ابی شیبه، ۵۰۷/۴) و چندی بعد، عمران بن حصین از مشاهیر صحابه را برای آموزشهای دینی یا «تفقیه» مردم بصره به آن دیار فرستاد (ابن سعد، ۱۰/۷). قضا در بصره از کعب بن سور به عمیرة بن یثربی، سپس به کسانی چون عمران بن حصین، عبدالله بن فضالهٔ لیثی، برادرش عاصم بن فضاله لیثی، ابوالاسود دؤلی، عبیدالله بن ابی بکره، عبدالرحمان بن اذینه، نضر بن انس بن مالک، زرارة بن اوفیٰ، حصین بن ابی حر عنبری و عبدالملک ابن یعلیٰ زنجیره‌وار منتقل شده است (نک: خلیفه، ۱۱۱، ۱۳۴، ۱۵۱، جم؛ ابن سعد، ذیل شخصیتها؛ نیز ابن حزم، *الاحکام*، ۹۲/۵). با توجه به اینکه این شخصیتها عموماً به عنوان راویانی جدی برای حدیث مطرح نبوده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که در طول فعالیت آنان، یک سنت فقه مبتنی بر رأی با تکیه بر جنبه‌های کاربردی قضایی در بصره در حال شکل‌گیری بوده است. از شمار این قاضیان، باید هشام بن هبیره را نام برد که در کنار آموخته‌هایش از صحابیانی چون ابن عباس و ابن عمر، به صراحت از تکیه بر رأی شخصی در مقام رسیدن به حکم سخن به میان آورده است (مثلاً ابن ابی شیبه، ۳۰۹/۴). گفتنی است برخی از این قاضیان چون هشام، رابطه‌ای نزدیک با قضات کوفه چون شریح داشته، و از تجربیات آنان بهره می‌جسته‌اند (نک: ابن سعد، ۱۵۱/۷؛ بخاری، *التاریخ...*، ۱۱۲/۴؛ طبری، *تفسیر*، ۱۰۴/۷).

آراء فقهی این قاضیان کمتر برای نسلهای پسین مضبوط مانده است، ولی نمونه‌هایی از آراء برخی، چون کعب بن سور، هشام بن هبیره و عبدالملک بن یعلیٰ با اهمیت تلقی شده، و در اوراق کتب و آثار و منابع فقه تطبیقی محفوظ مانده است (مثلاً برای کعب، نک: عبدالرزاق، ۱۳۰/۶؛ بیهقی، ۱۸۰/۱۰؛ برای هشام، نک: عبدالرزاق، ۲۱۸/۸، ۵۴/۱۰؛ سعید بن منصور، ۱۳۴/۱؛ ابن ابی شیبه، ۳۰۹/۴، ۳۸۱، ۱۸/۵، ۲۲۲/۶؛ برای عبدالملک، نک: سعید بن منصور، ۳۷۰/۱؛ ابن ابی شیبه، ۲۱۴/۶، ۲۲۰؛ بخاری، *صحیح*، ۲۶۱۸/۶؛ شیخ طوسی، ۴۲۳/۶). قضای بصره به‌عنوان یک جریان پیوسته در تاریخ فقه به اندازه‌ای موضوعیت دارد که گاه در منابع فقه تطبیقی، آرائی به صورت جمعی به قاضیان آنجا منتسب شده است (مثلاً نک: همو، ۲۲۵/۶، ۲۷۳). نقش تاریخی قضات بصره، زمینه‌ساز آن بوده است تا کتبی مستقل به عنوان اخبار قضات

بصره از سوی کسانی چون ابوعبیده، هیثم بن عدی، مدائنی و ابوزید عمر ابن شبه تألیف گردد (نک: ابن ندیم، ۵۹، ۱۱۲، ۱۱۷؛ ابن قدامه، ۲۳۰/۷، ۳۸۸/۹، ۱۲۰/۱۰، ۱۳۵؛ نیز نک: سوردل، 114-111).

۲. مروری بر دیگر حلقه‌های فقهی متقدم: آگاهیهای موجود دربارهٔ دیگر حلقه‌های فقهی متقدم بصره بسیار محدود و پراکنده است. براساس فهرستی که ابن حزم به دست داده است، می‌دانیم که تا پیش از عصر حسن بصری و ابن سیرین، افزون بر قضات بصره، کسانی چون ابوالعالیهٔ ریاحی، عمرو بن سلمهٔ جرمی، مُطَرِّف بن عبدالله بن شِخّیر، معبد بن عبدالله جهنی، مسلم بن یسار و حمید بن عبدالرحمان به عنوان فقیهان بصره مطرح بوده‌اند (ابن حزم، همانجا؛ دربارهٔ عمرو بن سلمه، نیز نک: بخاری، صحیح، ۲۸۲/۱-۲۸۳). در فهرستهای دیگری که یعقوبی از فقهای عصر نخستین به دست داده، در کنار نام مطرف بن عبدالله، نام کسانی چون احنف بن قیس و سلیمان بن یسار آمده است (نک: یعقوبی، ۲۴۰/۲، ۲۸۲، ۲۹۲). گفتنی است روایاتی نیز به نقل از ابن سیرین و ابن عون دربارهٔ مسلم بن یسار و حمید بن عبدالرحمان در دست است که از برتری آنان بر دیگر فقیهان بصره در عصر خود حکایت دارد (نک: عجلی، ۳۲۳/۱؛ ذهبی، سیر...، ۵۱۰/۴).

اندک نمونه‌های برجای مانده از فتاوی این شخصیتها و مطالبی که دربارهٔ دیدگاههای فقهی آنان در منابع آمده است، بدان اندازه نیست که بتوان نکتهٔ درخوری در باب گرایشهای فقهی ایشان به دست آورد؛ اما می‌توان براساس رابطهٔ این فقیهان با حسن و ابن سیرین الگویی قراردادی برای طبقه‌بندی آنان عرضه کرد. براساس اطلاعات موجود در شرح حال آن دو، می‌دانیم که از میان این شخصیتها، ابن سیرین از ابوالعالیهٔ ریاحی، مسلم بن یسار و حمید بن عبدالرحمان روایت کرده است، در حالی که نام مطرف بن عبدالله بن شخیر و احنف بن قیس با وجود امکان زمانی و مکانی در میان مشایخ او به چشم نمی‌خورد (مثلاً نک: مزی، ۳۴۵/۲۵-۳۴۷). در مقابل، این حسن بصری است که با وجود قلت نام تابعین در میان مشایخ او، از مطرف بن عبدالله بن شخیر و احنف بن قیس روایت کرده، و نامی از ابوالعالیهٔ ریاحی، مسلم بن یسار و حمید بن عبدالرحمان در میان مشایخ او نیامده است. از مطالبی که در مورد دیدگاههای فقهی آنان در منابع آمده است، نمی‌توان به یک طبقه‌بندی در بارهٔ فقهای متقدم بصره دست یافت، اما مجموعه‌ای از قراین حکایت از آن دارد که اختلاف مشرب میان حسن و ابن سیرین، تا اندازه‌ای به اختلافات موجود در محافل پیشین بصره بازمی‌گردد و تا هنگام گردآمدن اطلاعات بیشتر و تحلیل آنها، شاید بتوان محافل متقدم بصره را دربارهٔ فقه، به دو گروه اصلی اسلاف حسن و اسلاف ابن سیرین بخش کرد. البته باید توجه داشت که در اینجا مقصود از اسلاف حسن، اشاره به یک طبقه از فقیهان غیر از قضات بصره است و با توجه به اینکه حسن خود به نحوی به سلسلهٔ قضات بصره وابستگی داشته، باید اسلاف حسن را طیفی در بردارندهٔ قضات بصره و عالمان دیگر چون احنف و مطرف دانست.

به هر روی، در مروری بر نمونه‌های برجای مانده از آراء فقهی، باید گفت: در میان فقیهان متقدم بصره، نمونه‌هایی از فتاوی احنف بن قیس، ابوالعالیه، مسلم بن یسار و حمید بن عبدالرحمان در منابع به ثبت رسیده است (مثلاً برای احنف، نک: عبدالرزاق، ۴۱۵/۲؛ ابن ابی شیبه، ۴۰۱/۱؛ طحاوی، شرح...، ۱۸۰/۱؛ برای مسلم، نک: عبدالرزاق، ۲۵۴/۲، ۱۵۹/۴؛ ابن حزم، *المحلی*، ۷۹/۲، ۳۷۳/۷؛ ابن قدامه، ۳۰۳/۱، ۳۶۰؛ برای حمید، نک: ابن قاسم، ۸۴/۱؛ دارمی، ۴۲۶/۲؛ ابن قدامه، ۱۲۰/۶؛ برای فتوایی از ابوعثمان نهدی، نیز نک: شیخ طوسی، ۳۸۲/۱).

دربارهٔ ابوالعالیه، نکته‌ای درخور اهمیت وجود دارد و آن این است که وی به جایگاه اسناد حدیث در حوزهٔ منابع نقلی فقه بصره اهمیت خاصی قائل بوده است. در جمله‌ای کوتاه که در منابع از زبان ابوالعالیه نقل گردیده، وی راویان حدیث از پیامبر(ص) را به نهایت توجه و دقت فراخوانده است (نک: خطیب، شرف...، ۹۸)، و چنین می‌نماید که خود نخستین عمل کننده به این توصیه بوده است. ابوالعالیه برخلاف رویه‌ای که در میان معاصران نسبت به ضبط اسناد وجود داشته، و اغلب دربارهٔ آن سخت‌گیری نمی‌شده است، در بسیاری از موارد، با به کار بردن تعبیرهایی چون «حدثنی» (در آن زمان هنوز به معنای لغوی) و «سمعت»، نام صحابیی را که از وی حدیث شنیده، ذکر می‌کرده، و در مواردی که دربارهٔ مرجع حدیث اطلاع دقیقی را به خاطر نداشته، با تعبیری کلی چون «اخبرنی من سمع رسول‌الله (ص)» یا «أنبئت»، نقل می‌کرده است (برای نمونه‌ها، نک: احمد بن حنبل، مسند، ۲۴۵/۱؛ بزار، ۲۹۲/۱؛ نسایی، عمل...، ۴۱۴/۱؛ طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۲۵۵/۸). این دقتها سرآغاز حرکتی در بصره است که بعدها توسط کسانی چون ابن سیرین و اتباع او دنبال شده است. تحلیل فتاوی بازماندهٔ ابوالعالیه نکات بیشتری را دربارهٔ گرایش فقهی او روشن خواهد کرد، اما به هر تقدیر برخی دیدگاههای فقهی او چون قول به مسح پا در وضو و متعهٔ حج که در آنها از قول مشهور عامه دور شده، و به شیعه نزدیک شده است، به نظر می‌رسد ریشه در مبانی خاص او در برخورد با ادلهٔ نقلی فقه داشته است (برای نمونه‌هایی از فتاوی او، نک: عبدالرزاق، ۲۹/۱، ۱۶۲، ۱۸۲، ۴۹۳، جم؛ ابن ابی شیبه، ۲۲۸/۱، ۲۴۴، ۴۵۴، ۲۲۹/۳؛ بخاری، صحیح، ۵۴۷/۲؛ بیهقی، ۱۶۴/۴؛ شیخ طوسی، ۹۱/۱، ۱۲۱/۴، ۲۱۰).

در میان شخصیتهایی که به عنوان فقیهان متقدم از آنان نام برده شد، معبد بن عبدالله جهنی شرایطی ویژه دارد؛ چه، او در خارج از حیطهٔ فقه به عنوان بنیان گذار مباحث کلامی مربوط به قدر در بصره شناخته شده، و با آنکه دیدگاههای فقهی او هنوز ناشناخته است، انتظار می‌رود در حیطهٔ فقه نیز دارای اهمیت بوده باشد.

ب ـ فقه بصره از تقدیر تا تدوین: ربع اخیر سدهٔ نخست و ربع نخست سدهٔ ۲ق، دوره‌ای تحول‌ساز در تاریخ عمومی فقه است و هم در این دوره است که شخصیتهای اسطوره‌ای بوم بصره چون حسن بصری و ابن سیرین در صحنهٔ آن ظاهر شده‌اند. باید توجه داشت که این دو شخصیت همچنان‌که در حیطه‌های دیگر معارف اسلامی، از جمله

اخلاق، نقش دو نماد متقابل را ایفا کرده‌اند، در حیطهٔ فقه نیز دارای چنین نقشی بوده، و در عصر خود به عنوان دو رقیب جدی مطرح بوده‌اند (مثلاً نک: مکی، ۱/۷ـ۸).

۱. عصر حسن و ابن سیرین: در این دوره که عصر مطرح شدن پدیدهٔ «أرأیتَ» در محافل فقهی بوده (نک: هـ د، ۱۲۸/۹)، دو موضوع تقدیر در فقه و چگونگی برخورد با «اثر»، مهم‌ترین مباحثی است که موجب شکل‌گیری تمایزهای میان مکاتب بوده، و زمینهٔ تقابل حسن و ابن‌سیرین را به عنوان پیشوایان دو مکتب رقیب فراهم آورده است.

در تحلیل برخورد بصریان با پدیدهٔ ارأیت، باید گفت: در نسل دوم تابعان و با قوت گرفتن پیوند محافل بصره و حجاز، از جمله با بهره‌گیری گسترده از تعالیم ابن عباس، فقه بصره بر سر یک دو راهی در حفظ سنتهای پیشین، یا رویکردی تحول‌گرا به فقه بود. در آموزشهای فقهی بصریان در این دوره، هر دو جهت‌گیری دیده می‌شود که در رأس آن ابن سیرین و حسن بصری قرار گرفته‌اند. تعلق شخصیتهای فقهی به هر یک از این دو را باید در مقایسه با سنت پیشین «قراء» بصره، و نیز نسبت آنها با مکاتب گوناگون مکه، مدینه و کوفه تشخیص داد؛ بدین‌معنا که دور شدن فقیه از سنت بومی و همراهی با سنتی بیرونی، شاخص میزان گرایش به تحول است.

ابن سیرین (د ۱۱۰ق/۷۲۹م) در آموزشهای خود، اندیشه‌های پیچیده‌ای را دنبال نمی‌کرد و فرد را تا آنجا بر صراط مستقیم می‌دید که عمل او مبتنی بر «اثر» بوده باشد (نک: دارمی، ۴۷/۱، ۵۴)؛ اما حسن (د ۱۱۰ق) که از تعلیمی حجازی ـ بصری برخوردار بود، شخصیت پیچیده‌ای است که در حیطه‌های مختلف معارف اسلامی، نقشی اثرگذار و بنیانگر ایفا نموده است.

آموخته‌های حسن در حجاز، به ویژه در حلقهٔ ابن عباس از او شخصیتی ساخته بود که برخلاف تابعان پیشین بصره، بیش از آنکه در زمرهٔ قاریان و حتیٰ راویان قرار گیرد، به تفسیر و درایت اعتنا داشته است (نک: ابن ندیم، ۳۶).

در این نسل، هم حسن و هم ابن سیرین، با وجود موضع‌گیریهایی تند در برخورد با کاربرد افراطی رأی در حوزهٔ فقه (نک: عبدالرزاق، ۸۹/۲)، هر دو در چارچوبی محدود و در حد پاسخگویی به رخدادها، کاربرد رأی را پذیرفته بودند (نک: هـ د، *۶/۶۰۰ـ۶۰۲*)، اما تفاوت این دو دیدگاه در برخورد با مسائل تقدیری و توسعهٔ فقه در حیطه‌ای فراتر از رخدادها ظاهر می‌شد. در اینجاست که ابن سیرین از درگیر شدن در مسائل تقدیری روی برمی‌تافت و حسن ضمن پرداخت جدی به این‌گونه مسائل، به کار بستن رأی را نیز روا می‌داشت (مثلاً نک: ابن سعد، ۱۶۵/۷؛ دارمی، ۵۸/۱ـ۵۹) و حتیٰ به طور خاص در برداشتهای رأی گرایانهٔ خود، گاه به قیاس نیز تمسک می‌جست (مثلاً نک: عبدالرزاق، ۳۲۹/۱). در واقع، حسن برخلاف ابن سیرین و همفکران او پروایی نداشت تا در مقام یک فقیه و با تکیه بر عنصر رأی، بر مسند تدریس و افتا نشیند (نک: ابن سعد، ۱۶۱/۷، ۱۶۵) و در راستای تعلیم فقه به بسط آن پردازد.

بی‌تردید همین ویژگی است که حسن را به فقیهی تبدیل کرده که به کثرت فتوا مشهور بوده، و گفته شده که مجموعهٔ فتاوی او در ۷ جلد کتاب با حجمی درخور توجه گرد آمده بوده است (ابن حزم، *الاحکام*، ۹۲/۵).

اینکه کاربرد رأی از کدام سرچشمه به فقه حسن راه یافته، نیازمند بررسیهای بیشتری است، اما به اجمال می‌توان گفت که بخشی از این رأی گرایی حاصل پیوستگی فقه حسن به فقه قضات بصره در نسلهای پیشین می‌تواند باشد و بخشی از آن وامدار نگرش تفسیرگرا به متون دینی است که وی در محفل ابن عباس فرا گرفته است (قس: ابن ندیم، همانجا). همچنان‌که رویکرد او به تفسیر *قرآن*، آموزش اخلاقی و برخی دیگر از حیطه‌های معارف نیز با شیوهٔ پیشینیان بصری خود سازگاری نداشت و تنها در چارچوب آموزش حجازی و به ویژه پیوند او با حلقهٔ ابن عباس و تعالیم امام علی(ع) توجیه‌پذیر بود (دربارهٔ سرچشمه‌های مکیِ فقه حسن، نک: موتسکی[1]، جم). به هر حال، برخلاف کوفه که احادیث تجویز «اجتهاد الرأی» از اواخر سدهٔ نخست هجری در آن تداول یافته بود، در بصره تا ربع دوم سدهٔ ۲ق، از این احادیث نشانی به دست نیامده است؛ در حالی که مثبت‌نگری به تقدیر در فقه در بصره نسبت به بومهای دیگر پیشی داشته است (نیز نک: شاخت، 104).

دربارهٔ حدیث، باید گفت: چنان‌که از شواهد برمی‌آید، در نسل حسن بصری هنوز مسألهٔ اسناد به نحو جدی مطرح نبوده، و از همین‌رو، «مراسیل» در میان روایات آنان بسیار بوده است (نک: ابن منذر، ۳۰۰/۲؛ ابن ابی حاتم، *المراسیل*، ۳، ۳۱، جم؛ برای تفصیل، نک: جغبیر، سراسر کتاب)، اما گویا رگه‌هایی از توجه به اسناد در محفل ابن سیرین پدیدار شده، و ابن سیرین در این حد حساسیت یافته بود که در موارد «ارسال» از تعبیر «نبئت عن» استفاده نماید (نک: ابن ابی حاتم، همان، ۱۸۶). براساس یک نقل قول، ابن سیرین بصریان را از اخذ به مراسیل حسن و ابوالعالیه برحذر می‌داشته، و مستندش آن بوده است که این دو تن پروایی نسبت به شخصیت کسانی که حدیثشان را نقل می‌کنند، نداشته‌اند (نک: ابواسحاق، ۳۲۷). در واکنش نسبت به این انتقاد، حسن بر قوت مرویات خویش تأکید می‌ورزید و همچنان بر شیوهٔ خود در نقل «مرسل»، پایدار بود. آن‌گاه که حسن دربارهٔ اسناد حدیثی موردسؤال قرار گرفت، چنین پاسخ داد که ۷۰ صحابی اهل بدر مرا بدان «حدیث کرده‌اند» (نک: همو، ۳۲۸).

در برخورد با پدیدهٔ اختلاف الحدیث (هـ م)، می‌دانیم که ابن سیرین عمل به «أحوَط» را ترجیح می‌داده، ولی عمل به حدیث مخالف را نیز روا می‌داشته است (نک: ابن سعد، ۱۹۸/۷).

در مروری بر شخصیتهای عصر حسن بصری، به دشواری می‌توان جایگاه آنان را نسبت به دو مکتب حسن و ابن سیرین مشخص کرد، اما با تکیه بر قراین تا اندازه‌ای امکان دسته‌بندی وجود دارد. در این میان، شخصیتی چون ابوقلابهٔ جرمی را می‌توان با تکیه بر ویژگیهایی چون

---

1. Motzki

پرهیز از تفسیر و گریز از قضا (همو، ۱۸۳/۷) در کنار ابن سیرین جای داد، اما در باب حدیث، وی همچنان به کثرت روایات مرسل شهره بوده است (نک: ابن ابی حاتم، همان، ۱۰۹-۱۱۰؛ برای نمونهٔ فتاوی ابوقلابه، نک: یحیی بن آدم، ۱۳۹؛ عبدالرزاق، ۵۵۱/۱، ۷/۲، جم؛ بخاری، صحیح، ۱۸/۶-۲۶؛ ابن منذر، ۱۰۵/۱، ۱۸۵، جم؛ شیخ‌طوسی، ۴۷۸/۱، ۶۵۷، ۵۰۰/۴).

از جمله عالمان بصره که اندیشه‌های فقهی آنان به حسن نزدیک‌تر بوده است، به خصوص باید به ابوالشعثاء جابر بن زید اشاره کرد که مشترکات بسیاری با اندیشه‌های دینی حسن بصری داشته است (برای بررسی مبسوط فقه جابر، نک: بکوش، سراسر کتاب؛ برای پیوستگی او با فقه مکه، نک: موتسکی، 200-199). فقه جابر از آن‌رو که بنیاد فقه اباضی را تشکیل داده، در تاریخ فقه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

از دیگر فقیهان این نسل، باید ابومِجلَز لاحق بن حمید را یاد کرد که در ویژگیهای گوناگون از جمله اهتمام به تفسیر، به حسن بصری نزدیک بوده است (برای تفسیر او، نک: طبری، تفسیر، ۴۳۸/۱، ۴۴۹، جم؛ ابن‌کثیر، ۹۵/۱، ۱۳۷، جم؛ برای نمونهٔ فتاوی، نک: عبدالرزاق، ۸۲/۳، ۵۶/۴-۳، جم؛ سعید بن منصور، ۶۹۵/۲؛ ابن ابی شیبه، ۲۷/۱، ۴۶، جم؛ ابوداوود، سنن، ۲۰۱/۱؛ مروزی، *السنة*، ۵۵/۱؛ ابن منذر، ۲۸۶/۱، ۵۳۱؛ بیهقی، ۲۲۹/۱، ۳۱/۲، جم).

از دیگر عالمان بصری که برخی قراین نمایشگر قرابت آنان با حسن بصری است، می‌توان یحیی بن یعمر، یزید بن عبدالله ابن شخیر، بکر بن عبدالله مزنی و سعید بن ابی الحسن بصری برادر حسن را نام برد (برای یاد کرد اینان به عنوان فقیهان برجستهٔ بصره، نک: یعقوبی، ۳۴۸/۲؛ ابن حزم، *الاحکام*، ۹۲/۵؛ برای اطلاع دربارهٔ گرایش ابن شخیر، نک: احمد ابن حنبل، مسند، ۱۶۰/۵؛ برای نمونهٔ فتاوی یحیی بن یعمر، نک: ابن منذر، ۱۷/۲؛ برای نمونهٔ فتاوی بکر بن عبدالله، نک: ابن حزم، *المحلی*، ۷۳/۵، ۲۳۶/۱۰؛ ابن قدامه، ۱۹۶/۲؛ برای نمونهٔ فتاوی سعید بن ابی الحسن، نک: عبدالرزاق، ۲۷۱/۳، ۲۷۲). سرانجام، باید از خَلّاس بن عمرو هَجَری نام برد که شاگرد خاص عمار یاسر بوده، و به خصوص قتاده از او بیشترین بهره را گرفته است (نک: ذهبی، سیر، ۴۹۱/۴) و این خود نشان دهندهٔ قرابت او با مکتب حسن بصری است. خلاس صحیفه‌ای مشتمل بر منقولاتی از امام علی(ع) داشته، و از آن رو که احادیث آن را شخصاً استماع نکرده بوده، از سوی ایوب سختیانی برجسته‌ترین شاگرد و پیرو ابن سیرین، فردی نامعتبر و «صحفی» (منقطع از سنت تعلیمی) شناخته شده است (نک: ابن عدی، ۶۷/۳؛ نیز ذهبی، *میزان...*، ۶۵۸/۱). سمعانی او را فقیهی از اصحاب علی(ع) شمرده است (۲۸۵/۲؛ برای نمونهٔ فتاوی، نک: ابن ابی شیبه، ۴۵۴/۱؛ ابن منذر، ۱۹۶/۱؛ ابن حزم، همان، ۶۴/۱۰، ۱۶۳، ۲۵۵؛ برای تحلیلی از جهت‌گیریهای مذهبی حسن، نک: فان اس، «کلام...[1]»، II/41 ff.؛ نیز شاخت، 229).

۲. عصر پیروان دو مکتب: در نسل پس از حسن و ابن سیرین، همچنان تعالیم آن دو بر محیط بصره سایه افکنده بود و نسلی از فقیهان در آن بوم برآمد که شالودهٔ اندیشهٔ خود را تا حد بسیاری مرهون این دو بنیان‌گذار بودند. در نسل شاگردان حسن و ابن سیرین، تمایز دو مکتب هنوز محفوظ مانده بود، ولی نباید انتظار داشت که این تمایز به معنای تعارض و فقدان پیوندهای تعلیمی میان دو مکتب بوده باشد.

در سخن از وابستگان به مکتب حسن بصری، پیش از همهٔ فقیهان، باید از قتادة بن دعامهٔ سدوسی یاد کرد که سالها در ملازمت حسن (ابن سعد، ۲۲۹/۷)، و در بیشتر مواضع اصلی مکتب، همراه بنیان‌گذار آن بود. اگرچه وفات قتاده چندان از استادش حسن فاصله نداشته، اختلاف نسل میان شاگرد و استاد او را به بوتهٔ مباحثی انداخته که هیچ‌گاه به طور جدی استادش با آنها مواجه نبوده است. برای نسل چهارم که امکان رؤیت صحابه برای ایشان به حداقل رسیده بود و بیشتر آموخته‌های خود را مرهون تابعان بودند، مسألهٔ «حجیت اقوال تابعین» می‌توانست از حیثیتی برخوردار باشد که پیش‌تر نبوده است. بی‌تردید طرح این مسأله محدود به محیط بصره نبوده است، اما در حوزهٔ بصره، از نخستین شخصیتهایی که موضع‌گیری روشنی از او در صفحات تاریخ به ثبت رسیده، قتاده است و او در این موضع‌گیری، به پذیرش حجیت اقوال تابعین گراییده است (نک: ابوداوود، *مسائل...*، ۱۲۲). حال با توجه به این دانستهٔ تاریخی که پرداختن به مسألهٔ اسناد و کیفیت رفع حدیث به پیامبر(ص) از همان عصر در بصره مطرح شده است، این موضع قتاده که با توجه به نقش محوری او در مکتب حسن بصری، می‌تواند موضع مکتب نیز تلقی گردد، به معنی قرار گرفتن او در برابر گروههایی بوده است که حساسیتهای مربوط به اسناد را مطرح کرده‌اند. دست‌یابی به ظرایف بیشتر در اندیشهٔ فقهی قتاده، به خصوص برخورد با مسألهٔ رأی و قیاس در گرو تحلیل فتاوی گسترده‌ای است که به نقل از او در منابع فقه تطبیقی به ثبت رسیده است؛ اما اجمالاً باید بر این نکته اصرار ورزید که قتاده در اندیشهٔ دینی خود رویکردی مفسرانه داشته، و به طبع، این رویکرد او را به سوی برخورد درایی با فقه سوق می‌داده است (برای مجموعهٔ «اقوال قتاده» که نزد اباضیان رایج بوده است، نک: فان اس، «جست و جوها...[2]»، 31).

از دیگر وابستگان به مکتب حسن، باید کسانی چون حفص بن سلیمان منقری، اشعث بن عبدالملک حمرانی و حمید طویل را نام برد که ضمن تسلط بر دیدگاههای فقهی حسن، نقش مهمی در حفظ و انتقال فتاوی او به نسلهای پسین داشته‌اند (نک: ابن سعد، ۲۵۶/۷، ۲۷۶، جم؛ ابن عدی، ۳۶۷/۱؛ یعقوبی، ۳۶۳/۲، ۳۹۱؛ ذهبی، سیر، ۱۶۵/۶). دربارهٔ اشعث و تعلق او به مکتب حسن، باید به این قرینه نیز اشاره کرد که وی مورد نقد یحیی بن سعید قطان از دوام دهندگان به مکتب ابن سیرین بوده است (نک: ابن عدی، همانجا؛ قس: مزی، ۲۸۰/۳). در میان شاگردان، همچنین نام عمرو بن عبید یکی از دو بنیان‌گذار مکتب معتزله به چشم

1. *Theologie* ... 2. «Untersuchungen...»

می‌خورد که فقه او سرچشمه‌گرفته از فقه حسن بوده است که خود زمینه‌ساز فقه متقدم معتزلی شد (نک: ه د، معتزله).

در مکتب ابن سیرین، در پیشاپیش فقیهان بصره باید از ایوب سختیانی نام برد که شیوهٔ ابتدایی ابن سیرین را در اهمیت دادن به اسناد حدیث ترقی بخشید و هم‌زمان با اهمیت یافتن پدیدهٔ اسناد در دیگر بومها، پیشرو اسنادگرایی در بصره بود. ایوب را در همان عصر خود به‌عنوان خلیفه و جانشین ابن سیرین در بصره شناخته‌اند (نک: ابن سعد، ۲۴۹/۷، بدون اعتبار بخشی به ترتیب یاد شده در تناظر میان حسن و ابن سیرین با ایوب و یونس بن عبید؛ برای پیوند خاص او با محفل ابن سیرین، نیز نک: موتسکی، 232). باید توجه داشت که همین اسنادگرایی ایوب است که او را افزون بر فقاهت، به عنوان یکی از مهم‌ترین محدثان بصره در نسل خود مطرح ساخته، و موجب گشته است که نام او در برخی موضع‌گیریهای بعدی، در کنار نام شخصیتهایی از فقیهان اصحاب حدیث چون سفیان ثوری، مالک و ابن مبارک قرار گیرد (مثلاً نک: ابن عدی، ۱۰/۷؛ برای نمونه‌هایی از فتاوی، نک: عبدالرزاق، ۴۹۴/۱، ۵۲۷، جم؛ ابن منذر، ۱۸۲/۱، ۱۸۶، ۲۳۳، ۲۴۶/۲). در کنار ایوب، باید از شاگردان ابن سیرین، عبدالله بن عون مزنی و سلیمان بن طرخان تیمی نام برد که در انتقال نظریات فقهی ابن سیرین و تحول مکتب او به عنوان زمینه‌ساز حلقه‌های اصحاب حدیث بصره نقش مهمی داشته‌اند (نک: ابن سعد، ۲۵۲/۷، ۲۶۱ بب؛ برای اهمیت آنان در فقه بصره، نک: یعقوبی، ۳۹۱/۲؛ ذهبی، سیر، ۳۷۷/۶؛ برای نمونهٔ فتاوی ابن عون، نک: ابوداوود، *مسائل*، ۱۴۶؛ ابن قدامه، ۳۲۹/۱، ۵/۲، ۲۶/۷، ۲۹۱؛ نووی، *المجموع*، ۳۶۱/۳، ۳۶۵؛ برای نمونهٔ فتاوی سلیمان، نک: ابن قدامه، ۴۰۹/۱).

همچنین باید به شخصیت پیچیده‌تر یونس بن عبید اشاره کرد که محفل حسن و ابن سیرین هر دو را دریافته (ابن ابی حاتم، *الجرح...*، ۲۴۲/۹)، و نسبت به انتقال آراء فقهی هر دو اهتمام داشته است (نک: عبدالرزاق، نیز ابن ابی شیبه، جم)؛ اما برخی دیدگاههای او بیرون از حیطهٔ فقه، نشان می‌دهد که گرایش او به مکتب ابن سیرین آشکارتر بوده است (نک: ه د، ۲۳۱/۷؛ نیز ابونعیم، ۲۰/۳-۲۱؛ برای اهمیت او در فقه بصره، نک: یعقوبی، ۳۶۳/۲؛ برای نمونهٔ فتاوی، نک: بیهقی، ۴۴۹/۲؛ ابن قدامه، ۸۲/۱).

سرانجام، در سخن از فقیهان برجستهٔ بصره در نسل شاگردان حسن و ابن سیرین، باید از ایاس بن معاویه، قاضی نامدار بصره سخن به میان آورد. ایاس در طی تحصیل افزون بر انس بن مالک صحابی و پدرش که یک صحابی زاده بود، از عالمان مدنی و کوفی چون سعید بن مسیب، نافع مولای ابن عمر، سعید بن جبیر و ابومجلز دانش آموخته است (نک: مزی، ۴۰۷/۳-۴۰۸)، اما گویا از عالمان برجستهٔ بصری ــ جز قاضی عبدالملک بن یعلیٰ ــ چندان بهره‌ای نجسته، و از شرکت در مجالس حسن و ابن سیرین، هر دو پرهیز داشته است (نک: سیدمرتضیٰ، *الامالی*، ۲۰۶/۱؛ ابن عساکر، ۲۳/۱۰). اهتمام ایاس نسبت به امر قضا از یک سو، و تکیهٔ او در برداشتهای فقهی بر رأی (نک: مزی، ۴۳۵/۳)، او را از احتیاطات مکتب ابن سیرین قدری دور ساخته بود (قس: ابن سعد، ۲۳۴/۷: مناظرهٔ ایاس با ابن شُبرُمه که در آن رأی را در باب عبادات نکوهش کرده است). با این حال، توجه او به جنبه‌های معیشتی فقه و عنایت او به امر تجارت (مثلاً نک: مزی، ۴۳۳/۳)، خصوصیتی بود که وی را به گرایشهای مکتب ابن سیرین نزدیک می‌ساخت. به هر روی، روایات دال برآنند که ابن سیرین او را به فهم بسیار ستوده (ابن عساکر، ۱۲/۱۰)، در حالی که وی در قضا رقابتی نه چندان دوستانه با حسن داشته است (نک: احمد بن حنبل، *العلل...*، ۴۳۲/۱). به هر تقدیر، مجموع این ویژگیها، برای پیروان مکتب ابن سیرین آن اندازه جذابیت داشت که ایوب سختیانی و ابن عون، دو نمایندهٔ برجستهٔ آن مکتب در شمار شاگردان او، و حماد بن سلمه به عنوان شاگرد خاص او جای گیرند (نک: مزی، همانجا).

در نگاهی به مبانی فقه ایاس، باید گفت: وی در برخورد با حدیث شیوهٔ حسن بصری را در ارسال دنبال کرده، و افزون بر گواهی احادیث مرسل برجای مانده در کتب روایی، گزارشی در دست است که وی درمواردی پرسش از اسناد حدیث را امری از مقولهٔ شبهه و افراط به شمار آورده، و پرسشگر را به خوارج تشبیه کرده است (نک: خطیب، *الکفایة*، ۴۴۳). در حیطهٔ برداشت از نصوص، ایاس باب استفاده از تحقیقات لغوی را در فقه بصره گشوده، و در مواردی خود به تحقیق در معنای واژه‌ها برای روشن شدن معنای نص پرداخته است (مثلاً نک: سرخسی، ۶۸/۱۸؛ ابن قتیبه، *تأویل...*، ۲۳۶). در حیطهٔ کاربرد رأی، برخی گزارشها از منابع حنفی، حاکی از آن است که وی شاید نخستین‌بار به تقابل استحسان با قیاس توجه کرده، و برای هر یک کاربردی قائل بوده است (مثلاً نک: جصاص، *الفصول...*، ۲۲۹/۴)، در حالی که برخی منابع قیاس ستیز، شاید بر اثر برداشتی نادرست از کنار نهادن قیاس به سبب استحسان، ایاس را از مخالفان قیاس پنداشته‌اند (نک: ابن حزم، *الاحکام*، ۵۱۳/۸). به هر تقدیر، در فتاوی مضبوط از ایاس نمونه‌هایی روشن از کاربرد قیاس در مباحث معاملات برجای مانده است (مثلاً نک: مزی، ۴۲۱/۳؛ برای مناظرهٔ او با ابن شبرمه عالم رأی‌گرای کوفه، نک: ابن سعد، ۲۳۴/۷-۲۳۵؛ برای نسبت ایاس به اباضی‌گری، نک: شماخی، ۷۶/۱؛ نیز فان‌اس، «کلام»، II/130).

از ایاس آراء فقهی پرشماری، عمدتاً در مباحث معاملات و قضا به ثبت رسیده است (عبدالرزاق، ۱۶۱/۸، ۱۹۲، جم؛ ابن سعد، ۱۵۹/۷؛ بخاری، *صحیح*، ۲۶۱۸/۶؛ طبری، *تفسیر*، ۱۱۸/۲؛ طحاوی، *اختلاف...*، ۱۹۰/۱؛ ابن منذر، ۴۸/۱، ۶۷، ۷۴، جم؛ بیهقی، ۱۰۹/۶؛ ابن ابی الدنیا، ۲۴۰؛ جصاص، *احکام...*، ۶۰۲/۱، ۶۰۴، ۶۱۷؛ ابن حزم، *المحلی*، ۷۳/۵، ۱۲۵/۸، ۱۳۸، ۱۸۶، ۱۹۷، ۲۵۲، ۳۷۰، ۱۰۰/۹، ۳۱۵، ۳۵۱، ۳۹۷، ۴۱۶، ۴۳۳، جم؛ ابن قدامه، ۳۲/۵، ۱۲۰/۶، ۱۶۹/۷، ۳۸۰/۸، ۹۳/۹، ۴۰۶/۱۰؛ مزی، ۴۲۱/۳-۴۲۶). از ویژگیهای جالب توجه در آراء باقی‌ماندهٔ وی، مطرح شدن برخی قضایای فقهی به سان قاعده است که از نظر تاریخ قواعد فقه حائز اهمیت فراوان است (به عنوان نمونه، نک:

همو، ۴۰۷/۳، ۴۲۲). ایاس در صحنهٔ قضای بصره به شخصیتی اسطوره‌ای مبدل گشته، و از همین‌رو، آثار مستقلی در شرح احوال او از سوی عالمانی چون ابوالحسن مداینی و علی بن عبدالعزیز جلودی تألیف شده است (نک: ابن ندیم، ۱۱۷؛ نجاشی، ۲۴۴؛ مزی، ۴۲۴/۳-۴۲۶، ۴۲۹، به نقل از مداینی).

ج- فقه بصره در اواسط سدهٔ ۲ق: در ربع دوم سدهٔ ۲ق، فقه پس از تحولی سریع، مرحلهٔ فقه تقدیری یا نظام‌گرا را پشت سر گذارد و روی به سوی مرحله‌ای دیگر، یعنی مرحلهٔ تدوین نهاد که شکل‌گیری گروهی با عنوان «اصحاب رأی» و نیز «اصحاب حدیث» حاصل آغاز همین مرحله در تکوین فقه بود. در این دوره، نزاع دربارهٔ «ارأیت» و پرسشهای تقدیری، نزاعی تقریباً پایان یافته بود، اما نزاع محافل دینی در باب استعمال رأی و حدود کاربرد آن، موضوعیتی کاملاً متفاوت داشت که دو گروه یاد شده را در مقابل یکدیگر می‌نهاد. گسترش تدریجی تعارض میان احادیث بر اثر گسترش روابط بین بومی نیز عاملی بود که مسألهٔ تراجیح میان اخبار را در این دوره با اهمیت‌تر می‌ساخت.

۱. اصحاب حدیث: در این دوره برجسته‌ترین چهرهٔ حدیث‌گرا در بصره، داوود بن ابی هند (د ۱۴۰ق/۷۵۷م) است که در عصر خود ــ از منظر حدیث‌گرایان ــ به عنوان مفتی منحصر به فرد اهل بصره شناخته می‌شد (نک: ذهبی، سیر، ۳۷۷/۶؛ نیز نک: موتسکی، 231). در همین دوره است که تقابل اصحاب حدیث و اصحاب رأی در این بوم، در قالب رقابت میان داوود و عثمان بَتّی جلوه‌گر شده است، به طوری که سفیان ابن عیینه به عنوان عالمی غیربصری از اصحاب حدیث، از این نکته ابراز شگفتی کرده است که چگونه مردم بصره، با وجود داوود، در پرسشهای فقهی خود به عثمان بتی روی می‌آورده‌اند (نک: ذهبی، همانجا). شخصیت درخور دیگر در این دوره، سعید بن ابی عروبهٔ عدوی (د ۱۵۶ق/۷۷۳م) است که به عنوان نخستین تدوینگر سنن نبوی در حوزهٔ بصره نیز شناخته می‌شود (نک: همان، ۴۱۳/۶؛ نیز ابن ندیم، ۲۸۳). ابن ابی عروبه موفق شد در بصره محفلی را سامان بخشد که در نسل بعد توسط شاگردش شعبة بن حجاج (د ۱۶۰ق/۷۷۷م) به کمال رسید (برای مبانی مذهبی ابن ابی عروبه، نک: فان اس، همان، II/62).

بر پایهٔ شواهد گوناگون می‌دانیم که در طی دهه‌های میانی سدهٔ ۲ق، حتی در صفوف اصحاب حدیث بصره یک جناح‌بندی دوگانه وجود داشت که تا زمان حیات ابن ابی عروبه، نماد آن تقابل او با حماد بن سلمه (ذهبی، میزان، ۵۹۴/۱)، و پس از آن تقابل حماد بن سلمه با شعبة ابن حجاج بود (همان، ۵۹۳/۱). هنوز دشوار است که بتوان به روشنی دربارهٔ تفاوتهای این دو جناح در فقه سخنی به میان آورد، اما بیرون از حیطهٔ فقه، می‌دانیم که یکی از وجوه اختلاف، دوری حماد از اندیشه‌های شیعی و نزدیکی جناح مخالف او به افکار کوفیان و اندیشه‌های شیعی بوده است (نک: همانجا؛ نیز خطیب، شرف، ۱۱۵؛ برای تمایز بر مبنای قدر، نک: ذهبی، همان، ۱۲۷/۲). بر این پایه، دست کم این اندازه می‌توان گمانه زد که میان این دو جناح از نظر گزینش منابع روایی و نقد رجالی آنها در مقام ترجیح، تفاوتی قابل درک وجود داشته است. چنین می‌نماید که دست کم در حیطهٔ تدوین حدیث، دیگر اختلافی میان دو جناح دیده نمی‌شد و حماد بن سلمه نیز همچون ابن ابی عروبه، از حلقه‌های نخستین تدوین حدیث در بصره بود و کتابی با عنوان *السنن* ترتیب داده بود (نک: ابن ندیم، همانجا).

دربارهٔ دیدگاههای عالمان حدیث‌گرای این دوره در حوزهٔ فقه، آگاهیهای محدودی به دست آمده است. از جمله می‌دانیم که ابن ابی‌عروبه، علم به «اختلاف» (بر پایهٔ قراین اختلاف اقوال فقهی، نه اختلاف الحدیث) را ارج بسیار می‌نهاده، و فرد ناآگاه بدان را شایستهٔ «عالم» خوانده شدن نمی‌دانسته است (نک: ذهبی، سیر، همانجا)؛ در حالی که در باب اسناد، همچنان به رواداری معمول نزد مشایخ نسل پیشین دوام بخشیده، و بخش مهمی از روایات او مبتنی بر ارسال در سند بوده است (نک: ابن ابی حاتم، *المراسیل*، ۷۷).

همچنین باید به دیدگاه شعبه در باب عدم حجیت اقوال تابعین، چه در تفسیر، چه در فروع (فقه) اشاره کرد که گامی به سوی حدیث‌گرایی و کاستن از اهمیت آثار غیرحدیثی بوده است (نک: ابن کثیر، ۶/۱). بر این پایه، توجه شعبه به اقوال تابعین که در منابع روایی بارها به ثبت رسیده است، باید ناظر به اهتمام او به اختلاف ــ آن هم به معنای اختلاف اقوال فقهی ــ بوده باشد (مثلاً نک: عبدالرزاق، ۵۹/۲، جم ؛ ابن ابی شیبه، ۱۷۹/۱، جم ؛ سعید بن منصور، ۳۱۵/۲).

شعبه نخستین عالم بصری است که به احادیث مربوط به مشروعیت اجتهاد الرأی درصورت فقدان دلیلی از کتاب و سنت توجه کرده، و دست کم دو نمونه از این احادیث را در محیط بصره رواج داده است. مورد نخست حدیث معاذ بن جبل است که شعبه آن را از طریق ابوعون ثقفی تابعی کوفی روایت کرده است و شماری از عالمان بصری چون عبدالرحمان بن مهدی، سلیمان بن حرب، محمد بن جعفر غُندُر، حفص ابن عمر ضریر، عفان بن مسلم باهلی، یحیی بن حماد و ابوداوود طیالسی از مروجان آن بوده‌اند (نک: ابوداوود، سنن، ۳۰۳/۳؛ ترمذی، ۶۱۶/۳؛ دارمی، ۶۰/۱؛ احمد بن حنبل، مسند، ۲۳۰/۵، ۲۴۲؛ طیالسی، ۷۶؛ ابن‌سعد، ۳۴۷/۲، ۵۸۴/۳؛ طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۱۷۰/۲۰؛ بیهقی، ۱۱۴/۱۰؛ ابن حزم، *الاحکام*، ۲۰۰/۶؛ عقیلی، ۲۱۵/۱؛ ابن عساکر، ۴۱۲/۵۸). نمونهٔ دوم، حدیث ابن مسعود است که شعبه آن را از اعمش عالم کوفی نقل کرده است و کسانی از بصریان چون یحیی بن حماد آن را از وی روایت کرده‌اند (نک: دارمی، ۶۰/۱-۶۱؛ بیهقی، ۱۱۵/۱۰). بر پایهٔ اسانید روایات، به وضوح می‌توان نتیجه گرفت که گسترش این احادیث در بصره، مدتی دراز پس از رواج آن در کوفه بوده است.

شعبه در بررسیهای انتقادی خود، بسیاری از استنادات معمول در بصره به نقل از کسانی چون ابن سیرین و ضحاک بن مزاحم را از مقولهٔ مرسلات دانسته، و این ویژگی را موجب کاهش قوت سند شناخته است (نک: ابن ابی حاتم، همان، ۹۴-۹۵، ۱۸۷، ۲۳۳). شعبه در راستای

استنادگرایی، نقد رجال سند را وجهۀ همت خود نهاد و به عنوان آغازگر این شیوۀ نقد در بصره شناخته شد (نک: نووی، *تهذیب*...، ۱(۱)/۲۴۵-۲۴۶). با این‌همه، از ویژگیهای شعبه، نقد او نسبت به سنت استنادی معمول نزد اصحاب حدیث در عصر خویش بوده است که صاحب‌نظران بعدی چون ابوخلیفه و احمد بن حنبل سعی در تفسیر و توجیه آن داشته‌اند (نک: خطیب، *شرف*، ۱۱۴-۱۱۵).

با وجود وارد شدن حدیث‌گرایان در حیطۀ فقه، به ندرت فتاوایی از فقیهان متقدم آنان در منابع به ثبت رسیده است (مثلاً حماد بن سلمه، نک: مروزی، *اختلاف*...، ۲۲۲)؛ در حالی که آنان در مقام محدث، در نشر و انتقال اخبار فقهی نقشی بسیار مؤثر ایفا نموده‌اند و احادیث فراوانی به نقل از آنان در منابع حدیثی به ثبت رسیده است.

۲. اصحاب رأی: در میانۀ سدۀ ۲ق، به هنگام روی آوردن فقه به سوی تدوین، در کنار بخشی از اختلاف فقیهان که به مختلف بودن احادیث مرجع آنان مربوط می‌شد، بخش مهم دیگری از اختلافات ناشی از به کارگیری رأی در مسائلی بود که تصور می‌شد حکمی دربارۀ آنها در کتاب و سنت وارد نشده است. آنچه موجب اشتهار اصحاب رأی بدین نام بود، تنها گرایش به نسبت بیشترِ آنان به کاربری رأی بود و در عمل عاملان اصحاب حدیث نیز در سطوحی از رأی بهره می‌جسته‌اند. همین ویژگی است که موجب شده تا در میانۀ سدۀ ۲ق، جداسازی اصحاب رأی و اصحاب حدیث با دشواریهای جدی روبه‌رو باشد و کسانی چون مالک، سفیان ثوری و اوزاعی که از بزرگان اصحاب حدیث محسوب بوده‌اند، از منظر برخی صاحب‌نظران در شمار اصحاب رأی جای گیرند (مثلاً نک: ابن قتیبه، *المعارف*، ۴۹۴ به). باید بر این نکته تأکید کرد که در میانۀ آن سده، محافل اصحاب رأی از اصحاب حدیث جدا نبوده، و ارتباط تعلیمی مستحکمی میان آن دو برقرار بوده است (نیز نک: ترمذی، ۲۱۴/۲). دربارۀ بصره نیز همین شرایط مصداق داشته، و هم از این روست که شخصیتهای صاحب رأی از احترام درخور توجهی در میان اصحاب حدیث برخوردار بوده‌اند.

در پی‌جویی از برجستگان اصحاب رأی در بصره، نخست باید از عثمان بتی (د ۱۴۳ق/۷۶۰م) سخن به میان آورد که در منابع، به صراحت گزارشهایی دربارۀ روش رأی‌گرایانۀ او به ثبت رسیده است (مثلاً نک: ابن سعد، ۲۵۷/۷). عثمان به روزگار حیات خود، نماد اصحاب رأی بوده، و به عنوان رقیب داوود بن ابی هند، رأس فقیهان اصحاب حدیث محسوب می‌شده است. چنین می‌نماید که در این رقابت محفل عثمان بتی از رونقی بیشتر برخوردار بوده، و این توجه بصریان به فقیهی صاحب رأی، از سوی سفیان بن عیینه به نقد گرفته شده است (نک: ذهبی، *سیر*، ۳۷۷/۶؛ برای نقد رجالیان دربارۀ او، نک: همان، ۱۴۹/۶؛ برای تحلیل افکار او، نک: فان اس، «کلام»، II/146).

آموزش فقهی عثمان به گونه‌ای آشکار ریشه در آموزش فقیهان پیشین بصره همچون ابن سیرین داشته است (ذهبی، *میزان*، ۲۰۰/۱، ۲۰۱)، اما کاربرد رأی در فقه عثمان، آموزش او را چنان به فقیه رأی‌گرای کوفه ابوحنیفه نزدیک ساخته که اسحاق بن ناصح متهم شده است به اینکه عین فتاوی ابوحنیفه را به نقل از عثمان بتی از ابن سیرین نقل می‌کرده است (نک: همان، ۲۰۰/۱؛ برای مکاتبۀ دوستانۀ آن دو، نک: ابوحنیفه، ۲۴، جم). گفتنی است فتاوی عثمان بتی، در سطحی نه‌چندان گسترده، در کتب فقه تطبیقی همواره موردتوجه بوده است و از همین مقدار برجای مانده، می‌توان پای‌بندی او را به فقه بومی بصره تا حدقابل ملاحظه‌ای برداشت کرد (نک: عبدالرزاق، ۱۰۴/۹؛ ابن منذر، جم؛ طحاوی، *اختلاف*، جم؛ سیدمرتضی، *الانتصار*، ۴۳۵؛ شیخ طوسی، جم؛ ذهبی، *سیر*، ۳۷۵/۶).

در دهه‌های میانی سدۀ ۲ق، در کنار فقیهان اهل افتا چون عثمان، باید به گروهی از قضات بصره اشاره کرد که روش فقهی آنان دوام سنت پیشین قضات بصره بوده است. در این شمار می‌توان از شخصیتهایی چون عباد بن منصور ناجی (ابن سعد، ۲۷۰/۷) و مهم‌تر از او سوّار بن عبدالله قاضی نام برد که فتاوی شایان توجهی از او در کتب آثار و فقه تطبیقی بازتاب یافته است (مثلاً نک: بخاری، *صحیح*، ۲۶۱۸/۶؛ ابن منذر، ۵۱/۱، ۵۶، ۶۰، ۸۶، ۱۲۲، ۱۴۶، ۲۸۸/۲، ۴۳۶؛ طحاوی، *اختلاف*، ۵۰/۱-۵۱، ۲۲۲، ۲۴۲، ۲۷۱، جم؛ شیخ طوسی، ۲۲۴/۳، ۲۷۲، ۴۲۷، ۴۳۲، ۲۲۵/۶، ۲۶۶، ۲۷۳). اوج فقه رأی‌گرای قضات بصره، در شخصیت عبیدالله بن حسن عنبری (د ۱۶۸ق) جلوه یافته که بلافاصله پس از سوّار، قضای بصره را (۱۵۷-۱۶۶ق/۷۷۴-۷۸۳م) برعهده داشته است (نک: ابن اثیر، ۱۳/۶، ۶۹). چنین می‌نماید که عنبری از نخستین نظریه پردازان «تصویب» بوده، و گونه‌ای از این نظریه به وی نسبت داده شده است (نک: ابن ابی الحدید، ۳۶۷/۱۸؛ در بارۀ تصویب، قس: فان اس، همان، II/153). آراء فقهی عنبری که پای‌بندی به فقه بومی بصره نیز تا حد بسیاری در آن دیده می‌شود، به طور گسترده و چشم‌گیری در مناقع فقه تطبیقی به ثبت رسیده است (مثلاً ابن منذر، شیخ طوسی، جم).

دربارۀ تفاوتهای ظریف میان آراء و روشهای عثمان بتی و عبیدالله عنبری، هنوز تحقیقاتی که بتوان برپایۀ آنها اظهارنظر کرد، صورت نگرفته است؛ اما با توجه به آنچه از این دو می‌دانیم، می‌توان شخصیت بتی و عنبری را به ترتیب با شخصیت ابوحنیفه و ابن ابی لیلیٰ در کوفه مقایسه کرد. مسلماً محافل اصحاب حدیث، هرگز ستیزی که با ابوحنیفه داشته، با عثمان بتی نداشته‌اند. اما باید به این نکته توجه داشت که ستیز آنان با ابوحنیفه افزون بر افکار اعتقادی او، به خصوص به خودداری وی از عمل به بسیاری از احادیث باز می‌گشته (عبدالله بن احمد، ۲۷۱/۱؛ ابن قتیبه، *تأویل*، ۵۲) که گویا دربارۀ عثمان بتی مصداق نداشته است (مثلاً نک: ابن سعد، ۲۵۷/۷؛ یحیی بن معین، *التاریخ*، ۱۲۴/۲؛ ابن شاهین، ۱۳۸-۱۳۹).

از جمله قراینی که بتی را در کنار ابوحنیفه، و عنبری را در کنار ابن ابی لیلیٰ قرار می‌دهد، دوری از قضا در گروه نخست، و اشتغال به قضا در گروه دوم است. همچنین، در نظیرسازی با رابطه‌ای که در کوفه میان

ابوحنیفه و ابراهیم نخعی و میان ابن ابی لیلیٰ و عامر شعبی دیده می‌شود، می‌توان براساس قراینی بتی را در بصره ادامه دهندهٔ مکتب ابن سیرین، و عنبری را ادامه دهندهٔ مکتب حسن بصری تلقی کرد. این نکته که عثمان بتی با وجود دوری ابن سیرین از قضا، او را عالم‌ترین مردم بصره به امر قضا می‌شمرده (ابن سعد، ۱۹۶/۷)، و اینکه اسحاق بن ناصح مدعی نقل مجموعه‌ای از فتاوی به نقل از عثمان بتی از ابن سیرین بوده است (نک: ذهبی، *میزان*، ۲۰۰/۱) و گرایش ستایش‌آمیز بتی به ابن عون از مهم‌ترین پیروان مکتب ابن سیرین (نک: همو، *سیر*، ۳۶۶/۶)، همه مؤیداتی برای درستی این فرضیه است (نیز نک: خطیب، *تاریخ...*، ۳۹۵/۱۳). باید افزود بتی حتیٰ در اظهار نظری نسبت به حماد بن ابی سلیمان استاد ابوحنیفه، او را در مواضع رأی خود مصاب دانسته است (نک: ابن سعد، ۳۳۳/۶).

از دیگر فقیهان مهم بصره در این دوره، می‌توان به کسانی چون هشام بن حسان بصری (برای فتاوی وی، نک: عبدالرزاق، ۳۳۷/۱؛ ابن منذر، ۱۸۲/۱) و سعید بن ایاس جریری اشاره کرد (برای یادکرد، نک: یعقوبی، ۴۰۳/۲).

گزارشی از مسعودی حاکی از تصویری درخور توجه دربارهٔ فقه اصحاب رأی بصره است. وی که درصدد تبیین مذهب فقهی احمد بن ابی دؤاد، شخصیت نامدار درگیر در ماجرای محنه بوده است، او را در فقه پیرو مذهب «بصریین» می‌داند و در توضیح مذهب بصریین، آن را طریقهٔ منسوب به حسن بصری و نیز فقیهانی چون عنبری، عثمان بتی و فقیه متکلم ابوبکر اصم دانسته است (نک: مسعودی، ۳۰۸؛ دربارهٔ اصم، نک: هد، ۲۶۵/۹).

هـ - واپسین نمایندگان فقه بومی بصره: اواخر سدهٔ ۲ق، عصر ظهور شافعی، روزگار فرابومی شدن فقه و دورهٔ افول فقه بومی در سراسر جهان اسلام بوده است. به طبع بصره نیز از این قاعده مستثنیٰ نمانده، و زمان فراموش کردن تعالیم سنتی حسن/ابن سیرین و پیروان آنان فرا رسیده بود. همان‌گونه که ابن حزم یادآور شده است، در این دوره زمینهٔ گسترش فقه حنفی و مالکی در بصره پدید آمده، و فقه بومی به محافلی منحصر بود که بر حفظ سنتهای پیشین اصراری ویژه داشتند (نک: *الاحکام*، ۹۲/۵).

در این دوره، با پدید آمدن گونه‌ای همگرایی در محافل اصحاب حدیث بصره، شخصیتهایی در صحنه ظاهر گشتند که بدون احساس ضرورتی برای جداسازی، خود را خلف حماد بن سلمه و شعبة بن حجاج می‌شمردند، اما در عمل به شدت تحت تأثیر نوآوریهای شعبه بودند. در این میان، برجسته‌ترین شخصیت برخاسته از مکتب اصحاب حدیث، حماد بن زید (د ۱۷۹ق/۷۹۵م) است که همچون حلقه‌ای پیشینیان را به کسانی چون یحیی بن سعید قطان و عبدالرحمان بن مهدی پیوند داده است. حماد بن زید، به ویژه از دیدگاههای شعبه تأثیر پذیرفته بود و چنان‌که گفته شده است درصورت مسجل شدن دیدگاه شعبه نزد او، هرگز از آن روی برنمی‌تافت (ترمذی، ۷۰۳/۵-۷۰۴؛ نیز نووی، *تهذیب*، ۱(۱)/۲۴۵). فقه حماد بن زید، به روزگار خود از اهمیت بسزایی در محیط بصره برخوردار بود، و از نشانه‌های این اهمیت آن است که ابوداوود سجستانی از محدثان بصری سدهٔ بعد، به پاس احترام به فقه متقدمان بصره، وصیت کرده بود تا پیکر او را برطبق مندرجات کتاب سلیمان بن حرب واشِحی از حماد بن زید غسل دهند (نک: ابن حجر، ۱۷۳/۴؛ برای جایگاه سلیمان بن حرب در فقه بصره، نک: ابن حزم، همانجا). با این‌همه، باید یادآور شد که بازمانده‌ها از فقه حماد بن زید جز نمونه‌های محدودی از فتاوی او نیست (مثلاً ابن منذر، ۴۱۳/۲).

در همین دوره، روشهای شعبه در نقد حدیث، از جمله کاستن از حجیت احادیث مرسل و نیز پرداختن به نقد رجالی اسانید، از سوی صاحب حدیثانی چون یحیی بن سعید قطان پی گرفته شد و گسترشی محسوس یافت (نک: ترمذی، ۷۰۷/۵-۷۰۸؛ نووی، همان، ۱(۱)/۲۴۵-۲۴۶). یحیی بن سعید با وجود پای‌بندی به سنت اصحاب حدیث، برخلاف تندروان صاحب حدیث، نسبت به فقه ابوحنیفه موضعی معتدل اتخاذ کرده بود و برخی از آراء خاص او را قابل قبول می‌دانست (نک: یحیی بن معین، *التاریخ*، ۳۷۴/۱؛ ابن عدی، ۹/۷؛ برای نمونهٔ فتاوی قطان، نک: ترمذی، ۲۲۹/۳؛ ابن منذر، ۲۲۴/۲؛ مروزی، *اختلاف*، ۲۵۴-۲۵۵، ۲۶۳؛ سرخسی، ۱۵۴/۲). همتای او اسماعیل ابن علیه (د ۱۹۳ق/۸۰۹م)، نیز در فقه خود برخی از مشخصه‌های بارز فقه کوفی را دارا بوده است (نک: خطیب، *تاریخ*، ۲۳۷/۶) و شواهدی حکایت از آن دارند که گرایش خاص به قیاس بر فقه او غالب بوده (نک: شماخی، ۲۲۳/۱)، و در بررسیهای خود به آراء ابوحنیفه نیز توجه داشته است (مثلاً نک: طبری، *اختلاف...*، ۱۰۰-۱۰۴؛ برای جایگاه او در فقه، نک: یعقوبی، ۴۴۳/۲؛ بسوی، ۱۵۸/۲-۱۵۹؛ ذهبی، *میزان*، ۲۱۶/۱؛ برای نمونه‌های فتوا، نک: یحیی بن معین، *التاریخ*، ۲۲۵/۲، *معرفة...*، ۱۵۲/۱-۱۵۳؛ خطیب، همانجا؛ شیخ طوسی، ۹۴/۵، ۲۵۴؛ نووی، *تهذیب*، ۱(۱)/۱۲۰).

در کنار قطان و ابن علیه، همچنین باید از محمد بن عبدالله بن مثنیٰ انصاری (د ۲۱۵ق/۸۳۰م) یاد کرد که از پروردگان محافل کسانی چون ابن عون، ابن ابی عروبه و شعبه بوده، و در عین حال، به مجلس درس رأی‌گرایانی چون بتی و عنبری حاضر شده، و با زُفَر، از شاگردان ابوحنیفه هم‌نشینی داشته، تا حدی که گاه از غلبهٔ رأی بر او یاد کرده است (ذهبی، *سیر*، ۵۳۳/۹-۵۳۷).

شاید شخصیتی متفاوت در این میان، عبدالرحمان بن مهدی (د ۱۹۸ق) باشد که از علاقه‌مندان به تعالیم شافعی در نظام بخشی به فقه اصحاب حدیث بود و برپایهٔ برخی گزارشها، به درخواست همو بود که شافعی نخستین تحریر خویش را از *الرساله* در بغداد نگاشت (نووی، همان، ۱(۱)/۵۹؛ رودانی، ۲۴۷). دربارهٔ گرایش فقهی عبدالرحمان که چهره‌ای کاملاً فرابومی یافته بود، باید گفت وی در منابع روایی، به شدت از تعالیم مدنیان تأثیر پذیرفته، و چنان‌که در برخی منابع تصریح شده، مذهب او در فقه، پیروی از مذهب تابعان اهل مدینه بوده (خطیب، همان،

۲۴۱/۱۰؛ ذهبی، همان، ۲۰۰/۹)، و در سخنی از زبان وی، سنت اهل مدینه معتبرتر از حدیث اهل عراق شمرده شده است (ابن عبدالبر، ۷۹/۱). وی با کاربرد رأی در فقه مخالفت می‌ورزید (ابونعیم، ۳/۹، ۱۰ـ۱۱؛ ذهبی، همان، ۲۰۱/۹، ۲۰۶، ۲۰۷؛ برای نقد ابوحنیفه، نک: ابن عبدالبر، ۷۲/۱؛ ابونعیم، همانجا؛ برای نمونه‌ای از فتاوی، نک: ترمذی، ۴/۲، ۱۴۵/۳، ۲۲۹، ۵۰۳؛ مروزی، همان، ۵۶ـ۵۷، ۱۲۳، ۲۵۴ـ ۲۵۵، جم؛ ابن منذر، ۲۸۸/۱؛ شیخ طوسی، ۲۶۱/۴).

در زمرهٔ عالمان اصحاب حدیث این دوره، کسانی چون عبدالوهاب ابن عطاء عجلی و روح بن عبادهٔ قیسی رسم سلف خود را در نوشتن کتبی حدیثی ـ فقهی با عنوان *السنن* ادامه دادند و اسماعیل ابن علیه آثاری حدیثی ـ فقهی با عناوین *کتاب الطهارة*، *کتاب الصلاة* و *کتاب المناسک* پدید آورد (ابن ندیم، ۲۸۳ـ۲۸۴). از دیگر فقیهان اصحاب حدیث در این دوره، می‌توان از کسانی چون خالد بن حارث هُجَیمی (ابن حزم، *الاحکام*، ۹۲/۵)، عبدالوارث بن سعید تنّوری (همانجا؛ برای رابطهٔ او با فقهای رأی‌گرای کوفه، نک: طبرانی، *المعجم الاوسط*، ۳۳۵/۴)، معتمر بن سلیمان بصری، عَبّاد بن عَبّاد مُهَلَّبی (یعقوبی، ۴۳۲/۲؛ ابن سعد، ۲۹۰/۷)، یزید بن زُرَیع (یعقوبی، همانجا؛ نیز ابن سعد، ۲۸۹/۷؛ نسایی، *رسائل...*، ۴۸)، عبدالوهاب ثقفی (یعقوبی، ۴۴۳/۲؛ ابن سعد، همانجا) و هشام بن عبدالملک بصری (برای فتوای او، نک: ابن‌منذر، ۱۴۹/۱ـ۱۵۰) یاد کرد.

با آغاز سدهٔ ۳ق، نه‌تنها فقه بومی بصره، که آموزش حدیث و آثار در این شهر روی به افول نهاد (نک: ذهبی، *الامصار*، ۱۸۰). در نیمهٔ نخست این سده، به هنگام گفت و گو از بزرگان فقه اصحاب حدیث در سرزمینهای گوناگون، آن‌گاه که نام از احمد بن حنبل در بغداد، احمد بن صالح در مصر، ابن نمیر در کوفه، و نفیلی در حران برده می‌شود، نظیری برای آنان در بصره شناخته نشده است (نک: همو، *میزان*، ۱۰۴/۱) و این، آغاز سیر نزولی شهر بصره در اوایل سدهٔ ۳ق است.

بر پایهٔ آنچه گفته شد، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق، دیگر جریانی زنده به عنوان فقه بومی بصره برجای نمانده بوده است؛ اما خاطرهٔ این جریان چنان احترامی را در ذهن ابوداوود سجستانی ــ عالم ایرانی ساکن بصره ــ برجای نهاده که او را وادار ساخته است وصیت کند مراسم خاک‌سپاریش بر پایهٔ فقه بومی بصره انجام گیرد (نک: ابن حجر، ۱۷۳/۴).

هم‌زمان با شکل‌گیری مذاهب ماندگار فقهی در مراکز فرهنگی جهان اسلام، از اواسط سدهٔ ۲ق، بصره پذیرای مذاهب فقهی متنوعی در محیط خود گشت. در حیطهٔ فقه غیرشیعی، انتقال مذهب حنفی توسط برخی شاگردان ابوحنیفه چون یوسف بن خالد سمتی، زفر بن هذیل عنبری و داوود بن زبرقان (نک: یعقوبی، ۴۳۲/۲؛ ابن منذر، ۳۷۰/۲؛ صیمری، ۱۱۰) و گسترش مذهب مالکی توسط برخی از شاگردان مالک بن انس چون احمد بن معدل و بشر بن عمر زهرانی (ابن حزم، همانجا؛ ابن ماکولا، ۲۳۱/۲) نخستین گامهای این تنوع بودند. در دوره‌های پسین، مذهب حنفی مدتها رواج گسترده‌ای در بصره داشت (مقدسی، ۱۹۷) و افزون بر این دو مذهب، پیروان مذهب شافعی چون ابوالفیاض بصری و ابوالحسن ماوردی و پیروان مذهب حنبلی چون نورالدین عبدالرحمان عبدلیانی نیز در این شهر حضور داشته‌اند.

گرچه در سده‌های نخستین، بصره همانند شام به دوری از گرایش شیعی شهرت داشته است (نک: ابن قولویه، ۱۶۶، ۱۶۷)، با این همه، محافل محدود فقه امامی همواره در آن حضور داشته‌اند. افزون بر رجال بصری نامبردار در شمار اصحاب ائمهٔ اثنا عشر، از جمله عالمان امامی بصره که روایات پرشمار فقهی از آنها برجای مانده، یا به تألیف اثری فقهی شهرت داشته‌اند، در سده‌های ۲ تا ۵ق، می‌توان کسانی را چون محمد بن سلیمان دیلمی، عبدالله بن عبدالرحمان مِسْمَعی، محمد ابن جمهور، محمد بن محمد بن نصر ابن خِرقه و ابوالعباس ابن نوح سیرافی نام برد (نک: نجاشی، ۲۱۷، ۳۳۷، ۳۶۵، ۳۹۷؛ د، ۶۱/۵).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م بب؛ همو، *المراسیل*، به کوشش شکرالله قوجانی، بیروت، ۱۳۹۷ق؛ ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی الدنیا، عبدالله، *الصمت و آداب اللسان*، به کوشش ابواسحاق حوینی، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، قاهره، ۱۴۰۴ق؛ همو، *المحلی*، به کوشش احمد محمدشاکر، بیروت، دارالفکر؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن شاهین، عمر، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *التمهید*، رباط، ۱۳۸۷ق؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، به کوشش سهیل زکار و یحیی مختار غزاوی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ـ ۱۳۲۵ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۲م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن قولویه، جعفر، *کامل الزیارات*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ق؛ ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن منذر، محمد، *الاشراف علی مذاهب اهل العلم*، به کوشش محمد نجیب سراج‌الدین، دوحه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة*، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوحنیفه، نعمان، «رسالة الی عثمان البتی»، ضمن *وصیة*، به کوشش عبدالرحمان حسن محمود، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ همو، *مسائل احمد*، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ احمد بن حنبل، *العلل و معرفة الرجال*، به کوشش وصی‌الله عباس، ریاض/بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *صحیح*، به کوشش مصطفی دیب البغا، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بزار، احمد، *المسند*، به کوشش محفوظ الرحمان زین‌الله، بیروت/مدینه، ۱۴۰۹ق؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵ـ۱۹۷۶م؛ بکوش، یحیی، *فقه جابر بن زید*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبری*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ق؛ ترمذی، محمد، *السنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م بب؛ جصاص، احمد، *احکام القرآن*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ همو، *الفصول فی الاصول*، به کوشش عجیل جاسم نشمی، کویت، ۱۴۰۵ق؛ جفیر، عمر عبدالعزیز، *الحسن البصری و حدیثه*

المرسل، عمان، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *معرفة علوم الحدیث*، به کوشش معظم حسین، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب ارغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ همو، *الکفایة فی علم الروایة*، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *الامصار ذوات الآثار*، به کوشش قاسم علی سعد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سرخسی، محمد، *المبسوط*، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سعید بن منصور، *سنن*، ج ۱، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بمبئی، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م، ج ۲، به کوشش سعد بن عبدالله آل حمید، ریاض، ۱۴۱۴ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سیدمرتضی، علی، *الامالی*، به‌کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/ ۱۹۰۷م؛ همو، *الانتصار*، قم، ۱۴۱۵ق؛ شماخی، احمد، *السیر*، به کوشش احمد بن سعود سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ شیخ طوسی، محمد، *الخلاف*، قم، ۱۴۰۷ق؛ صیمری، حسین، *اخبار ابی حنیفة و اصحابه*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الاوسط*، به کوشش طارق بن عوض‌الله و عبدالمحسن بن ابراهیم حسینی، قاهره، ۱۴۱۵ق؛ همو، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی ابن عبدالمجید سلفی، موصل، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ طبری، *اختلاف الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ طحاوی، احمد، *اختلاف الفقهاء*، به کوشش محمد صغیر حسن معصومی، اسلام‌آباد، ۱۳۹۱ق؛ همو، *شرح معانی الآثار*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ طیالسی، سلیمان، *المسند*، بیروت، دارالحدیث؛ عبدالله بن احمد ابن حنبل، *السنة*، به کوشش محمد سعید قحطانی، دمام، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ عبدالرزاق صنعانی، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ عجلی، احمد، *تاریخ الثقات*، به کوشش امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ عقیلی، محمد، *کتاب الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۹۴م؛ مروزی، محمد، *اختلاف العلماء*، به کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *السنة*، به کوشش سالم احمد سلفی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ مکی، موفق، *مناقب ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، *رسائل فی علوم الحدیث*، به کوشش جمیل علی حسن، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *عمل الیوم و اللیلة*، به کوشش فاروق حماده، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ همو، *المجموع*، به کوشش محمود مطرحی، بیروت، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۶م؛ یحیی بن آدم، *الخراج*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ یحیی ابن معین، *التاریخ*، روایت دوری، به کوشش عبدالله احمد حسن، بیروت دارالقلم؛ همو، *معرفة الرجال*، به کوشش محمد کامل قصار، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۹۷ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Motzki, H., *The Origins of Islamic Jurisprudence*, tr. M.H. Katz, Leiden etc., 2002; Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford,1953; Sourdel, D., «Les Cadis de Baṣra d'après Wakī'», *Arabica*, 1955, vol. II; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. H.*, Berlin/New York, 1991; id, «Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften», ZDMG, 1976, vol. CXXVI.

احمد باکتچی

VI. تصوف

بصره شهری که مهد شکل‌گیری مکتبهای ریشه‌دار در حوزه‌های گوناگون علوم و معارف بوده، در حیطهٔ تصوف و عرفان نیز از اهمیت خاصی برخوردار است؛ به ویژه آنکه به خاطر آوریم که حسن بصری (د ۱۱۰ق/۷۲۸م) سرسلسلهٔ نمادین تصوف، و رابعه آغازگر تاریخی یا نمادین سخن از عشق الٰهی، از بصره برخاسته‌اند.

ریشه‌های تصوف بصری را پیش از همه باید در منابع اصیل اسلامی و سپس آموزه‌های مشایخ بصره اعم از صحابه و تابعین جست و جو کرد که هم در تلاش دست‌یابی به رستگاری و هم برای عرضهٔ نظامی اخلاقی برای هم‌زیستی مردم، اندیشه‌ها و شیوه‌های سلوکی خاصی را پیشنهاد کرده‌اند (برای تفصیل، نک: هـ د، ۲۲۶/۷-۲۲۷). با این‌همه، تمام ریشه‌های تصوف بصری را نباید منحصر به این آموزه‌ها انگاشت، بلکه باید به این نکته نیز توجه داشت که زاهدان و صوفیان بصری، همچون عالمان حوزهٔ کلام، از گفت و گو با پیروان دیگر ادیان و وابستگان به دیگر فرهنگها سود جسته، و با توجه به این‌گونه دریافتها، اندیشه‌هایی را در اذهان خود پرورانده، و نیز به روشهای خاصی در سلوک فردی گرایش پیدا کرده بودند. چنین اندیشه‌ها و منشهایی را در حوزهٔ سلوک بصریان، از نسل نخست تابعین می‌توان پی‌جویی کرد. به عنوان نمونه، باید از عامر بن عبدقیس (د پیش از ۶۰ق)، از زهاد بصره یاد کرد که برخلاف معمول میان مسلمانان، از خوردن گوشت و گزیدن همسر امساک می‌ورزید و حتیٰ همچون راهبان مسیحی «بُرنُس» می‌پوشید (نک: ابن سعد، ۷(۱)/ ۷۴-۸۰؛ ابونعیم، ۸۷/۲، ۹۰-۹۱). شیوهٔ زندگی او با راهبان، مشابهتی تمام داشت؛ چنان‌که کعب الاحبار او را «راهب امت» لقب داده بود (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۷۹).

در سیری طبیعی، از نیمهٔ دوم سدهٔ نخست هجری، در عین آنکه دامنهٔ گفت و گوها و ارتباطهای فرهنگی روی به افزایش نهاد، به همان اندازه نیز واکنشها نسبت به دریافتها پخته‌تر و پرداخته‌تر گردید. گرایشهایی چون رهبانیت صیقل نیافته‌ای که در عامر بن عبدقیس دیده می‌شد، در شخصیتهای پسین بروز نیافت؛ اما برخی ویژگیهای آن در افکار کسانی چون مالک بن دینار و رابعه راه یافت.

تصوف بصره در سدهٔ ۲ق/۸م:

اندیشهٔ حسن بصری: در اواخر سدهٔ نخست هجری، محفلی به پیشوایی حسن بصری پای گرفت که در برابر ورع عالمان سنتی بصره همچون ابن سیرین، از مداومت بر زهد سخن می‌راند (برای توضیح، نک: هـ د، ۲۳۰/۷). حسن در برخی ویژگیهای کلی چون تأکید بر عبادت‌ورزی، ترک کوشش برای دنیا، انزوا گزیدن از جماعت و التزام به حزن (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۱۱۷، ۱۲۰-۱۲۵؛ ابونعیم، ۱۳۱/۲ بب) ادامه دهندهٔ شیوه‌های آشنا در میان زهاد و قراء پیشین عراق بود. همین ارتباط است که حسن را در شمار «زهاد ثمانیه» جای داده است، زنجیره‌ای که با اویس قرنی و عامر بن عبدقیس آغاز می‌شود و با حسن بصری خاتمه می‌یابد (نک: همو، ۸۷/۲، ۱۳۴؛ نیز ابن خیر، ۳۰۰).

از سوی دیگر، حسن بصری شخصیتی است که در سلسلهٔ اتصال بزرگان صوفیه به صحابه نیز قرار گرفته، و این نکته ــ واقعی یا نمادین ــ اهمیت او را به عنوان سلسله جنبان تصوف برای نسلهای پسین نشان

می‌دهد (برای نمونه، نک: ابن ندیم، ۲۳۵؛ جامی، ۹۰). در منابع گاه از خرقه گرفتن او از حضرت علی(ع) نیز سخن به میان آمده که نشانۀ اوج کوشش برای انتساب سلسله‌های صوفیه به اوست (مثلاً نک: عطار، ۳۱). با این‌همه، در برخی منابع از مخالفت حسن با صوفیه و نکوهش پوشیدن لباس پشمینه یا «صوف» نیز سخن رفته است (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۱۲۳).

در داوری تاریخی، به سختی می‌توان حسن را شخصیتی صوفی به معنای مصطلح آن دانست؛ اما به هر حال، فراتر از زهد و خوف، در دیدگاههای حسن نکته‌هایی وجود دارد که اندیشۀ او را با تصوف پیوند زده است (قس: کنیش، 10: یادکرد از او به عنوان مَثَل اعلیٰ در میان صوفیان). از جمله باید به پرداخت مجمل، اما مهم او به «عشق الٰهی» اشاره کرد که در خلال نامه‌اش به عمر بن عبدالعزیز آمده است (نک: ص ۱۳۵).

شاگردان حسن بصری، چه در حوزۀ تصوف و چه در حوزه‌های متنوع معارف، با همۀ ناهمگونی و فراوانی، چنین می‌نماید که بیش از آنکه اندیشه‌های او را فراگرفته و پسندیده باشند، اصل اندیشیدن در دین را از او آموخته، و پذیرفته بودند. این نکته، و نیز وجود گروهی از گرایندگان به اندیشه‌های صوفیانه از سویی دیگر، در نسلهای پس از حسن بصری زمینۀ مساعدی برای ایجاد مکتبهای گوناگون فراهم آورد.

با توجه به تعبیرهایی که ابوطالب مکی (۴۰۱/۱، ۹۴/۲) برای یادکرد از کسانی چون عبدالواحد بن زید و رابعه، از شخصیتهای برجستۀ محافل صوفیانۀ آن روزگار، به کار گرفته است، می‌توان پیروان این مکتبها را با تکیه بروجه غالب در دو گروه اصلی «اهل زهد» و «اهل حب» طبقه‌بندی کرد؛ نیز باید یادآور شد که زهد و ورع غیرصوفیانه با اشکال گوناگون آن، همچنان در عرض این دو گروه در محفل کسانی چون ثابت بنانی، مطرف بن عبدالله بن شخیر و یحیی بن مسلم بَکّاء دوام یافته است (برای احوال جمعی از آنان، نک: ابونعیم، ۱۹۸/۲، ۱۳۳/۳؛ برای فهرستی از زهاد، نک: ابوالقاسم حکیم، ۱۴۸-۱۵۲).

محافل اهل زهد: در صدر این گروه، مالک بن دینار (د ۱۲۷ق/ ۷۴۵م)، از شاگردان حسن بصری قرار دارد که خود نظریه‌پردازی مستقل به شمار می‌آید. او معرفت الٰهی را مهم‌ترین اشتغال «نفس» شمرده است (ابونعیم، ۲۳/۸) و در آموزه‌هایش ارتباطی تنگاتنگ میان معرفت و ذکر از یک سو، و میان ذکر و شیوۀ مواجهه با دنیا از سویی دیگر برقرار است که عمدۀ تعلیمات او در باب سلوک بر شالودۀ آن استوار است. وی بر آن است که در صورت دوستی دنیا، خداوند حلاوت ذکرش را از قلب بنده بیرون می‌کند (همو، ۳۶۰/۲) و از همین‌رو، سلوک او نزدیک به ترک دنیای راهبان است؛ چنان‌که وی بدون آنکه با اصل همسرگزینی مخالفت کرده باشد، ضرورت رسیدن به درجۀ «صدیقین» را دوری از همسر دانسته (همو، ۳۵۹/۲)، و خود نیز از ازدواج دوری گزیده است (همو، ۳۶۵/۲). وی از خوردن گوشت نیز جز در عید قربان پرهیز داشته است (همو، ۳۶۶/۲؛ برای بهره‌گیری او از آراء اهل کتاب و مصاحبت با راهبان مسیحی، نک: همو، ۳۵۸/۲، ۳۶۵، ۳۶۸، ۳۷۵).

تأکید مالک به حفظ پیوستگی خود با محافل علم رسمی قرآن و حدیث (نک: بخاری، ۴(۱)/۳۰۹-۳۱۰؛ ابن جزری، ۳۶/۲)، موجب شده است تا شماری از عالمان اهل حدیث بصره، از ملازمان مستمر محفل او باشند (ابونعیم، ۳۶۸/۲). نیز باید از عطاء سلیمی، صالح مری و زهیرِبابی در ۳ نسل پیاپی، در همین شمار یاد کرد که محافل آنان محل آمد و شد صاحب حدیثانی چون حماد بن زید و سفیان ثوری بوده است (نک: همو، ۱۶۷/۶ بب، ۲۱۵ بب، ۱۴۷/۱۰؛ خواجه عبدالله، ۲۳۱). از وابستگان به این مکتب، همچنین باید عتبۀ غلام، از شاگردان حسن بصری را نام برد که یکی از نخستین آثار را در زهد، تألیف کرده بود (نک: ابن ندیم، ۲۳۶).

اگرچه در منابع متقدم صوفیه، از این افراد به عنوان صوفی یاد نشده است، اما برخی از آنها در منابع میانه به آثار صوفیه راه یافته‌اند (مثلاً نک: خواجه عبدالله، همانجا؛ جامی، ۱۰۳) و برخی چون فَرقَد سَبَخی و عبدالواحد بن زید، واسطه‌ای برای انتقال تعالیم حسن بصری به رجال نامور صوفیه چون معروف کرخی و علی بن رزین هروی بوده‌اند (نک: ابن ندیم، ۲۳۵؛ خواجه عبدالله، ۱۱۱). دربارۀ فرقد، باید اشاره کرد که حماد بن سلمه از رجال برجستۀ اهل حدیث بصره، پیروان او را به «راهبان نصرانی» تشبیه می‌کرد (ابن عبدربه، ۳۷۲/۲، ۲۲۵/۶).

افکار عبدالواحد بن زید که ابوطالب مکی او را «امام الزاهدین» خوانده است (۴۰۱/۱)، در شاخه‌ای فرعی زمینۀ شکل‌گیری فرقۀ زهدی ـ کلامی بکریه بوده که توسط بکر خواهرزادۀ عبدالواحد تأسیس شده است (برای اندیشه‌های عبدالواحد، نک: کنیش، 16 ff.؛ برای بکر، نک: فان‌اس، II/108؛ نیز هد، بکریه).

محافل اهل حُبّ: گروهی از زهاد بصره به گونه‌ای رهبانیت گراییده، و از محافل علمی رسمی دوری گزیده بودند. زهد و دنیاگریزی نزد این زاهدان از حد پرهیز از همسرگزینی فراتر رفته، و گاه به‌ریاضتهای سخت و آزارهای جسمی رسیده بود (نک: ابونعیم، ۱۹۲/۶-۱۹۵). از چهره‌های شاخص این گروه حبیب عجمی، رابعۀ عَدَویّه و ریاح بن عمرو قیسی را می‌توان نام برد که از سوی عالمان جماعت به عنوان بدعت‌گذارانی در طریق عبادت و زهد شناخته شده بودند (نک: ذهبی، ۶۲/۲، با تحریف حبیب به ابوحبیب).

حبیب عجمی (د ۱۲۵ق/۷۴۳م)، چنان‌که از نامش پیداست، عالمی ایرانی است که هم‌زمان با حسن بصری در بصره به تعلیم پرداخته، و اختلاف آموزه‌های او با حسن، در منابع بازتاب یافته است (مثلاً نک: ابونعیم، ۱۴۹/۶). تفاوتهای روشنی میان حبیب و معاصران او به چشم می‌خورد که موجب شده است تا افکار او با تردید نگریسته شود. نگرش او به بهشت که از تلقی رایج میان مسلمانان عصر خویش دور بود، در عبارتی کوتاه از خود او چنین بیان شده است: «بیابانی سوزان و من در برابر پروردگار خویش، مرا از این بهشت شما بهتر است» (همو،

۱۵۳/۶) که در آن گویی لذات مادی دنیا را حجابی برای لقاءالله انگاشته است (برای سخنی مؤید آن، نک: همو، ۱۵۴/۶). تکیه بر حب الٰهی نیز در اندیشهٔ او دیده می‌شود (همانجا). حبیب مراحلی در سلوک داشته، و گاه به راهی گام می‌نهاده که پیش‌تر بدان گام ننهاده بوده است (همانجا). یادکرد کرامتهای متعدد برای حبیب، در حالی که چنین کراماتی برای معاصران او در منابع دیده نمی‌شود، این اندازه ارزش تاریخی دارد که نشان می‌دهد وی شخصیتی رازآمیز داشته است و مریدان معتقد و رازگرا آمادگی پذیرش کراماتی غریب و پرشمار از او داشته‌اند (نک: همو، ۱۵۰/۴-۱۵۴؛ لالکایی، ۲۲۱-۲۲۵).

شخصیت دیگر، رابعهٔ عدویه (د ۱۳۵ق/۷۵۲م)، بانویی کهن سال است که باید او را از همنسلان حسن بصری به شمار آورد. در منابع صوفیه کوشش بر آن است که به برتری معرفت الٰهی رابعه بر حسن بصری تأکید شود (مثلاً عطار، ۷۸، ۷۹، ۸۶). افکار رابعه با حبیب همسانی قابل توجهی دارد. در زمینهٔ عشق الٰهی، رابعه ضمن ازلی و ابدی خواندن «حب» (نک: همو، ۸۱)، بر آن است که دوستی خدای چنان باید باشد که دوستی همه را از دل بیرون کند (ابونعیم، ۱۹۵/۶؛ عطار، ۸۰؛ برای ابیات مشهور رابعه در بارهٔ حب، نک: ابوطالب مکی، ۹۴/۲؛ برای تحلیل اندیشهٔ او در باب حب، نک: کنیش، .26ff).

رابعه نعمت بهشت را در برابر دوستی خدا کم‌ارزش دانسته است (عطار، ۸۷؛ جامی، ۶۱۴)، اما حکایت منسوب به او که مشعل به دست می‌دوید تا به بهشت و دوزخ آتش زند تا بندگان خدای، او را از بیم دوزخ و طمع بهشت نپرستند، از سوی برخی محققان، با عنوان اینکه این حکایت بیانگر نگرش عرفانی کهنی است که در قالب احوال مجذوبان و شوریدگان آمده، با تردید نگریسته شده است (نک: زرین‌کوب، *دنباله...*، ۴۲؛ نیز عطار، ۸۳). در هر حال، در دیدگاه رابعه «مشاهدهٔ مولا» جایی برای درنگ در آفریده‌های مولا باقی نمی‌گذارد (همو، ۸۲) و سالک در حال مشاهده، دردی از سختیهای دنیا را احساس نمی‌کند (همو، ۸۶). نفی انانیت و نیندیشیدن به خود در برابر حب الٰهی، از دیگر ویژگیهای رابعه است که بارها در سخنان او نقش بسته است (مثلاً نک: همو، ۷۹، ۸۶) ــ بدین‌ترتیب، ریشه‌های افکار صوفیه در باب نفی «وجود»، فناء فی الله در کیفیت عشق را می‌توان در گفتار رابعه بازیافت. به رابعه نیز کرامات پرشماری، حتیٰ زنده کردن مرده نسبت داده‌اند (همو، ۷۴ بب؛ لالکایی، ۲۲۸). وی بخش مهمی از زندگانی خود را در گوشه‌ای که در منابع «صومعه» خوانده شده، اقامت داشته است (نک: عطار، ۷۶، ۸۴؛ برای تحلیلی از افکار رابعه، نک: آربری، 42). آموزه‌های رابعه در دو نسل پس از خود، توسط کسانی چون مریم بصریه، مُعاذهٔ عدویه و عُفَیرهٔ عابده دوام یافته است (نک: جامی، ۶۱۴-۶۱۵).

ریاح (یا رباح) بن عمرو قیسی یکی دیگر از اهل حب است و چنین می‌نماید که از جمع زاهدان حلقه‌های رسمی برخاسته باشد. توجه او به آموزه‌های کسانی چون حسن بصری، مالک بن دینار و عتبهٔ غلام، مؤید این امر است (نک: ابونعیم، ۱۹۳/۶ بب). گزارشهایی نیز دربارهٔ گفت‌وگوهای سلوکی ریاح با رابعه در دست است که در اندیشهٔ او تأثیرگذار بوده است (مثلاً نک: همو، ۱۹۳/۶، ۱۹۵). گرایش ریاح به ترک همسرگزینی (همو، ۱۹۴/۶) از اشتراکات هر دو، و از آبشخور فکری رابعه است، اما آزارهای جسمی (همو، ۱۹۵/۶) به‌سرچشمه‌های رهبانی فکر او بازمی‌گردد. دربارهٔ اختلافات ظریف نظری میان او و رابعه در باب عشق، باید به این نکته اشاره کرد که ریاح، محبت انسان به غیر خدا را از باب «رحمتی» که خداوند در قلب بندگان خود نهاده است تا به مخلوقی دیگر تعلق گیرد، روا دانسته است (همانجا؛ برای سخنانی از رابعه و ریاح، نک: ماسینیون، 6-9).

برخی از شخصیتهای کم شناختهٔ این دوره، چون ابوعاصم بصری نیز، احتمالاً به محافل اهل حب تعلق داشته‌اند (نک: قشیری، ۶۸۷-۶۸۸).

تصوف بصره در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م: ربع پایانی سدهٔ دوم و ربع آغازین سدهٔ ۳ق، دوره‌ای خاموش در تاریخ تصوف بصره است و باید آن را فترتی میان روزگار رونق مکاتب اهل زهد و اهل حب، و دوران رونق دوبارهٔ تصوف در اواسط سدهٔ ۳ق دانست. این فترت گسستی در سلسلهٔ تعلیم تصوف بصره پدید آورده بوده است که جز با فراگیری صوفیان بصری از بومهای دیگر پیوست ناپذیر می‌نمود.

در ربع دوم سدهٔ ۳ق، روی آوردن دگر بارهٔ بصریان به تصوف که آنگاه در بومهای دیگر، روی به تدوین نهاده بود، زمینه‌ساز آشنایی با گونه‌های مختلفی از تصوف غیربصری گشت. شاخصهای این انتقال فرهنگ، تربیت ابوعبدالله حُصری نزد فتح موصلی، صوفی نامدار بلاد جزیره (نک: خواجه عبدالله، ۲۴۶؛ جامی، ۱۱۵)، پرورش محمد بن سوار بصری نزد معروف کرخی، شیخ صوفیان بغداد (سلمی، ۷۴؛ برای بهره جوییهای او از محدثان زهدگرای بصره، نک: ابن حجر، ۱۱۱/۴، ۳۶۱/۷) و مصاحبت سعدون مجنون با ذوالنون مصری (ابونعیم، ۳۷۰/۹-۳۷۲) بوده است.

جریان ارتباط با دیگر بومها، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق، با آموزش کسانی چون احمد بن وهب بصری نزد جمعی از مشایخ بغداد (خواجه عبدالله، ۱۱۸؛ جامی، ۱۳۲)، خلف بن علی بصری نزد یحیی بن معاذ رازی (همو، ۵۴) و ابوالادیان بصری نزد ابوسعید خراز (همو، ۲۲۵؛ خطیب، ۳۸۰/۵) دوام یافته است. اسحاق بن عبدالجلیل صوفی نیز از شاگردان بصری جنید بود که اصحاب او برای چندی در بصره شهره بودند (نک: همو، ۳۹۵/۶).

از سهل تُستَری تا سالمیه: برجسته‌ترین فرد از صوفیان متشرع بصره در سدهٔ ۳ق، سهل بن عبدالله تستری (د ۲۸۳ق/۸۹۶م)، عالمی از خوزستان است که بخش مهمی از زندگانی خود را در بصره گذراند و همواره رابطه با خاستگاهش را حفظ کرد. آموخته‌های او از دایی‌اش محمد بن سوار و نیز بهره‌مندی‌اش از مصاحبت با ذوالنون مصری، او را با گونه‌های مختلف تعالیم صوفیان آشنا ساخت (سلمی، ۱۹۹؛ ابونعیم، ۱۹۰/۱۰؛ خواجه عبدالله، ۱۱۳) و زمینهٔ شکل‌گیری اندیشه‌ای را فراهم

آورد که تا نسلها بعد اثر گذار بود. شیوهٔ سهل در سلوک، مراقبت نفس همراه با ورع متشرعانه بود که در آموزه‌های اخلاقی عراق پیشینه داشت و این ویژگی در اصول شش‌گانه‌ای که وی برای شیوهٔ خود بیان داشته، به روشنی بازتاب یافته است (نک: ابونعیم، همانجا؛ نیز ابوطالب مکی، ۲۹۹/۱). او در ظاهرِ سالک، اقتدا به شرع، و در باطن او، اخلاص را اصل می‌دانست (سهل تستری، ۴۵). تمایز شاخص اندیشهٔ صوفیانهٔ سهل نسبت به متورعان پیشین، توجه ویژهٔ او به سلوک همراه با ریاضت و مخالفت با نفس بود که آن را تنها راه نجات سالک می‌دانست. وی افزون بر ریاضت، در باب اخلاص و «عیوب اعمال» ریزبینیهایی داشت (نک: ص ۴، جم؛ سلمی، ۱۹۹؛ ابونعیم، ۱۹۰/۱۰ بب؛ هجویری، ۱۷۶، ۲۴۴ بب). در آموزه‌های سهل، نه تنها نشانی از افکار خاص «اهل حب» دیده نمی‌شود، بلکه حتیٰ اثری از دیدگاههای شبه رهبانی اهل زهد، چون مالک بن دینار نیز اثری برجای نمانده است (برای آثار سهل، نک: ابن ندیم، ۲۳۷؛ GAS, I/647؛ برای سخنان کوتاه او، نک: ماسینیون، 42-39؛ برای تحلیل اندیشهٔ او، نک: زرین‌کوب، جست‌وجو...، ۱۳۳-۱۳۵؛ کنیش، .83ff).

با آنکه سهل اثر گذارترین صوفی بصره بر محافل متشرع پس از خود بود و هجویری از وجود جماعتی با عنوان «سهلیه» به عنوان پیروان او سخن به میان آورده است (ص ۲۴۴؛ نیز نک: تریمینگام، 11)، اما به نظر نمی‌رسد افکار او در قالب مکتبی پای‌بند به دیدگاههای اساسی او دوام یافته باشد. شماری از شاگردان سهل را عالمانی از بلاد دیگر تشکیل می‌دادند که گویی بر آن بودند تا میان اقوال او و بغدادیان الفتی ایجاد کنند. قرابت آموزه‌های سهل با مشایخ بغداد، به خصوص جنید، به گونه‌ای بود که برخی از طالبان تصوف چون ابومحمد جُریری و ابوالحسن مزیّن، سهل تستری را در کنار جنید به عنوان شیخ خود برگزیده بودند (سلمی، ۲۵۳، ۳۹۶).

مهم‌ترین شاگرد بصری سهل، ابوعبدالله ابن سالم بود که حلقهٔ اتصال سهل با فرزندش ابوالحسن ابن سالم بنیان‌گذار فرقهٔ سالمیه است (نک: همو، ۴۳۱؛ بغدادی، ۱۵۷-۱۵۸؛ ابونعیم، ۳۷۸/۱۰؛ نیز کنیش، 83). با آنکه سلسلهٔ تعلیم سالمیه از همین طریق به سهل می‌رسد، اما دربارهٔ پیوستگی افکار این فرقهٔ زهدی-کلامی برخاسته از بصره با افکار سهل نباید مبالغه کرد. در واقع، فرقهٔ سالمیه شکلی ظاهرگرا و تأویل گریز از تصوف سنت‌گرا و متشرع سهل تستری است (نک: هـ د، سالمیه).

از منابع مختلف برمی‌آید که ابوالحسن ابن سالم، با آنکه سهل تستری را «امام» خود در اندیشهٔ صوفیانه می‌شمرد (مثلاً نک: سراج، ۳۳۶)، در عمق افکار از او فاصله گرفته بود. اینکه ابن سالم، بایزید بسطامی را تکفیر می‌کرد و همانندی بسیاری از افکار سهل تستری با بایزید را در نمی‌یافت، موجب شگفتی همعصران او شده بود (نک: همو، ۳۳۴، ۳۳۶). با این‌همه، مجلس درس ابوالحسن ابن سالم همچنان برای جویندگان آموزه‌های سهل تستری از جاذبه‌ای برخوردار بود و بزرگانی از دیگر بلاد چون ابوطالب مکی، صاحب *قوت القلوب* (نک: ۲۷۹/۱، جم) و ابونصر سراج صاحب *اللمع* (نک: ص ۴۳، جم) در شمار شاگردان او بودند.

اینکه ابوطالب مکی از توصیه به ترک ازدواج نزد مشایخ متأخر بصره سخن گفته (نک: ۴۰۲/۲)، بیانگر آن است که چنین شیوه‌ای احتمالاً در میان شاگردان سهل و ابن سالم نیز پذیرفته بوده است. در سدهٔ ۴ق، اندیشهٔ ظاهرگرای سالمی بر محافل صوفیهٔ بصره غلبه داشته است (نک: مقدسی، ۱۱۲-۱۱۳).

عمق تعالیم در دیگر محافل بصره: با وجود غلبهٔ سالمیه، برخی از شخصیتهای صوفی در نسل شاگردان سهل و نسلهای پسین دیده می‌شوند که دارای افکاری مستقل از سالمیه بودند. چنین می‌نماید که غلبهٔ افکار سالمیه، زمینه را برای فعالیت دیگر حلقه‌های صوفیانه به شدت نامساعد ساخته بود، تا آنجا که گاه حتیٰ برخی بزرگان صوفی از بصره اخراج شده بودند.

از صوفیان بصره در دهه‌های گذار از سدهٔ ۳ به ۴ق، نخست باید از ابویعقوب سوسی، عالمی برخاسته از شوش و پرورش یافته در بصره نام برد (نک: خواجه عبدالله، ۲۷۸؛ جامی، ۱۳۱) که با سهل تستری مصاحبت داشته (نک: سهل تستری، ۷۹؛ سراج، ۱۷۷)، و گویا چندی نیز با مشایخ بغداد همراه بوده است (خواجه عبدالله، همانجا). او به برخی افکار سهل در باب توبه و توکل عمق بخشید و افکاری سامان یافته در باب «اشارات» داشت. به وی آثاری نسبت داده شده است (خواجه عبدالله، ۲۷۸؛ برای نقل اندیشه‌ها، نک: بیهقی، شعب...، ۱۲/۲، *کتاب الزهد*...، ۱۸۵/۲؛ کلابادی، ۹۱، ۹۹؛ سراج، ۴۱، ۵۳، ۵۵، ۱۹۹؛ ابوطالب مکی، ۴/۲، ۶-۷؛ عبادی، ۹۵، ۹۷).

شخصیت دیگر بصره در اواخر سدهٔ ۳ق، حسین بن عبدالله صبیحی است که در خلوتگاه خود در زیر زمین، ریاضتی سخت داشت و ۳۰ سال از مردم دوری گزید (سلمی، ۳۳۲؛ سراج، ۳۵۱-۳۵۲؛ خواجه عبدالله، ۳۳۷-۳۳۸). وی در برهه‌ای از زندگی خود به تألیف کتاب و تربیت شاگردان اهتمام کرد (همو، ۳۳۸) و سخنانی در باب صفات الٰهی و نیز علم حروف بر زبان راند که وی را مطعون بصریان ساخت. از همین‌رو، با تکفیر ابوعبدالله زبیری، فقیه بصره از بصره اخراج گردید و باقی عمر را در شوش گذراند (سلمی، سراج، همانجاها). مکالمهٔ منقول میان سهل تستری و صبیحی بیانگر این است که به عقیدهٔ سهل، صبیحی با آشکار ساختن راز نهان، از احتیاط دور شده بود. این گفت و گو همچنین مؤید رابطهٔ نزدیک میان سهل تستری و صبیحی نیز هست (همو، ۳۵۲). شیوهٔ صبیحی در تصوف پس از او و توسط شاگردانش همچون ابوبکر احمدبن حمویه (نک: همو، ۱۸۰) دوام یافت.

واپسین شخصیت برجسته در تصوف بصره، ابوسعید ابن اعرابی (د ۳۴۱ق/ ۹۵۲م) است که بخش پایانی زندگی خود را در مکه گذرانید. آموخته‌های او از تصوف، ریشه در تعالیم بغدادیان داشت و فراگرفته‌هایش در بصره، بیشتر در حدیث بود (سلمی، ۴۴۳؛ ابونعیم،

۲۷۵/۱۰؛ خواجه عبدالله، ۴۱۴- ۴۱۵). ابن اعرابی مروج گونه‌ای از تصوف متشرعانه به شیوهٔ بغدادیان بود که سعی داشت تا مبانی آن را با شاهد آوردن احادیث و اخبار سلف استحکام بخشد. نمونهٔ آشکار از این کوشش او در کتاب *الزهد و صفة الزاهدین* (نک: جم) دیده می‌شود که به زهدنویسی محدثان پیشین شباهتی تام دارد. از عنوان اثر مشهور او *طبقات النساک*، برمی‌آید که وی به تنسک تعلق خاطر داشته، و تنها آن بخشی از تصوف برای او اهمیت داشته است که در راستای تنسک بوده باشد (نک: ابوطالب مکی، ۲۹۰/۱؛ برای احوال و آثار، نک: ه‍ د، ۲۶/۳- ۲۷).

از سدهٔ ۵ق، هم‌زمان با از دست رفتن رونق معارف گوناگون در بصره، محافل اندیشنده در تصوف نیز در آن بوم رنگ باختند. پس از آن، تصوف بصره در تعلیم شماری از عالمان بصری قابل پی‌جویی است که از طریقه‌هایی پدید آمده در بیرون بصره پیروی می‌کردند. از معدود رجال صوفی نامدار بصره در سده‌های بعد، می‌توان قاسم بن عبدالله بصری، محمد بن سعید بصری عدنی و ابراهیم بن سنان بصری را یاد کرد (نک: نبهانی، ۲۵۹/۱، ۳۹۸، ۴۴۰/۲-۴۴۲).

مآخذ: ابن اعرابی، احمد، *الزهد و صفة الزاهدین*، به کوشش مجدی فتحی سید، طنطا، ۱۴۰۸ق؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/ ۱۹۳۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ امین خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴- ۱۹۱۸م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوطالب مکی، محمد، *قوت القلوب*، به کوشش باسل عیون السود، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، *السواد الاعظم*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بیهقی، احمد، *شعب الایمان*، به کوشش محمد سعید امین بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ همو، *کتاب الزهد الکبیر*، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، ۱۹۹۶م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حسن بصری، «رسالة الی عمر بن عبدالعزیز»، همراه ج ۲ *حلیة الاولیاء* (نک: هم، ابونعیم)؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ ذهبی، محمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *جست و جو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *دنبالهٔ جست و جو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ سراج، عبدالله، *اللمع فی التصوف*، به کوشش کامل مصطفی هنداوی، بیروت، ۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۱م؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سهل تستری، *تفسیر القرآن العظیم*، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ عبادی، منصور، *مناقب الصوفیة*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة*، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ کلابادی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ لالکایی، هبةالله، *کرامات اولیاءالله*، به کوشش احمد سعد حمان، ریاض، ۱۴۱۲ق؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، پترزبورگ، ۱۳۰۴ش/۱۹۲۶م؛ نیز:

Arberry, A., *Sufism: an Account of the Mystics of Islam*, London, 1972; GAS; Knysh, A., *Islamic Mysticism: a Short History*, Leiden etc., 2000; Massignon, L., *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929; Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1973; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft in 2. und 3. Jh. H.*, Berlin/New York, 1991.

احمد پاکتچی

VII. ادبیات

شهر بصره که در ۱۴ق/۶۳۵م به صورت پادگانی نظامی پدید آمد، بیش از ۱۵ سال، درگیر دنبالهٔ فتوحات اسلامی در جانب خاوری ــ بیشتر مرزهای خراسان ــ بود و پیوسته، انبوهی سپاهی از آنجا به دوردستها می‌رفت و با انبوهی اسیر و غنایم به بصره باز می‌گشت. فزونی یافتن اسیران در شهر، مهاجرت ساکنان اطراف به این شهر که بیشتر ایرانی و آرامی بودند، حضور ساکنان نخستین منطقهٔ بصره، و مدتی بعد، پدیدار شدن موالی عربی‌دان، از بصره شهری چندزبانه با فرهنگی سخت آمیخته ساخت که هم در جریانهای فکری آن کارساز بود و هم در تحول زبان و ادب.

نام قبایل عرب که پس از تأسیس بصره در آن جای گزیدند، در دست است: اهل عالیه (حجازی)، بکر، عبدالقیس، آزد، و تمیم که از همه مهم‌تر بود. این قبایل با عنوان أخماس (جمع خمس) شهر را میان خود تقسیم کردند. تردید نیست که بسیاری از اعراب صحرانشین هم به آنان پیوستند؛ شمار قبایل و زیرمجموعه‌های آنان بسیار شد؛ چنان‌که پلا ۷ فهرست از آنها را ارائه داده است (ص 31-25).

اما بازیابی عناصر بومی یا غیرعرب چندان آسان نیست و ناچار باید به چند روایت که در دست است، استناد کرد:

پیش از فتوحات اسلامی، سراسر این ناحیه تا درون صحرا را سپاهیان ساسانی اداره می‌کردند. به قول طبری (۴۴۰/۲) هنگام حملهٔ عربها، ۵۰۰ اسوار از اُبلّه پاسداری می‌کردند که بیشتر به سپاه عرب پیوستند، اما در جنگهای درونی عرب (مثلاً جمل) بی‌طرف ماندند (بلاذری، ۳۶۶/۱-۳۶۷؛ پلا، 22). دستهٔ دیگری از اسیران ایرانی نیز در زمان عبیدالله‌بن زیاد به بصره منتقل شدند. ایشان «دوهزار تن از مردم بخارا، همه تیرانداز» بودند که در کوی بخاراییان بصره (سکّة البخاریه) مسکن یافتند (یاقوت، ۵۲۰/۱؛ پلا، 36) و هنگامی که حجاج بن یوسف واسط را بنا نهاد، گروهی از ایشان را به آن شهر برد (بلاذری، ۳۶۹/۱). باز بلاذری اشاره می‌کند که گروهی اصفهانی، از آغاز اسلام در بصره ساکن بودند (۳۵۹/۱؛ نیز نک: فوک، ۱۷).

دهکده‌های اطراف بصره نیز یکپارچه ایرانی‌نشین بود. هرکس از مردم بصره که پای از شهر بیرون می‌نهاد، ناچار با ایرانیان برخورد می‌کرد. محمد مقدسی گوید: «سواد بصره سراسر عجمند» (ص ۳۱۶). یاقوت نیز به این امر تصریح می‌کند و دربارهٔ آسلُمان گوید که «الف و نون آخر این کلمه، همان علامت نسبت در زبان فارسیان است»، زیرا «بیشتر ساکنان این دهکده‌ها، تا به امروز (سده‌های ۶ و ۷ق)، فارسیند» (۲۶۵/۱، ۴۶۵). مسعودی به همهٔ سواد عراق اشاره می‌کند و می‌گوید: «آن ۳ خاندان بزرگی که کسریٰ بر دیگر مردم سواد رجحان»

می‌داد، تا امروز (نیمهٔ قرن ۴ق) مشهورند. وی در دنبالهٔ این گفتار می‌افزاید «بیشتر شاهزادگان و بازماندگان طبقات چهارگانه در سواد عراق، تا هم‌اکنون تبارهای خود را بر می‌نگارند و انساب خویش را پاس می‌دارند، همچنان که عرب، نسبت به قحطان و نزار می‌کنند» (۲/۲۴۰-۲۴۱).

هنوز نیم قرن از تأسیس بصره نگذشته بود که بیشتر کارهای اداری آن در دست ایرانیان قرار گرفت. هنگامی که بر عبیدالله‌بن زیاد خرده گرفتند که چرا کار خراج‌گیری را به دهقانان سپرده است، جواب داد: زیرا عربها با همهٔ سختی و خشونت، از این کار عاجزند (طبری، ۳/۳۷۴؛ بلا، همانجا؛ نیز نک: ابن اثیر، ۳/۴۷۴). ابن اثیر می‌نویسد: عمربن عبدالعزیز سفارش کرد که کار خراج را به فارسیان و مسیحیان واننهند (نک: بلا، همانجا).

در هر حال، آن اداره‌ای که نجیب‌زادگان و دهقانان ایرانی، به تقلید از سازمان اداری ساسانی پدید آوردند، پایه‌های اصلی دیوانهای عراق شد. روابط دائم و بسیار گستردهٔ آنان با حاکمان بصره و آمیزش با مردم آنجا و اسلام آوردن تدریجی ایشان، ناچار به سرعت تأثیرات اجتماعی گسترده‌ای برجای نهاد. موالی که زودتر از این اشراف به اسلام گرویده بودند، یک سده بعد، منشأ بخش اعظم ادب و آثار دینی شدند. در *الطبقات* ابن‌سعد، اگر طبقهٔ اول یکسره عرب (بیشتر تمیمی) هستند، در طبقات بعد، نام موالی فراگیر است (نک: همو، 37).

در بصره اقوام بومی دیگر، آرامیان بودند که غالباً در فرهنگ عربی، به نام نبطیان خوانده شده‌اند، باید باور کرد که بیشتر این افراد زودتر از اقوام دیگر رنگ عربی به خود گرفتند. در عوض هندیانی که ظاهراً از عصر ساسانی در این نواحی ساکن بودند، مقاومت بیشتر نشان دادند. از ایشان نام ۳ گروه سَیابِجه، زُطّ و اَنْدَغار مشهور است. تا سدهٔ ۳ق نام زط در گوشه و کنار آشکار می‌شود؛ مثلاً در ۲۰۵ق سر به شورش برداشتند و در ۲۱۹ق راههای بصره را بر مسافران می‌بستند و دست به غارت می‌زدند. شمار ایشان را ۲۷ هزار تن نوشته‌اند (طبری، ۵/۱۵۴، ۲۰۷؛ یعقوبی، ۲/۴۷۲؛ بلا، 38-39). همین قوم زط است که دخویه، اصل کولیان جهان پنداشته است (نک: EI^2، ذیل سیابجه[1]). سیابجه را که پیوسته با زط خلط شده‌اند، برخی، مردم سوماترا پنداشته‌اند که در عصر ساسانی به هند و سپس به نواحی بصره انتقال یافته‌اند. زنگیان نیز در بصره حضور فعال داشتند و در ۷۵ق بر حجاج شوریدند، اما شورش بزرگ آنان در ۲۵۵ تا ۲۷۰ق بصره را به خاک و خون کشید (بلا، 39).

زبان بصره: شهرهای عربی کهن می‌توانستند تا حدودی بر سنت زبانی خویش باقی بمانند و اندک اندک از جریانهای تازه‌ای که اسلام فراهم آورده بود، از مفاهیم تازه‌ای که به شهرها نفوذ می‌کرد و به خصوص از انبوه بیگانگانی که به صورت برده، کنیز و کارگزار به آنها راه می‌یافت، تأثیرپذیرند؛ اما شهرهای نوپا، چون کوفه و بصره وضعیتی متفاوت داشتند. قبایل عرب، با لهجه‌های گوناگون خود، به ضرورت آداب شهریگری و به خصوص ضرورت سپاهیگری، درهم می‌آمیختند. در درون شهر، اکثریت با تودهٔ مردمان غیرعرب بود. ایشان نیز ناچار بودند با عربها که دست کم در سدهٔ ۱ق، طبقهٔ برتر را تشکیل می‌دادند، به نوعی تفاهم کنند. زبانی که ایشان به کار می‌بردند، ناچار از ساده‌ترین و رایج‌ترین کلمات تشکیل می‌شد که خود هم در ساختارهای نحوی مغلوطی جای می‌گرفتند، و هم برحسب لهجهٔ بیگانگان، دچار دگرگونیهای آوایی می‌شدند (ح>ه، ع>ء، و یا دربارهٔ سندیها: ح>ز، ش>س، نک: جاحظ، ۱/۶۹-۷۴). در لهجه‌های عربی نیز دیگر اِعراب مراعات نمی‌شد (به استثنای برخی از لهجه‌های بدوی اصیل)، و اگر آثاری از اِعراب در آنها باقی مانده بود، بیگانگان در هر حال، چیزی از آنها در نمی‌یافتند و سخت از آن پرهیز می‌کردند. نتیجهٔ کنش و واکنشهای اجتماعی، پیدایش لهجه‌های خاص شهرها بود که ویژگی آنها، سادگی، روانی، و درنتیجه فراگیر شدن آنها بود (دربارهٔ لهجه‌های عربی، نک: فوک، ۱۵۳-۱۶۶).

اما وضعیت بصره (و نیز کوفه) بدان‌سبب قابل توجه است که عنصر ایرانی در آن اگر بر عنصر عربی فزونی نداشت، باری کمتر از آن هم نبود. مدارک در این‌باره آن‌قدر هست که بتوان بصره را شهری دوزبانه تلقی کرد. آثاری که به زبان فارسی، از سده‌های ۱ و ۲ق بصره بر جای مانده، در شمار کهن‌ترین آثار فارسی است و بخش اعظم آنها دَری است، اما در برخی از آن (چند نمونه از فارسیات ابونواس) آثار پهلوی (فارسی میانه) آشکارتر است. بدین‌سان، زبان عربی بصره، ناچار آکنده از کلمات فارسی شد.

جاحظ که به وام واژه‌های فارسی در زبان عربی کوفه اشاره می‌کند، می‌افزاید که این‌گونه کلمات در زبان بصریان بیشتر است، زیرا بصره نزدیک‌ترین شهر به فارس، و دورترین از بلاد عرب است (۱/۱۹).

روایات مربوط به عبیدالله‌بن زیاد، از همه جالب‌تر است؛ وی در دامان مادری ایرانی به نام مرجانه، و در کنار ناپدریش شیرویه پرورش یافته بود و به همین سبب، هنگام سخن گفتن به عربی، دچار لغزشهای تند می‌شد (همو، ۱/۷۲؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۴۷). لهجهٔ فارسی وی سخت آشکار بود و از تلفظ برخی حروف، به خصوص دو حرف ح و ق عاجز بود. کار او به تغییرات آوایی منحصر نبود، بلکه «لحن» نیز داشت و گاه به فارسی می‌اندیشید و به عربی بیان می‌کرد: «شمشیر بگشایید» را عیناً به عربی ترجمه کرد و گفت «افتحوا سیوفکم» و از سوی ابن مُفَرِّغ ریشخند شد (جاحظ، ۲/۲۱۰-۲۱۱).

این ابن مفرغ را ــ که نسبت به خاندان زیاد کینه داشت ــ به دستور عبیدالله در وضعیتی سخت ناشایست در کوچه‌های بصره می‌گرداندند و کودکان به دنبال او می‌دویدند و به فارسی (و نه عربی) می‌پرسیدند «این چیست؟» و وی در پاسخ آنان، شعر معروف «آب است و نبیذ است» را می‌خواند. حال آنکه این شاعر، عرب اصیل بود و ادعای نژاد حمیری داشت (نک: هد، ابن مفرغ؛ قس: فوک، ۱۶-۱۷).

---

1. Sayābidja

زبان فارسی بصره به مردم کوی و بازار منحصر نبود، چه‌بسا بزرگان دین که ناچار به فارسی سخن می‌گفتند؛ مثلاً حسن بصری (د ۱۱۰ق/۷۲۸م) که در عربی‌دانی حجت بود (همو، ۳۱)، با شاگرد خویش ابومحمد حبیب فارسی، به زبان مادری خود سخن می‌گفت، چندان‌که او به اسلام گروید و حتیٰ زهد پیشه کرد (پلا، 194، 104؛ پورجوادی، ۵-۸). زبردستی موسیٰ اسواری، جاحظ را سخت به شگفت انداخته است، زیرا او «که از اعاجیب جهان بود»، در مسجد بصره به دو زبان فارسی و عربی وعظ می‌کرد و «کس نمی‌دانست به کدام زبان فصیح‌تر است»؛ جانشین وی، یک اسواری دیگر به نام ابوعلی عمروبن فائد بود که ۳۶ سال در مسجد موعظه کرد و بزرگان، از او شریعت و عربیت آموختند (۱/۳۶۸-۳۶۹؛ قس: فوک، ۱۱۲-۱۱۳؛ پلا، 109؛ محمدی، ۲۶/۴ بب).

بی‌تردید ابونواس نخست در دامن مادر ایرانی خویش فارسی آموخت، اما بیشتر آثار او زاییدهٔ محیط بغداد است، نه بصره. با این همه، وی هنگامی که بصره را ترک می‌گفت، شاعری بلندآوازه و احتمالاً ۳۰ساله بود. بنابراین، شاید بتوان باور داشت که مخاطب برخی از فارسیات او، یا اشعاری که به کلمات و اصطلاحات فارسی آکنده‌اند، همانا مردم بصره بوده‌اند (نک: هد، ابونواس).

به تدریج، روایاتی که بر فارسی‌گویی مردم بصره دلالت دارد، کمتر می‌شود. در ابتدای سدهٔ ۳ق بیشتر روایات جاحظ به دوران پیش از خود وی مربوط است (هرچند که تعیین زمان برای بسیاری از آن روایات ممکن نیست). با این همه، بسیاری روایت بر حضور فارسی و حتیٰ هندی و سندی در بصره دلالت دارد. او خود بی‌گمان فارسی را در همانجا آموخته بود.

خاموشی منابع، البته دلیل بر نابود شدن فارسی در شهر بصره نیست؛ فارسی‌گویی و ایرانی‌گرایی از زمان عباسیان در سراسر عراق اوج گرفت، اما زبان عربی نیز در تحول سریع و موفقیت‌آمیز خود (نک: بخش نثر)، ساختار استوار نحوی و واژگانی یافت و توانست فرهنگ نوپایی را که سیل‌وار به درون زبان عربی می‌ریخت، به بیان درآورد. ایرانیان — و نه تنها موالی — با آن زبان به گونه‌ای خو گرفتند که همان را به عنوان زبان ادب خود برگزیدند.

۱۰. شعر: شرایطی استثنایی، چون حضور بسیاری صحابی، تابعی، قاری، واعظ و خطیب در بصره، وجود قبایل پاک‌زبانی چون بنوتمیم، آمیزش با اقوام بیگانه و به‌خصوص ایرانیان و واکنشهای فرهنگی دو قوم ایرانی و عرب نسبت به یکدیگر، کشاکشهای سیاسی قبیله‌ای و رقابتهای نژادی که عالی‌ترین ابزار بیان شعر بود، همه موجب شد که بصره، طی حدود یک سده، زادگاه مهم‌ترین علوم ادبی گردد و لغت، شعر، عروض، نحو و حتیٰ برخی علوم و اندیشه‌های تازهٔ دینی (مثلاً مکتب اعتزال) همه از بصره سر برکشند و سپس قانونمند و مدون گردند. اما بغداد که در ۱۴۵ ق/۷۶۲م پدید آمد، به زودی توانست بخش اعظمی از پدیده‌های ادبی دیگر شهرها، از جمله بصره و کوفه را به سوی خود کشد.

برخلاف برخی از شهرهای عربی که به یکی از انواع شعر شهرت یافته‌اند (مثلاً غزل در مکه)، بصره به نوعی خاص متصف نگردید و در آن، همهٔ انواع شعر راه یافت؛ چنان‌که می‌توان گفت طی سدهٔ ۱ق شیوهٔ عام شعر، همان شیوهٔ سنتی، خواه در قالب و خواه در معنی بوده است. از سوی دیگر، چون بصره به سرعت صحنهٔ کشاکشهای سیاسی شد و عموماً نسبت به مرکز خلافت نوعی خویشتن‌داری یا عصیان ابراز می‌داشت (پلا، 202)، ناچار بسیاری از اشعار این دوره، بازتاب حوادث تاریخی است و رنگ سیاست بر آنها آشکار است.

کهن‌ترین و عمده‌ترین حادثهٔ تاریخی، جنگ جمل بود که ناچار بسیاری شعر مدح و هجا دربارهٔ آن سروده شد و پس از ماجرای صفین و پدید آمدن خوارج، بر شمار این اشعار افزوده شد. راست است که امام علی(ع) بصریان را در دو خطبه نکوهش کرد (*نهج‌البلاغة*، ۶۳-۶۴، ۶۵) و شیعیان در میان ایشان اندک بودند، اما باز امام را یاوری چون ابوالاسود در بصره بود. آنچه از شعر ابوالاسود باقی مانده، مجموعه‌ای ناهمگن و گاه کم اعتبار است و بی‌تردید شعر جعلی بسیاری در آن جای گرفته است، با این همه، شاید بتوان برخی اشعار او را که به حوادث آن روزگار اشاره دارد (که متأسفانه اندک است)، اصیل و از نوع شعر سیاسی سدهٔ ۱ق به‌شمار آورد (نک: هد، ابوالاسود دؤلی).

در مقابل ابوالاسود، دشمنان خارجی مذهب قرار دارند که پاره‌ای شعر دینی - سیاسی تند و پرخشونت به جای گذاشتند (نک: عباس، سراسر کتاب). شاید از همه گستاخ‌تر عمران‌بن حطان بود که در خطابه نیز توانایی بسیار داشت. هموست که جسورانه، قاتل امام علی(ع) را مدح گفته است (نک: همو، ۱۴۰-۱۷۳؛ نیز نک: EI², ذیل عمران بن حطان[1]).

پس از این دوره، چهره‌های شاخص‌تری در بصره پدیدار گشت و شاید جالب‌ترین آنها، ابن مفرغ (د ۶۹ق/۶۸۸م) باشد که به فارسی‌دانی او اشاره شد. وی دیر زمانی در زندان عبیدالله زیست، به سیستان و کرمان و حتیٰ موصل سفر کرد و همین که مردم بصره، عبیدالله را از شهر راندند (۶۴ق)، وی دوباره به هجای آل زیاد پرداخت.

شعر ابن مفرغ که از نظر تاریخی بسیار جلب توجه می‌کند، از نظر هنر شاعرانه، چیزی در بر ندارد؛ نه در نسیب و تغزل تازه‌ای آورده است و نه حتیٰ در مضامین مدح و هجا. احتمال می‌رود که اقبال عراقیان به شعر او، بیشتر زاییدهٔ خشمی باشد که از آل زیاد در دل داشتند. زبان شعر او — به رغم فارسی‌دانی — کاملاً عربی است و واژگانی که چند سال بعد در ادب عربی پدیدار شد، هنوز به شعر او نفوذ نکرده است. همین رنگ عربیت است که موجب شد تا گروهی از دانشمندان سده‌های بعد، به شعر او استشهاد کنند (نک: هد، ابن مفرغ).

شاعران بدوی که گاه در بصره می‌زیستند، همچون مُرّةبن مَحکان (نک: ابوالفرج، ۲۲/۳۲۱-۳۲۲؛ ابن قتیبه، *الشعر...*، ۴۳۱-۴۳۲)،

1. ʿImrān B. Ḥiṭṭān

عُدیل‌بن فرخ عجلی (نک: GAS,II/381) و از همه مهم‌تر، هِلال‌بن اسعر با همهٔ ویژگیهای جاهلی (ابوالفرج، ۵۲/۳ بب)، در حال و هوای جاهلیان شعر می‌سرودند؛ در مدح و هجا، به امیران و سرکردگان به چشم رؤسای قبایل می‌نگریستند و از وصف بخشندگیهای اغراق‌آمیز یا خشمهایی که به قتل دیگران می‌انجامید، ابایی نداشتند. اما ابوحُزابهٔ تمیمی نمونهٔ متفاوتی است. وی کوشش داشت که با زندگی شهرنشینی جدید همساز گردد (پلا، 152).

این شاعران ــ و حتیٰ شاعران بدوی ــ هنوز خاطرات دلنشین صحرا را در سر می‌پروراندند و گاه با اندوه از زندگی چادرنشینی خود صحبت می‌کردند. یکی از بدویان بصره، از آسایش و سیری در بصره دلتنگ بود و آرزوی گرسنگی صحرا را داشت (ابن قتیبه، عیون...، ۲۲۲/۳)، ابن شدقم می‌خواهد بر فراز بام شود تا شاید نجد را بتواند دید (یاقوت، ۲۹۴/۳، ۳۹۶/۳). نالینو این اشتیاق را بر سراسر شهرها تعمیم می‌دهد و یاد صحرا را موضوعی دیرپا و فراگیر می‌شمارد (ص 115-113؛ قس: پلا، 153).

غزل بصری طی سدهٔ ۱ق، جلوه‌ای ندارد. شعر بادگانی نیز چیزی جز تقلید بادگانیهای جاهلی نیست. با این همه، حارثة بن بدر غُدانی که ستایش‌گوی زیاد و پسرش عبیدالله بود، به شعر باده شهرت دارد (نک: ابوالفرج، ۲۱/۲۰ـ۴۴) و بادگانیهای او که گویا بر تجربهٔ شخصی استوار بوده است، گاه از نوآوری تهی نیست (پلا، 154).

در بخش دوم دوران اموی، ۳ شاعر پدید می‌آیند که در صف بزرگ‌ترین شاعران عرب قرار می‌گیرند: جریر، فرزدق و اخطل. دو شاعر نخست، مدتها در بصره زیسته‌اند و اخطل به آنجا سفر کرده است. در بصره و در خدمت حجاج‌بن یوسف بود که جریر (د ۱۱۱ق/۷۲۹م) نیک درخشید و حجاج وی را به دربار خلیفه گسیل داشت. فرزدق (د ۱۱۰ق) به‌عکس در اواخر عمر به بصره رفت و همان‌جا درگذشت. بصره از آن جهت برای این شاعران جاذبه داشت که در زمان حکومت زیاد، درباری نیم مستقل یافته بود و امیران به امید ستایش شاعران یا اغراض سیاسی، آنان را به خود جلب می‌کردند. مثلاً حجاج شعر و اخلاق جریر را می‌پسندید و او را به رقابت با فرزدق تشویق می‌کرد. بلال‌بن ابی برده در اواخر عصر اموی، گروهی شاعر، چون حمزة‌بن بیض را نزد خود خواند، راعی را به مدح خویش واداشت و به روایات خلف احمر گوش فرا داد.

در بصره علاوه بر بارگاه حاکمان، بازار شگفت و بسیار مشهور مِربَد وجود داشت که گویی برای تداوم بخشیدن به بازار عُکاظ در عصر جاهلی پدید آمده بود. مربد در کنار فعالیتهای بازرگانی، بزرگ‌ترین مرکز ادبی بصره شد و به صورت مکتبی درآمد که همگان آزادانه در آن چیز می‌آموختند. هر شاعر و خطیب بزرگی را در آن مجلسی بود. از جمله جریر، فرزدق و راعی هر روز در مجلس خود می‌نشستند و مردم گرد ایشان حلقه می‌زدند و آن‌گاه مشاجرات لفظی شاعرانه آغاز می‌شد (پلا، 246-245). حتیٰ اندکی بعد، ابونواس هر بامداد، با ابزار نگارش خود به مربد می‌رفت تا از بدویان شعری و لغتی نقل کند و یا از دانشمندان چیزی بیاموزد.

روایات دربارهٔ حوادث شاعرانهٔ مربد فراوان است. طی یکی از این حوادث می‌بینیم که در حضور اخطل، عجاج و کعب‌بن جُعَیل، اوس‌بن مَغْراء با نابغهٔ جعدی به هجاگویی می‌پردازد. شاعران دیگر نیز به مشاجره دامن می‌زنند تا سرانجام، اوس پیروز می‌شود (ابوالفرج، ۱۲/۵ـ۱۴). مربد در قیام زنج (۲۵۷ق/۸۷۱م) آسیب فراوان دید و به آتش کشیده شد، اما از میان نرفت. در سدهٔ ۴ق، خبزارزی (د ۳۲۷ق/ ۹۳۹م) در مربد دکانی داشت و همان‌جا پذیرای دیگر شاعران می‌شد (دربارهٔ مربد، نک: EI², I/1086).

در همین بازار بود که بزرگ‌ترین جنگ شاعرانه در تاریخ ادبیات عرب آغاز شد و حدود ۴۵ سال دوام یافت. جریر و فرزدق هریک به هجو عشیرهٔ آن دیگری دست زد (هر دو تمیمی بودند) و سپس اخطل و چند تن شاعر دیگر به درون این مشاجرات کشانده شدند، و آن‌گاه انبوهی شعر هجا و نیز مدح، در قالب قصاید بزرگ و گاه بسیار مشهور در مربد و مجالس و دربارها و نیز میان عموم مردم انتشار یافت (شرح محمدبن حبیب بر این اشعار را که *نقائض* نام دارد، بوان[1] در ۳ مجلد بزرگ چاپ کرده است). بی‌گمان، رقابتهای سیاسی و نیز کشاکشهای قبیله‌ای و تعصبات نژادی که در زمان اموی همچنان پابرجا بود، در چارچوب سنتی دیرپا، انگیزهٔ اصلی این دشمنی بود. نیز تردید نیست که مردم، از شام گرفته تا بصره از این ماجراهای کم‌خطر، اما شورانگیز لذت می‌بردند و پیوسته در انتظار حوادث تازه‌تر و هجاهای گزنده‌تر می‌نشستند؛ اما برخلاف ضیف (*العصر الاسلامی*، ۲۴۱ـ۲۵۷) نمی‌توان «سرگرمی مردم» را از انگیزه‌های اصلی آن به‌شمار آورد.

این پدیده سراسر در قالب شعر کهن است. مضامین هجا که معنای غالب است، تقریباً هیچ‌گاه از فضاهای جاهلی خارج نمی‌شود؛ حتیٰ شاعران از شکستن ساخت کلی قصیده هم خودداری کرده‌اند. مثلاً یکی از بزرگ‌ترین قصاید جریر (ص ۱۵۴ـ۱۶۰: ۱۱۳ بیت) که شامل هجای گستردهٔ فرزدق و خاندان اوست، با یکی از زیباترین آثار جریر آغاز می‌شود که طی آن، شاعر با صداقتی دل‌انگیز و اندوهی ژرف بر مرگ همسر خویش ام‌حزره می‌گرید. پیداست که در بسیاری از قصاید دیگر، «نسیب» به جای این رثا نشسته است.

مربد رجز سرایان عرب را نیز به خود جلب می‌کرد. رجز که احتمالاً کهن‌ترین قالب شعر عربی است، در همین دوره، سخت شکوفا شد. کُشاجِم انبوهی شعر شکار در قالب آن سرود. اما عَجّاج بصری (د ۹۷ق/۷۱۶م) جز در آن قالب، شعر نسرود، چندان که از رجز مکتب شعری مستقلی ساخت. شعر او، همهٔ مضامین شعر عرب، از نسیب و وصف بیابان و ناقه و معشوق گرفته، تا مدح، هجا و موعظه را در بر می‌گیرد. اما ویژگی رجز آن است که غریب‌ترین و وحشی‌ترین

1. Bevan

واژگان عرب را به کار می‌بندد. از اینجاست که رجز، پیش از آنکه به کار تذوق و بهره‌برداریهای عاطفی درآید، دست افزار لغت‌شناسان گردید. عجاج حتیٰ از واژگان عامهٔ مردم و نیز وام‌واژه‌های فارسی هم روگردان نبود. کتابهای «معرّبات» به ۳ بیت از او استشهاد کرده‌اند: «کما رأیت البردجاً» (معرب برده، نک: جوالیقی، ۱۰)؛ «کالحبشی تسبّجا» (از سبیج، اصل آن کلمهٔ فارسی «شبی» است، همو، ۱۸۲-۱۸۳)؛ «... تُخرجُ السمَّرجاً» (اصل آن فارسیِ سه مره است و آن روز خراج‌گیری است، همو، ۱۸۴). معلوم نیست که اشتقاق سازیهای جوالیقی و منابع او درست باشد، اما در اینکه این واژه‌ها در عربی نوظهور بوده، و در شعر عجاج آمده‌اند، تردید نیست.

کار عجاج را فرزندش رُؤبه (د ۱۴۵ق/۷۶۲م) دنبال گرفت. ارجوزه‌های متعدد در مدح خلفای اموی سرود و والیان ایشان، از جمله بلال‌بن ابی برده، والمی و ابان‌بن ولید، مأمور خراج در بصره را مدح گفت. چون دولت به دست عباسیان افتاد، از بیم جان ارجوزه‌ای ۴۰۰ بیتی در مدح سفاح سرود، سپس منصور را مدح گفت. در همهٔ این احوال او هیچ‌گاه از بصره خارج نشد (دربارهٔ عجاج و رؤبه، نک: ضیف، همان، ۳۹-۴۰۴؛ GAS,II/366-369).

آخرین رجزسرای این دوره، ابوحیهٔ نمیری است که در میانهٔ سدهٔ ۲ق درگذشته است. وی از آن جهت جلب توجه می‌کند که مردی نیمه دیوانه، دروغگو، ترسو، نکته‌پرداز و شوخ‌طبع بود. اما بجز رجز اشعار دل‌نشینی نیز سروده است، و از این جهت، به رجزسرای دیگر بصری، ابونخیله شبیه است (همان، II/464-465).

رجز با کاربردی که در عصر اموی داشت، چندان دوام نیاورد و از عصر عباسی، بیشتر برای نخجیرگانیها (مثلاً در شعر ابونواس) و یا اشعار آموزشی ـ تاریخی ـ داستانی (مثلاً در شعر ابان لاحقی) به کار رفت.

پیدا ست که روند شعر و ادب با تغییر حکومت اموی (دولت عربی) به حکومت عباسی (دولت ایرانی) ناگهان دگرگون نشد. تحولاتی که اینک به آنها اشاره می‌شود، دست کم طی ۲۰۰ سال جریان داشته است. با این همه، به قول بلا (ص 161) امری که با سرعتی نسبی در بصره رخ نمود، آن بود که شاعران عرب اندک اندک جای به موالی می‌سپاردند. ایشان به پیشینهٔ فرهنگی خود، دیگر آن انگیزه‌های خاص اعراب را نداشتند و دیگر هیچ‌کدام به صحرا و زندگی چادرنشینی اشتیاقی نشان نمی‌دادند.

راست است که برخی از ایشان، مضامین کلیشه‌ای شعر عرب را در قالب قصایدی بزرگ و گاه بسیار موفق به نظم درآورده‌اند، اما این کوششها، بیشتر برای خوشامد بزرگان عرب، یا زورآزمایی با شاعران مشهور گذشته، و به خصوص برای ابراز قدرت، هم در واژگان و هم در معانی سنتی عرب بوده است، نه از سرنیاز عاطفی. هرچه بود، این جریانهای درونی ـ اجتماعی، آن شعری را که مُحدَث و سپس مولَّد (= نوخاسته) خوانده شد، پدید آورد. این گرایش تازهٔ ادبی، سراسر عراق و حتیٰ خارج عراق را در بر گرفته بود، اما جالب آنکه بزرگ‌ترین نمایندگان آن، اهل بصره بوده‌اند. جاحظ آنجا که بهترین شعرای نوخاسته را بر می‌شمارد، از این ۸ تن نام می‌برد: بشار، سیدحِمیَری، ابوالعتاهیه، ابن ابی عیینه، یحیی‌بن نوفل، سَلم خاسر، خلف‌بن خلیفه و ابان لاحقی (۵۰/۱). بی‌تردید نام ابونواس را هم بر این گروه باید افزود. گفتنی است که از این ۸ تن، تنها ابوالعتاهیه بصری نیست.

همهٔ محققان، بشار (د ۱۶۸ق/۷۸۴م) را سرسلسلهٔ نوخاستگان دانسته‌اند. در نظر گذشتگان نیز گویی این امر، مسلم بوده است. اصمعی هنگام مقایسه میان بشار و مروان می‌گوید: مروان به راه دیگران رفت و از حد شیوه‌های گذشتگان در نگذشت، اما بشار راهی را برگزید که دیگران نمی‌شناختند، از این‌رو، یگانه شد (نک: ابوالفرج، ۱۴۷/۳). این‌گونه نظر، البته زاییدهٔ قدرت و شهرت بشار است، زیرا هیچ‌گاه نمی‌توان او یا کس دیگری را پایه‌گذار گرایشهای نو معرفی کرد. شاعران معاصر بشار، همه زاییدهٔ محیط خود بودند و همه در این حرکت شاعرانه شرکت داشتند. مثلاً در یک مورد بشار دو بیت تقریباً عامیانه دربارهٔ کنیزک خود، رباب، مرغ، خروس، روغن و سرکهٔ او می‌سراید. این قطعه در شمار نخستین آثاری است که رنگ مردمی و واقع‌گرایانه دارد و ــ نه در قالب و نه در مضمون ــ با شعر کلاسیک عرب قابل مقایسه‌نیست. در همین‌دوره، دوست تنگدست و بی‌نوای او ابوالشمقمق (هم) وی را به اشعاری هجو کرده است که حتیٰ قافیهٔ عامیانه‌ای دارد و چندان مردمی است که بشار می‌ترسد به گوش کودکان بصره برسد و سراسر شهر را فرا گیرد (همو، ۱۹۴/۳-۱۹۵).

بشار مانند چند شاعر بزرگ دیگر، به خصوص از آن‌رو اهمیت دارد که هم در شعر و لغت بدویان زبردست بود (ارجوزهٔ معروف «یا طَلَلَ الحیّ...») تنها به قصد خودنمایی و زورآزمایی سروده شده است، نک: همو، ۱۷۵/۳-۱۷۶) و هم در شعر «نوخاسته». همین آمیختگی خود نشان از تحول آشکار شعر دارد. اما دربارهٔ نوگرایی، بهتر است پژوهش خود را در حد موضوع منحصر سازیم، زیرا شاعران نوگرا هرگز نتوانستند در قالبهای فنی شعر تغییر حاصل کنند. راست است که وزنهای طرب‌انگیز و کوتاه فراوان شد، اما این وزنها هم هیچ‌گاه پا از چارچوب عروض عربی فراتر ننهاد.

نکتهٔ مهم دیگر دربارهٔ بشار آن است که وی را ــ با اغراق فراوان ــ نمایندهٔ بارز دینهای ایرانی پنداشته‌اند (به خصوص، نک: ضیف، *العصر العباسی الاول*، ۲۰۱-۲۲۰) که آتش را بر خاک رجحان می‌دهد (جاحظ، ۱۶/۱؛ ابوالفرج، ۱۴۵/۳)، شیطان را که از آتش سرشته شده است، بر آدم خاکی برتر می‌دارد (ابوالعلاء معری، ۲۲۱؛ ضیف، همان، ۲۰۳)، بر مرگ دوستان زندیقش می‌گرید (ابوالفرج، ۱۴۷/۳)، سخت به بدویان گوسفندچران می‌تازد (همو، ۱۶۶/۳-۱۶۷) و به نژاد ایرانی خود می‌نازد (نک: ۳۷۷/۱-۳۸۰، ۲۲۹/۳-۲۳۲؛ ضیف، همان، ۲۱۵). اما به گفتهٔ صدیقی هیچ‌یک از این نکات با اصول مانوی، مزدکی و زردشتی تناسب ندارد. به خصوص که برخی او را پیرو فرقهٔ کاملیه می‌دانند که

صحابه را به سبب عدم بیعت با امام علی(ع)، و خود امام(ع) را به سبب پرهیز از جنگ با ایشان تکفیر می‌کردند (ص ۱ ب؛ پلا، 178). هیچ‌یک از این روایات را نباید جدی گرفت. بشار آزاداندیش سست‌ایمانی بود که مانند بسیاری از معاصرانش، از محیط ناهمگن و پر شر و شور بصره سر بر کشیده بود، و از هیچ پرده‌دری و فسادی روگردان نبود. در امیران و خلیفگان به چشم منابع ثروت می‌نگریست، بزرگان دین و سیاست را به ریشخند می‌گرفت و پیوسته سر آن داشت که ابزار کوبندهٔ مدح و هجا و غزل بی‌شرمانه را هرجا که دوست دارد، به کار بندد. بی‌بند و باری او در امر تبار (و ناگزیر در دین) ابوالفرج را هم سرگردان کرده است (نک: ۳/۱۳۹).

پرده‌دری در عشق ـــ که از زمان او خود مکتبی شده بود ـــ کار را گاه بر وی دشوار می‌ساخت. مهدی عباسی او را از سرودن «تشبیب» منع کرد (همو، ۳/۱۸۲-۱۸۴)، مالک‌بن دینار به در خانه او رفت و از او خواست که دست از تغزل به زنان بردارد (همو، ۳/۱۷۰-۱۷۱)، واعظان شهر از دست او به فغان افتادند (ضیف، همان، ۲۱۸-۲۱۹) و واصل‌بن عطا از فراز منبر خواست که کسی به کشتن او اقدام کند (ابوالفرج، ۳/۱۴۶).

بشار را ـــ به‌رغم سفرهای دور و دراز ـــ می‌توان بصری خواند، اما ابونواس (د ۱۹۸ق/۸۱۴م) را نمی‌توان چنین دانست. وی از کودکی، میان اهواز، بصره و کوفه در رفت و آمد بود. با این‌همه، می‌توان گفت که بیشتر دانش خود را در بصره آموخت، دیرزمانی در آن شهر زیست و احتمالاً ۳۰ ساله بود که به بغداد رفت. بنابراین، زهدیات دل‌نشین او را اگر زاییدهٔ دوران پیری بدانیم، دیگر «بصری» نخواهد بود. اما تردید نیست که فارسی‌دانی، بخش عظیمی از شعر باده و عشق، برخی عادات ناپسند چون غلام بارگی و شیوه‌هایی از شعرسرایی را از بصره کسب کرده است.

ابونواس با وجود تبحری شگفت در شعر کهن عربی، از بشار نوگراتر است. او را نیز «بزرگ‌ترین شعوبی» خوانده‌اند و بر آن شیفتگی که نسبت به فرهنگ و زبان فارسی نشان داده است، سخت خرده گرفته‌اند، اما به گمان، او نیز نه مانوی بود، نه زردشتی و نه حتیٰ شعوبی، بلکه زبان گویای جامعه‌ای در حال تحول بود که از سنتهای کهنهٔ بیابانی دل‌آزرده شده، و به پدیده‌های تازهٔ ایرانی که جهان عرب را ـــ دست کم در بخش شرقی آن ـــ فرا گرفته بود، عشق می‌ورزید. ابونواس در همهٔ زمینه‌ها شعر سروده، و در صف اول شاعران عرب نشسته است، اما شعر غزل و بادگانی است که از او مردی افسانه‌ای ساخت و پایش را به داستانهای هزار و یک شب کشانید.

واقع‌گرایی او در این دو موضوع، شاید در سراسر ادب عربی بی‌مانند باشد. هیچ شاعری به اندازهٔ او سنتهای شعری عرب ـــ به خصوص گریه بر ویرانه‌های یار سفر کرده ـــ را به ریشخند نگرفته است. همین عصیان، خود نماد عصیانهای بسیار دیگری است که در شعر وی متجلی است. او آشکارا می‌گوید که دیگر به آن برکه‌های بویناک، آن چاهها و مشکهای فرسودهٔ آب و آن گوشت سوسمار و خار مغیلان علاقه‌ای ندارد. وی که «بی‌رنگی دینش» ضرب‌المثل شده، زندگی در میخانه‌ها را در کنار معشوق یا یاران باوفای «ایرانی» خود بیشتر می‌پسندد، آنجا را دوست دارد که شادروانهای خسرو برپاست و در آن بوی گلنار و گل سرخ و سوسن به مشام می‌رسد.

بادگانی موضوع تازه‌ای نیست، اما در شعر ابونواس مضامینی بس خیال‌انگیز می‌یابد، ساقی او بیشتر دهقانه، دختران مسیحی، زنانی از بهدینان، و خاصه دختری «میگون» نام است. بادهٔ او از زمان و مکان خارج می‌شود و در فضاهایی شگفت، از کشتی نوح گرفته، تا ژرفنای میکده‌های بصره و بغداد سیر می‌کند. غزل او، خواه برای زنان یا پسران، هیچ‌گاه بلند و ملال‌انگیز نیست و بیشتر به «مناسبات عاشقانه» منحصر است. همین‌جاست که ابونواس به شاعری مادی و واقع‌گرا بدل می‌شود. دلباختگی او ممکن است در مجلس عروسی آغاز شود، یا در مجلس سوگواری.

معشوقان او بیشتر از طبقات پایین اجتماع برخاسته‌اند: خدمتکار، ساقی، سپاهی... اما همین معشوق، بی‌درنگ موجودی اثیری می‌گردد که دیگر در وصف نمی‌گنجد. آن تجربه‌های شخصی و وصفهای ملموس واقع‌گرایانه چون به خیال‌پردازیهای شاعرانه در می‌آمیزد، شعر وی را سخت جذاب می‌سازد (دربارهٔ این مضامین، نک: هـ د، ابونواس).

از زمان سقوط امویان یا پایان سدهٔ ۳ق، شاعران بسیاری زیر سایهٔ سنگین نامهای بشار و ابونواس زیسته‌اند که گاه آغازگر شیوهٔ تازه‌ای بوده‌اند.

ابان لاحقی (د ۲۰۰ق/۸۱۶م) تا زمانی که در بصره می‌زیست، در هرزه‌درایی هم‌طراز ابونواس بود و او نیز با مُعَذَّل رقابت می‌کرد. معذل این شاعر ایرانی‌زاده را کافر، یا پیرو دین مانی می‌شمرد و از نماز خواندن او اظهار شگفتی می‌کرد. ابونواس شنیده بود که او می‌گفت «سبحان مانی». از سوی دیگر، ابوزید انصاری به نماز خواندن او در طول شب گواهی داده است.

از زندگی او در بصره چیزی جز هرزگی و پرده‌دری دانسته نیست؛ حتیٰ همسایگان نیز از دست او به عذاب بودند. اما در بغداد و در خدمت برمکیان، وی در جامهٔ مردی فرهیخته جلوه می‌کند که فرزندان برمکیان را آموزش می‌دهد، *کلیله و دمنه* را به شعر می‌گرداند و بدین‌سان، شعر «تعلیمی» را در ادبیات عرب پی می‌ریزد (دربارهٔ او، نک: هـ د، ابان‌بن عبدالحمید).

هجاگویان بصره متعددند. زبان عبدالصمد (د ۲۴۰ق/۸۵۴م)، پسر معذل از زبان ابان نیز زهرآگین‌تر بود. نه تنها همسایگان، که برادر و پسر برادر نیز از گزند هجای او در امان نبودند. اما ابن مناذر (د ۱۹۸ق/ ۸۱۴م) شاید از همه، حتیٰ بشار و ابونواس هم جالب توجه‌تر باشد. زندگی او، احوال شهر بصره را از جنبه‌های گوناگون باز می‌شکافد. آن دوگانگی فراگیر که موجب سرگردانی پژوهشگران می‌شود، در وجود او

سخت متجلی است. وی دانشمندی لغت‌شناس، فقه‌دان و پارسا بود که چندی امامت یکی از مساجد بصره را برعهده داشت و آنجا حلقهٔ درس و بحث تشکیل می‌داد، اما در کار هرزه‌گویی نیز تا حد دیوانگی پیش رفت: در مسجد بصره کژدم می‌افکند، در آب وضوگیران مرکب سیاه می‌ریخت، نمازگزاران را هجا می‌گفت؛ تا سرانجام، از شهر خود به مکه گریخت و همان‌جا درگذشت. هموست که زبان عربی بصره را از زبان حجاز هم پاک‌تر می‌پنداشت (نک: هد، ابن مناذر).

ایرانی‌زادهٔ دیگری به نام رَقاشی، هرزه‌گوی گستاخ (د ح ۲۰۷ق/ ۸۲۲م) نیز با ابونواس دست و پنجه نرم می‌کرد (نک: GAS, II/516)، اما زود به بغداد رفت. در عوض محمد ریاشی (د اوایل سدهٔ ۳ق) پا از بصره بیرون ننهاد. شعرش شیرین، و به زندگی مردم نزدیک است (وصف کبوترفروش، سبزیهای باغچه و...) و بیشتر شعر «مناسبت» است (پلا، 156؛ GAS, II/506-507).

در بصره شعر مدح، از آنجا که منبع درآمدی نداشت، اندک است (پلا، 165). با این‌همه، شاعری مشهور (او نیز از موالی و متهم به زندقه) به نام سلم خاسر (د ۱۸۶ق)، مدح‌پردازی ماهر و به خصوص رثاگویی زبردست بود. وی مراثی خود را پیشاپیش می‌سرود تا هنگام مرگ ممدوح غافل‌گیر نشود (پلا، همانجا؛ -GAS, II/511 512; EI², VIII/997).

از تغزل بصریان، جز آنچه ابونواس و بشار باقی گذاشته‌اند، اثر عمده‌ای در دست نیست. راست است که عباس‌بن احنف را سزگین در شمار بصریان آورده (نک: GAS, II/513-514)، اما او فرزند بغداد است. در عوض، ابوعیینه در بصره به نام «دنیا» تغزل کرده، و موضوع جالب توجه در شعر او، همانا وصف برخی از گوشه‌های بصره است (مثلاً ابوالفرج، ۸۹/۲۰، ۹۰، ۹۱، ۱۰۳؛ نک: پلا، 172).

شعر دینی در بصره کم نبود، اما پس از خوارج، شهر دیگر مرکزیتی نداشت. از شاعران معتزلی، یکی صفوان بود که از واصل‌بن عطا دفاع می‌کرد و به اظهار نظر بشار دربارهٔ برتری آتش پاسخ می‌داد (همو، 175؛ ضیف، *العصرالعباسی‌الاول*، ۴۱۵-۴۱۶). نظام (د ح ۲۲۱ق/ ۸۳۶م) نیز اشعار دل‌نشینی، با حال و هوای اندیشهٔ اعتزال دارد (همان، ۴۳۰-۴۳۴). در عوض، شیعیان کیسانی در بصره سخن‌گوی بزرگی داشتند: سیدحمیری (د ۱۷۳ق/۷۸۹م) بی‌پرده و شجاعانه امام علی (ع) و فرزندان بزرگوارش را ستود و بی‌باکانه خلفای نخستین را دشنام داد. مدایح فراوان او دربارهٔ نخستین خلفای عباسی، اندکی غریب می‌نماید؛ آیا هنوز امید داشت که عباسیان، حق شیعیان را مراعات کنند؟ یا از باب تقیه بود که آن مدایح شگفت را می‌سرود؟ (نک: همان، ۳۰۹-۳۱۴).

از شاعران متکلم و اندیشمند، صالح‌بن عبدالقدوس (د ۱۶۷ق)، بصری ایرانی نژادی بود که زود به زندقه متهم شد، اما در جوانی از بصره بیرون شد و بعدها در بغداد به قتل رسید (GAS, II/461-462؛ ضیف، همان، ۳۹۳-۳۹۹؛ EI², VIII/984).

بدیهی است که مضامین شعر در سدهٔ ۳ق، با آن روحیهٔ مردم‌گرا، به هرسو سر می‌زد. شعر شخصی، بیان احوال مادی یا معنوی خصوصی در جامعه‌ای که اینک متمدن و «شهرنشین» شده، کثرت می‌یابد. روابط اجتماعی، شعر «اخوانیات» را رواج می‌بخشد، و هجا به سمت مسخرگی و بعدها «سُخف» می‌گراید و توده‌ای بسیار جالب توجه، از پدیده‌های اجتماعی یا خلقیات و معنویات مردم را در بر می‌گیرد. سدهٔ ۴ق را که عمدتاً ثعالبی (نک: ۳۹۳/۲-۴۳۲) پوشش می‌دهد، دورانی پرهیاهو، اما در شعر، کم‌نبوغ باید تلقی کرد.

شعر این دوره باز هم بیشتر به سوی روانی پیش می‌رود، اما تخیلات ظریف و گاه اغراق‌آمیز فزونی می‌یابد، مکاتبات شاعرانه، وصف طبقات مختلف مردم، خاصه طبقات پایین اجتماع، شعر را منبع پژوهشهای جامعه‌شناختی می‌گرداند؛ اما تمایل به هرزه‌گویی و عیاشی بیشتر می‌شود. شاعران هرزه‌گو گاه دانشمندان لغت‌شناسند و گاه قاضی شهر.

شرح احوال چند تن، زندگی ادبی بصره را به روشنی آشکار می‌سازد: قاضی تنوخی نیک مردی دانشمند است که قضای بصره و اهواز را دیرزمانی عهده‌دار بود؛ اما همو، غلامکی «نسیم» نام داشت که غزلهای شیرینی برایش سرود. و هفته‌ای دو شب، با گروهی قاضی، همه سفیدموی، گرد می‌آمدند و به باده‌نوشی، عربده‌جویی، پای‌کوبی و... می‌پرداختند، سپس بامدادان، در لباسهای آراسته، با ابهت و حشمت قاضیان بر سر کار خود می‌رفتند (همو، ۳۹۳/۲-۴۰۴). شعری که از این قاضی بر جای مانده است، در ساخت درونی و بیرونی هیچ تازه‌ای ندارد و مضامین آن شامل غزل، وصف طبیعت و باغ، شب و ستاره، مکاتبات شاعرانه با بزرگان و بادگانی است. او به شهر خود عشق ورزیده، و در قصیده‌ای بصره، رودها و طبیعت زیبای آن را وصف کرده است (همو، ۳۹۸/۲-۳۹۹).

از ابن لَنکَک (د ح ۳۶۰ق/۹۷۱م) شماری شعر و روایت بسیار سودمند باقی مانده است. وی با دیگر شاعران همعصر خود، روابط نزدیکی داشت، از جمله با خبزارزی. این شاعر مشهور که حتیٰ خواندن و نوشتن هم نمی‌دانست، در مربد دکانی داشت که شاعران و جوانان در آن گرد می‌آمدند. ابن لنکک که اهل فضل و دانش بود، باخبزارزی دوستی داشت و حتیٰ گویند اشعار نیمه عامیانهٔ او را گردآوری کرده است. از اینکه دود تنور وی جامه‌های زیبایش را بیالاید، نیز بیم نداشت. هنر این شاعر، هجای زمان و مردم زمان بود. زمان را، از آنجا که با اهل ادب سر ناسازگاری دارد، با زشت‌ترین الفاظ هجو می‌گوید و مردم، به خصوص ثروتمندان را بوزینگانی می‌بیند که بر زین نشسته‌اند (همو، ۴۰۹/۲)؛ فریب ریشهای سفید و ظاهر آراسته را نباید خورد، نه دهم این مردم، گاوانند (همو، ۴۱۰/۲)، و در دو قطعه، بر بصره و مردم آن می‌تازد (همو، ۴۱۹/۲-۴۲۰). وی با شاعران دیگر، به خصوص ابوالهیذام (همو، ۴۱۴/۲-۴۱۶) و ابوریاش (همو، ۴۱۲/۲-۴۱۴)، هجاهای زهرآگین رد و بدل می‌کرد. علاوه بر این، وی متنبی را هم هجا گفته است. متنبی در بغداد بود که ابن لنکک از بصره به سرودنِ هجا

آغاز کرد (همو، ۴۱۴/۲). آنچه موجب شهرت این شاعر شده، همین اشعار فحش‌آلود شکوه‌آمیز، اما سخت روان و دل‌نشین است که توجه عموم مردم را به خود جلب می‌کرد (دربارهٔ او، نک: هد، ابن لنکک).

مُفَجَّع بصری، شباهت بسیار به ابن لنکک دارد. او دوست و شاگرد ابن درید بود و در بصره مانند او به «تألیف و املا» می‌پرداخت؛ اما در حقش می‌گفتند «این خود نادره‌ای است که مفجع بر دیگران نوادر املا کند» (ثعالبی، ۴۲۴/۲ـ ۴۲۵). شعر این دانشمند شاعر نیز سراسر مسخرگی است (برای قصیدهٔ وی دربارهٔ مسجدجامع بصره، نک: همو، ۴۲۶/۲). این شعر از نظر آدام متز، نمایشگر اوج فساد در محیط بصره است؛ اما ضیف به دفاع برخاسته است و این‌گونه اشعار را زاییدهٔ شوخی و نکته‌پردازی می‌پندارد، نه نمایشگر واقعیات (نک: *العصر العباسی الثانی*، ۳۹۸ـ۳۹۹). این شاعر، از آن جهت که شیعی مذهب بود، نیز جالب توجه است و نشان می‌دهد که از سدهٔ ۴ق شیعیان نیز در بصره کثرت یافته بودند (همان، ۳۹۷).

ثعالبی تنها از ۹ شاعر بصری نام برده است که برخی در شعر، شهرتی نداشته‌اند (چون تنوخی پسر قاضی تنوخی، یا ابراهیم پسر ابن لنکک) و پیدا نیست که چرا کسانی چون حسین‌بن ضحاک (ضیف، همان، ۴۶۲، ۴۶۶) و ابوالشبل برجمی (نک: هد، برجمی) را فرو نهاده است.

اسامی شاعران شهر بصره در سده‌های بعد را می‌توان در *دمیة القصر* باخرزی و *خریدة القصر* عمادالدین کاتب دنبال کرد؛ اما آنچه در این دوران پدید آمده است، در برابر عظمت سروده‌های دو سدهٔ نخست، بهایی ندارد.

۲. نثر: بصره که در آغاز انبوهی از صحابه، تابعیان و قراء را در خود گرد آورده بود، به زودی صحنهٔ کشاکشهای سیاسی و قبیله‌ای (حلف تمیم و قیس در برابر ازد و ربیعه) شد. از سوی دیگر، هنوز کار فتوحات در مرزهای شرقی ایران ادامه داشت و بصره بسیاری از این اقدامات نظامی را رهبری می‌کرد. خطبه ــ که کارآمدترین ابزار اطلاع‌رسانی بود ــ در همهٔ زمینه‌ها به کار گرفته می‌شد؛ در سیاست بیشتر از امویان دفاع می‌کرد، در نبرد قبایل به ذکر «مثالب و مفاخر» (با اغراض سیاسی ـ مادی) می‌پرداخت، در میدان، سپاهیان را به جنگ بر می‌انگیخت، فرقه‌های مذهبی از آن برای بیان عقاید خود استفاده می‌کردند، مردان دین، واعظان و «قصه‌گویان» به وسیلهٔ آن مردم را ارشاد می‌کردند (نک: موسوعة...، ۴۱۹ـ۴۲۳).

از نخستین خطبه‌های بزرگی که در بصره ایراد شد، به استثنای خطبهٔ امام علی(ع) (یاقوت، ۶۴۶/۱؛ *نهج البلاغة*، ۶۳ـ ۶۵)، خطبهٔ معروف به «البتراء» است (در ۴۵ق/۶۶۵م) که موجب اشتهار زیادبن ابیه گردید (جاحظ، ۶۲/۲ـ ۶۵). خطبه‌های دیگر امیران و به خصوص حجاج، شیوهٔ ویژه‌ای دارند و در آنها، جمله‌های موازی هماهنگ و قافیه‌های مکرر، بر دل شنوندگان تأثیر عمیق می‌نهاد. خطبه‌های ضدحکومتی، به خصوص از آنِ خوارج چون زبیربن علی سلیطی (مبرد، ۳۳۰/۳)، بیشتر از میان رفته است؛ برعکس، خطبه‌های دینی، به سبب رواج شدید فساد و ناهنجاریهای اجتماعی (جاحظ، ۶۲/۲) و واکنش طبیعی آن، طرفداران بی‌شماری داشت. جاحظ نام بسیاری از آنان را آورده، و فضایلشان را برشمرده است؛ از آن جمله، گروهی اهل بصره بوده‌اند همچون خالدبن صفوان و شبیب‌بن شیبه که «کس بهتر از آنان نبود» (۳۱۸/۱ـ۳۱۷). از خطیبان زاهد، حسن بصری، مُوَرِّق عجلی، یزید رقاشی، مالک‌بن دینار، ایوب سجستانی؛ اما هیچ‌کس از حسن بصری پیشی نگرفت (همو، ۳۵۳/۱ـ۳۵۴).

بی‌گمان، آن گفتارهای موعظه‌آمیزی که به نام قصه (= قَصَص؛ قصه‌گو: قاصّ) رواج یافته بود، بیش از خطبه‌های رسمی در مردم مؤثر می‌افتاد. قصه‌گویان که گاه همان زاهدان معروفند، نخست کارشان بیشتر برانگیختن مردم به نبرد و جهاد بود، سپس پایشان به مسجدها باز شد و در آنجا، روایات اصیل دینی را به اسطوره‌های یهودی و مسیحی و نیز اخبار جاهلی و داستانهای مردمی در می‌آمیختند و عامهٔ شنوندگان را مسحور خود می‌کردند. این آمیختگی چندان شدید شده بود که یک‌بار امام علی(ع) آنان را از مسجد بصره بیرون راند (پلا، 109).

نخستین قصه‌گو، به قول جاحظ (۳۶۷/۱)، جعفربن حسن (از موالی) بود که در مسجد بصره حلقه‌ای تشکیل داد و به آموزش *قرآن* نیز پرداخت. دیگر قصه‌گویانی که وی نام برده است، متعددند، اما مشهورترین آنان حسن بصری، موسیٰ اسواری («من اعاجیب الدنیا»، دوزبانه)، ابوموسیٰ اشعری که از موسیٰ اسواری هم بهتر بود، ابوعلی اسواری (که گاه برای تفسیر یک آیه چندین هفته سخن می‌گفت...) (همو، ۳۶۷/۱ـ۳۶۹).

در میان این قصه‌گویان، خاندانی ایرانی نژاد تأثیری خاص داشته است: یزید رقاشی که «هم زاهد و عابد بود و هم قصه‌گویی خوش سخن» (د ۱۳۱ق)، پسر برادرش فضل، و عبدالصمد پسر فضل. مجلس این ۳ تن پیوسته از اهل فضل و حتیٰ فقیهان آکنده می‌شد. اما آنچه در کار این خاندان جلب توجه می‌کند، روایتی است که جاحظ از قول ابوعبیده نقل می‌کند. وی گوید: پدرانشان در بارگاه خسروان خطیب بودند؛ چون اسیر شدند و فرزندانشان در سرزمینهای اسلام به دنیا آمدند، آن عرق کهن بیدار شد و سپس در میان اهل این زبان، همان اعتباری را یافتند که میان اهل آن زبان داشتند... این چنین بود تا با «بیگانگان» درآمیختند و آن عرق، سستی گرفت (۳۰۸/۱).

پلا (ص 114) در توجیه این سخن آورده است که این گروه، در حد خدمت به زبان عربی متوقف نشدند، بلکه اندیشه‌های صوفیانهٔ ایرانی را در میان مستمعان بی‌شمار خود شیوع می‌دادند، و آن اندیشه‌هایی را که در ژرفای دل حسن بصری پنهان بود، به همه عرضه می‌کردند. از همه جالب‌تر آنکه ایشان با مبدأ «جبر» (اموی) مبارزه کردند تا مبدأ «اختیار» را بر جایش نهند. در هر حال، بسیاری از اندیشه‌هایی را که میراث دینی نیاکانشان بود، در قالب موعظه و قصه تبلیغ کردند و چون همه‌چیز در پس پردهٔ نیک رفتاری و پارسایی پنهان بود، حساسیت کسی

را بر نمی‌انگیخت. البته این‌گونه برداشت که صداقت ایرانیان مسلمان را خدشه‌دار می‌کند، دیگر مقبول کسی نیست (دربارهٔ خطیبان و واعظان و قصاص، نیز نک: *موسوعة*، ۴۱۹ بب، ۴۶۵ بب؛ مبارک، ۲۴۳/۱ بب).

ویژگی خطبه، همانا شفاهی بودن و به بدیهه سرودن آن است، هرچند که گویند برخی، چون واصل‌بن عطا پیشاپیش خطبه‌های خود را می‌نگاشت تا حرف «راء» را (که نمی‌توانست تلفظ کند) از آنها بزداید. درعوض، ویژگی «رسائل» مکتوب بودن آنهاست. اما این رسائل هم درواقع چیزی جز خطبه نبودند (نک: عبدالجلیل، ۹۹). باید تا اواخر دوران اموی درنگ کرد تا شیوهٔ رساله‌نویسی ــ پس از تحولی سریع ــ به گونه‌ای درآید که شایستگی نام «نثر فنی» را بیابد. این تحول کارساز، به دست دو ایرانی‌نژاد صورت پذیرفت؛ یکی عبدالحمید بود، و دیگری ابن مقفع در بصره.

به نظر بیشتر نویسندگان، عبدالحمید از نوشته‌های ساسانی در ادب، اخلاق و سیاست متأثر بود و به یاری آنها، توانست اندیشه را از قالبهای فشرده و پرسجع و قافیهٔ کلاسیک رهایی بخشد و به فضاهای بازتری بکشاند (مثلاً نک: ضیف، *العصر الاسلامی*، ۴۷۳-۴۷۹؛ فروخ، ۷۲۳/۱-۷۳۱ بب). اما انقلاب واقعی، اساساً به دست ابن‌مقفع، و عمدتاً در شهر بصره رخ داد، به خصوص که کار عبدالحمید بیشتر رسائل را در بر می‌گرفت و کار ابن مقفع دریای گستردهٔ ادب را.

ابن مقفع (د ۱۴۲ق/۷۵۹م) نمایشگر تمام عیار فرهنگ ایرانی است که آن زمان در حال گذر به زبان عربی بود. از ۱۸ اثری که به نام او برشمارده‌اند (نک: هد، ابن مقفع، بخش آثار)، ۵ اثر را ــ که کوچک‌ترین آثارند (از جمله *رسالة الصحابة*)، می‌توان تألیف تلقی کرد (و نیز فصلهایی را که احتمالاً خود به *کلیله* افزوده است) و بقیه (چون *کلیله* و *ادبها*) از پهلوی ترجمه شده‌اند. این امر، از آن‌رو اهمیت می‌یابد که مترجم ــ هرچند که بر دو زبان مبدأ و مقصد چیره باشد ــ ناگزیر به آسانی نمی‌تواند از تأثیر ساختارهای زبان مبدأ رهایی یابد، به خصوص آن‌گاه که زبان مبدأ، زبان مادری و زبان مقصد، زبان آموختنی باشد. از این گذشته، عامل دیگری در روند ترجمه‌های ابن مقفع مؤثر بوده است که نمی‌توان نادیده گرفت. هنگامی که وی کار ترجمه را آغاز کرد، هنوز نثر روانی که بتوان رسمی تلقی کرد، در عربی پدید نیامده بود. این‌گونه نثر، همان است که ابن مقفع هنگام ترجمه از پهلوی، خود ابداع کرد و پس از آن، دست‌مایهٔ همهٔ نویسندگان عرب شد.

بدین سبب است که بیشتر پژوهشگران، نثر فنی عربی را، نثری فارسی در جامه‌ای عربی می‌پندارند. با این‌همه، وی مخاطبان خود را که در جامعه‌ای مسلمان می‌زیستند، فراموش نکرد و کوشید مفاهیم ایرانی، هندی و یونانی را که در ذهنش نقش می‌بست، تا سرحد امکان، با فرهنگ و زبان تودهٔ مردم سازگار سازد. «وی زبان قهرمانان خود را رنگ اسلامی زده است و بسیاری از جوانب اندیشه و زندگی اجتماعی و مادی را که در *کلیله* آشکار است، با زمان خود منطبق کرده است» (عبدالجلیل، ۱۲۹).

در هر حال، این نثر نوپدید نقطهٔ عطفی در فرهنگ عربی بود و «قدم آن را باید خجسته شمرد، زیرا در جامه‌ای بی‌پیرایه و واژگانی معمول، توانست در کنار شعر عربی نشیند... به برکت ابن مقفع، دیگر لازم نیامد که جهان عرب دیرزمانی تأمل کند تا عوامل بیگانه زبانش را بارور سازد. او نخستین کس و شاید تنها کسی است که توانست دست‌مایه‌ای گران‌بها به فرهنگ عربی تقدیم کند» (ویت، 56).

نکتهٔ جالب توجه در نثر ابن مقفع آن است که هیچ‌گاه کلمه‌های فارسی نامتعارف در آن استفاده نشده است. حال آنکه زبان مردم بصره آکنده از واژگان معرب بود و بسیاری از آنها، در زبان شاعران آن زمان ــ که از هم‌نشینان ابن مقفع نیز بوده‌اند ــ راه یافت و اندکی بعد، سیل‌وار به شعر ابونواس نفوذ کرد.

اما تفاوت آشکار در روساخت نثر او با نثر گذشتگان، در هنجار جمله‌پردازی جلوه می‌کند: هر جمله در رساله‌ها و خطبه‌ها بیشتر از نهاد و گزاره، و هریک با شمار اندکی کلمه تشکیل می‌شود. کار موازنه‌سازی و سجع و قافیه، هیچ‌گاه به جمله، اجازهٔ گسترش و شمول بر معانی جانبی نمی‌دهد. به این سبب، اندیشه‌ها در آن زنجیروار، در عباراتی کوتاه کنار هم قرار می‌گیرند. در نثر ابن مقفع، نهاد و گزاره، گاه با متعلقات فراوان همراه چند اندیشه در یک عبارت گسترده متمرکز می‌شود (دربارهٔ نثر ابن مقفع، نک: هد، ۶۶۸/۴-۶۷۰).

ابن مقفع و حدود یک صد سال پس از او، جاحظ آن‌چنان عظیمند که در تاریخ ادبی بصره، دیگر جایی برای کسی باقی نمی‌گذارند. ای بسا نویسندگان که زیر سایهٔ سنگین این دو تن گم‌نام ماندند. اینک تنها به سهل‌بن هارون که او نیز ایرانی‌نژاد بود، اشارتی کرده، به جاحظ می‌پردازیم.

سهل (د ۲۱۵ق/۸۳۰م) ظاهراً در کودکی از دشت میشان به بصره رفت و همان‌جا علم و ادب آموخت و با آثاری که از فارسی و دیگر زبانها ترجمه شده بود، آشنا شد و خود به کار ترجمه پرداخت. او در زمینهٔ حکمت به جایی رسید که لقب «بزرگمهر اسلام» یافت. ابن ندیم او را شعوبی تند مزاج عرب ستیز معرفی می‌کند و می‌افزاید که وی را در این‌باره کتابهای بسیاری است «از آن جمله، رساله‌ای در مدح بخل» (ص ۱۷۴). اما نه از آن کتابهای بسیار خبری دردست است و نه دفاع از بخل دلیل شعوبیگری است. ابن ندیم چندین کتاب به او نسبت داده است: *ثعلة و عفراء*، *النمر والثعلب*، *الوامق والعذراء*... . از نام دو کتاب اول (و نیز نام چند اثر دیگر) چنین بر می‌آید که به شدت تحت تأثیر *کلیله و دمنه* قرار داشته، و آرزو می‌کرده است که اثری به همان اعتبار پدید آورد.

به نظر نمی‌آید که روزی بتوان زمان تألیف این آثار را معین ساخت و سهم بصره را در تدوین آنها باز نمود، زیرا سهل نیز مانند بسیاری از بصریان آن روزگار، شیفتهٔ بغداد شد و زود به آن شهر کوچید و در دربار خلفا، مقامهای ارجمند یافت و حتیٰ رئیس بیت‌الحکمه شد. با این‌همه، در اینکه مایه‌های نخستین دانش و ذوق وی در بصره شکل گرفته است،

تردید نباید کرد.

بصره بیش از هر کس به فرزند خود جاحظ (د ۲۵۵ق/۸۶۹م) که در نظر بسیاری، بزرگ‌ترین نویسندهٔ عرب است، افتخار می‌کند. بدیهی است که این گزارش مختصر، حق این نابغهٔ عرب را ادا نخواهد کرد.

وی در بصره پرورش یافت، چشمان برآمدهٔ بیمارگونه، صورت نازیبا و اندام کوتاه و ناهنجار، اگر بعدها مانع ترقی او در دیوان بود، هیچ‌گاه او را از آموزش بازنداشت. در مساجد بصره، در حلقه‌های درس و در بازار مربد دانش اندوخت و زبان عربی خود را قوام بخشید. استادان بزرگی چون اصمعی، ابوعبیده و ابوزید، اخفش (لغت)، یا ابوالهذیل علاف و بشربن معتمر و نَظّام (اعتزال) در آموزش او تأثیر بسیار داشتند.

اما آیا او توانست در بصره، با علوم جدید فلسفی که بیشتر در بغداد متمرکـز بـود، آشنا شود؟ غالبـاً ایـن امر را در بصـره نیز میسـر دانسته‌اند، به خصوص که زود به نظام پیوست و اندیشه‌های فلسفی مکتب اعتزال را آموخت. با این‌همه، پلا (ص 67) به این نظر تمایل دارد که او پس از ۴۰ سالگی، در بغداد با آن علوم آشنا شده است، زیرا در اواخر سدهٔ ۲ق، هنوز کتابخانه‌های عمومی در بصره پدید نیامده بود، و کتاب خود گران قیمت و نایاب بود و اینکه گویند: او کتابفروشیها را کرایه می‌کرده، تا شب هنگام در آنها به مطالعه پردازد، اگر افسانه نباشد، معلوم نیست در بصره بوده است یا بغداد. وی یونانی نمی دانست و در فارسی‌دانی او، گفت‌وگو بسیار است. او عبارات و حتیٰ ابیات فارسی فراوانی در *البیان*، *البخلاء* و *الحیوان* آورده، و به کلمات متعددی اشاره کرده است. شاید بتوان باور داشت که او دومین زبان مردم بصره را آموخته بود. اما آیا این دانش آن قدر بود که بتواند متون دشوار پهلوی را نیز بخواند؟ در عوض او می‌توانست از ترجمه‌های ابن مقفع (*کلیله*، *خدای‌نامه*، *آیین‌نامه*، *تاج*، *مردک = مروک*) در بصره بهره‌مند گردد.

امـا نگاشته‌هـای جاحظ بخشی بـه بغداد تعلق دارد، زیـرا در آغاز کار او هنوز تألیف کتاب در موضوعی خاص ـــ و نه به صورت جمع روایات ـــ چندان رواج نداشت و جاحظ گویی در ارائهٔ آثار خود دل‌نگران بود. شاید از همین روست که او گاه نوشته‌های خود را به دیگران نسبت می‌داد.

طه حاجری در *الجاحظ حیاته و آثاره* کوشیده است آثار وی را برحسب زمان طبقه‌بندی کند. بنابراین پژوهش، آنچه او نخست در بصره تألیف کرده است، از چند رساله و بیشتر در باب امامت (مورد تقاضای مأمون) در نمی‌گذرد؛ اینکه بپنداریم او در پایان عمر و به روزگار بیماری و کهن‌سالی، آن هم در ۴، ۵ سال، *الحیوان* و *البیان و القول فی البغال*... را نگاشته است، سخنی گزاف می‌نماید.

ادبیات عرب سراسر شیفتهٔ نثر و آثار جاحظ است؛ زیرا علاوه بر دانش گسترده، قدرت خیال و نوظهوری موضوعات، نثر او نیز خالص و واقع‌بینانه است «که از چشمه‌های زلال بیرون می‌تراود؛ طبیعی و خالی از تکلف است، از قافیه‌پردازی و ترکیبات بلاغی روگردان است، کمتر از هر نویسنده‌ای زیورهای تصنعی به کار برده، و الفاظش بر معنی دلالت تام دارد» (عبدالجلیل، ۱۳۶-۱۳۷). با این همه، کمتر اثری از اوست که از پراکنده‌گویی، خروج مکرر از موضوع و استطرادهای بی‌پایان تهی باشد. این احوال با مزاج خوانندگانش سازگار است و تنوع در گفتار، آنان را از رنج یکنواختی می‌رهاند.

در تاریـخ نثر بصره، دیگـر چهره‌ای به عظمـت جاحظ پدید نیـامد. با این‌همه، لازم است از دوکس دیگر نام برده شود: ابن درید و حریری.

در این مقاله، ابن درید (د ۳۲۱ق/۹۳۳م)، به سبب اشعار یا کتابهای لغتش مورد توجه نیست، بلکه نظر به آن ۴۰ «حدیث» (حکایت) است که او نگاشته، و به قول حُصری (۲۷۳/۱) سرآغاز مقامه‌نویسی در ادب عربی گردیده است. آنچه از این حکایتها مانده، نه مسجع است، نه آکنده از کلمات نامأنوس و مانند *مقامات* قهرمان واحدی نیز ندارد. به همین سبب، بسیاری از پژوهشگران در تأثیر او بر بدیع‌الزمان همدانی (هم) به چشم تردید می‌نگرند (مثلاً نک: فاخوری، ۷۲۳-۷۳۴). با این‌همه، باید پذیرفت که نگارش چنین داستانهایی (هرچند که به داستان در مفهوم امروزی آن شبیه نیست) از شهر بصره و از ابن درید آغاز شد (نک: هد، ابن درید)، سپس به دست بدیع‌الزمان همدانی به صورت یک «نوع ادبی» درآمد، تا در سدهٔ 5ق، دوباره در شهر بصره جلوه‌ای تازه یافت؛ حریری (د ۵۱۶ق/۱۱۲۲م) به تقلید از بدیع‌الزمان، ۵۰ مقامه نوشت و به یاری آنها نام خود را جاویدان کرد. این *مقامات* به رغم اقبال شدید (شروح و ترجمه‌های متعدد)، در درجهٔ اول، مجموعه‌ای از واژگان نامأنوس غریب، ترکیبات شگفت، سجع و قافیه، آرایه‌های لفظی و ساختهـای چیستان‌گونـه... است کـه در آن روزگـار، بیشتر بـه درد عربی‌آموزی ادیبان می‌خورده است. قهرمان داستانهای حریری، ابوزید سروجی، همان نیرنگها و ترفندهایی را که نزد گدایان بصره و بغداد رواج تمام داشت، تکرار می‌کند و چیزی ـــ جز دشواری ـــ بر *مقامات* بدیع‌الزمان نمی‌افزاید. جمله‌پردازیهای او بیشتر به بندبازی و شعبده‌سازی شبیه است که لحظاتی عقل را سرگردان می‌سازد، اما هیچ پرتو هنرمندانه‌ای از آن نمی‌تراود (دربارهٔ حریری، نک: ضیف، *الفن*...، ۲۹۲-۳۰۴؛ مقدسی، انیس، ۴۰۳-۴۱۴).

علوم ادب: در بـاب دانشهای مربـوط به ادب نیـز بصره بـی‌گمان سرآمد بود. این دانشها دامنه‌ای بس گسترده دارند و از لغت، نحو و تاریخ گرفته تا تفسیر و حدیث و علم قرائات را در بر می‌گیرد. اینک به نحو و لغت که با ادبیات پیوستگی اساسی دارد، مختصر اشارتی می‌شود:

در همهٔ کتابهای نحو و حتیٰ ادب، پی‌ریزی نحو عربی را به یکی از بزرگان صدر اسلام (به خصوص امام علی(ع)) نسبت داده‌اند که پس از آن از طریق ابوالاسود دؤلی (د ح ۶۹ق/۶۸۸م) به نسلهای بعد منتقل شد (نک: هد، ابوالاسود). پس از ابوالاسود تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق و ظهور *الکتاب* سیبویه، معمولاً به عده‌ای دانشمند نحوشناس (تا ۱۰ تن) اشاره می‌کنند. از آن جمله عَنبَسه (د ۱۰۰ق/۷۱۸م)، ابن ابی اسحاق (د ۱۱۷ق/۷۳۵م)، عیسی‌بن عمر ثقفی (د ۱۴۹ق/۷۶۶م) و ابوعمرو بن

علاء (د ۱۵۴ق/۷۷۱م) از دیگران مهم‌ترند؛ اما هیچ اثری از اینان برجای نمانده است. با این‌همه، ابوعمرو بن علاء بسیار مهم بود. او چند شاگرد پرورش داد که در تاریخ ادب عربی، سخت مؤثر افتادند: خلیل بن احمد، ابن حبیب و اصمعی. خلیل (د ۱۷۰ق/۷۸۶م) بود که سیبویه و نَضربن شُمیل را پرورش داد و سیبویه (د ۱۷۷ق/۷۹۳م) *الکتاب* را که پس از ۱۲۰۰ سال هنوز اعجاب‌انگیز است، تدوین کرد.

البته کسانی که روایات مربوط به ابوالاسود را افسانه می‌پندارند، زنجیرهٔ نحویان را با ابن ابی اسحاق و به خصوص عیسی‌بن عمر آغاز می‌کنند که ظاهراً نخستین کتابهای نحوی (*الجامع* و *المکمل*) را نگاشته بوده است (پلا، 80-79).

فهرستی که در موسوعة *البصرة* (ص ۲۵۳) از نحویان عرضه شده، بسیار پرمعنی است: از سیبویه آغاز می‌شود. دو شاگرد او، قطرب و اخفش اوسط، هر دو بصریند و از ۴ شاگرد اخفش، دو نفر بصری و دو نفر کوفیند. در این فهرست ــ که تا ابن هشام ادامه دارد ــ جالب آنکه دیگر هیچ‌کس بصری نیست.

بصره در نحو برای خود مکتب قیاس را فراهم آورده بود تا با مکتب کوفه که پیرو سماع بود، به کشاکشهایی گاه اندوهبار (چون مرگ سیبویه در میان‌سالی) دست زند (دربارهٔ این مکتب، مثلاً نک: مخزومی، ۸۰ بب؛ فلیش، I/1-8).

بصره زادگاه علم لغت‌شناسی و محل تدوین نخستین فرهنگ بزرگ عربی نیز هست. نامدارانی چون اصمعی، ابوزید انصاری، ابوحاتم سجستانی و ابوعبدالله تَمَری و از همه مهم‌تر خلیل بن احمد فراهیدی، زمینه‌های کار را تدارک می‌دیدند. انگیزه‌های گوناگون و از همه مهم‌تر حس پاسداری از زبان *قرآن*، این کسان را به گردآوری واژگان عربی از بادیه، یا بدویان بصره و اطراف آن واداشت. این اقدامات شفاهی، اندک اندک به تدوین کتابهای تک موضوعی انجامید. از اصمعی و ابوزید، چندین کتاب کوچکِ تک موضوعی چون «اندامهای انسان»، «خرمابن»، «باران» و جز آنها برجای مانده است. سرانجام، همهٔ این واژگان در کتاب *العین* که خلیل فراهم آورده بود، گرد آمد. کتاب خلیل، سازمان شگفتی دارد. نخست آنکه برحسب خاستگاه واجها در دستگاه آوایی انسان تنظیم شده است (عین دورترین حرف تلقی شده، و نام کتاب هم از همین‌جاست). دیگر آنکه وی برای یافتن کلمه، از «اشتقاق کبیر» (نک: هـ د، ۱۳/۹-۱۴) استفاده کرده است. از آنجا که کتاب در حیات خلیل تحریر نهایی نیافته بود و چون ناسخان آن را دست‌کاری کرده اند، ناچار بحثهای طولانی و ملال‌انگیزی دربارهٔ کتاب و حتیٰ انتساب آن به خلیل پدید آمد.

شیوهٔ خلیل، با همهٔ دشواری و شگفتی، به آسانی ترک نشده است، برخی از نویسندگان دو سه سدهٔ بعد نیز همچنان تحت تأثیر قرار داشتند (قالی، د ۳۵۶ق در *البارع*؛ ازهری، د ۳۷۰ق، در *تهذیب اللغة*؛ صاحب ابن عباد، د ۳۸۵ق در *المحیط*؛ ابن سیده، د ۴۵۸ق در *المحکم*...).

دومین کتاب لغت بصری نیز در شمار کهن‌ترین و مهم‌ترین فرهنگهای عربی است: ابن درید (د ۳۲۱ق/۹۳۳م) در *جمهرة* و *اشتقاق* خود ــ اگرچه از نظر اشتقاق‌گیری تحت تأثیر خلیل است ــ اساس کار را بر ترتیب الفبایی قرار داده است (نک: هـ د، ابن درید؛ دربارهٔ شیوهٔ لغت‌نویسی، نک: هیوود[1]، سراسر کتاب؛ یعقوب، ۷۷-۸۴؛ عطار، ۷۸-۸۰؛ نیز نک: موسوعة، ۱۱۷ بب).

نیز می‌توان افتخار پی‌ریزی علم عروض را هم به بصریان داد. باز خلیل بود که نزدیک به ۱۷ بحر عروض را شناسایی کرد و بحرهایی که پس از آن بر یافته‌های او افزودند، چندان متعدد نبودند (نک: همان، ۲۶۷ بب).

جمع‌آوری شعر: راویان قبایل، پس از اندک مدتی کار را به راویانی وانهادند که دیگر به آثار یک قبیله بسنده نمی‌کردند، بلکه اشعار و اخبار عرب را در حافظه گرد می‌آوردند. گستردگی کار و هوش سرشار موجب شد که آنان را «راویه» (صیغهٔ مبالغه) بخوانند. حمّاد (د ۱۵۶ق/۷۷۳م) از شهر کوفه در این زمینه نابغه بود. وی همهٔ محفوظات بی‌پایان و نیز همهٔ جعلیات خود را به ایرانی‌نژاد دیگری به نام خلف احمر (د ح ۱۸۰ق/۷۹۶م) در بصره منتقل کرد. خلف استادان دیگری نیز داشت که مشهورترین آنان، ابوعمرو بن علاء بود که انبوهی شعر و خبر جاهلی را نقل کرده است. این کسان، با آنکه به گرایشهای شعوبیگری متهمند، و به‌رغم بی‌بندوباری شدید، باز عمده‌ترین مجراهایی به‌شمار می‌آیند که اشعار و اخبار کهن را به صورت شفاهی به نسل دیگر، یعنی نسل نویسندگان منتقل کردند: در این باب، دو تن از شاگردان ابوعمرو شهرتی عظیم دارند: ابوعبیده معمربن مثنیٰ (د ح ۲۱۰ق/۸۲۵م) متهم به شعوبیگری و عرب ستیزی، و اصمعی (د ح ۲۱۶ق/۸۳۱م). حال اگر نامهای متعدد دیگری را چون ابن حبیب (د ۲۴۵ق/۸۵۹م) و علی‌بن عبدالله طوسی (د ۲۵۰ق/۸۶۴م) و به خصوص دانشمند خستگی‌ناپذیر شُکَّری (د ۲۷۵ق/۸۸۸م) را برشماریم، سهم بی‌مانند بصره در انتقال میراث ادبی عربی بهتر آشکار می‌شود (دربارهٔ جمع شعر، نک: بلاشر، I/23-117).

مآخذ: ابن اثیر، محمد، *الکامل*، به کوشش ابوالفدا عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش دخویه لیدن، ۱۹۰۴م؛ همو، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/ ۱۹۲۵م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، بیروت، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ ابوالعلاء معری، احمد، *رسالة الغفران*، به کوشش بنت الشاطی، قاهره، ۱۹۵۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ بشار، *دیوان*، به کوشش محمد طاهر ابن عاشور، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ پورجوادی، نصرالله، «فارسی‌گویی عارفان نخستین»، *نشر دانش*، تهران، ۱۳۸۰ش، س ۱۸، شم ۴؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ جریر بن عطیه، *دیوان*، به کوشش کرم بستانی، بیروت، ۱۹۹۱م؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش احمد محمد شاکر، تهران، ۱۹۶۶م؛ حصری، ابراهیم، *زهرالآداب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق/

1. Haywood

۱۹۵۳م؛ صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایرانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ضیف، شوقی، *العصرالاسلامی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ همو، *العصرالعباسی الاول*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *العصرالعباسی الثانی*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، *الفن ومذاهبه فی النثرالعربی*، قاهره، ۱۹۴۶م؛ طبری، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ عباس، احسان، *شعرالخوارج*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ عبدالجلیل، ج. م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمۀ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عطار، احمد عبدالغفور، مقدمه بر *الصحاح* جوهری، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ فاخوری، حنا، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ فوک، یوهان، *العربیة*، ترجمۀ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ مبارک، زکی، *النثرالفنی فی‌القرن الرابع*، بیروت، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۶م؛ محمدی، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران...*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مخزومی، مهدی، *الدرس النحوی فی بغداد*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس، ۱۹۱۴م؛ مقدسی، انیس، *تطویر الاسالیب النثریة*، بیروت، ۱۹۳۵م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ *موسوعة البصرة الحضاریة*، بصره، ۱۹۹۰م؛ *نهج‌البلاغة*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوب، امیل، *المعاجم اللغویة العربیة*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1952; EI[2]; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beirut, 1986; GAS; Haywood, J.A., *Arabic Lexicography*, Leiden, 1965; Nallino, C. A., *La Littérature arabe*, Paris, 1950; Pellat, Ch., *Le Milieu Baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Paris, 1953; Wiet, G., *Introduction à la littérature arabe*, Paris, 1966.

آذرتاش آذرنوش

VIII. شهرسازی

شکل‌گیری و تحول بصره را تنها می‌توان در لابه‌لای متون جست‌وجو و دنبال کرد، زیرا مطالعات باستان شناختی، چنان‌که باید در این شهر صورت نگرفته است و تنها معدودی از محققان به کاوشها و بررسیهای پراکنده پرداخته‌اند. نبودِ اسنادو کتیبه‌ها، تلاش پژوهشگرانی را که به بصره می‌پردازند، مشکل می‌سازد. در دهۀ ۷۰ سدۀ ۲۰م مطالعات پراکنده‌ای در قالب کاوشها و برخی پژوهشهای سازمان یافته در عراق، و در مواردی در منطقۀ بصره صورت گرفت (روسه، 197)؛ اما در این پژوهشها میراث دوران اسلامی نسبت به میراث دوران پیش از آن مورد توجه کمتری قرار داشت. در ۱۹۷۲-۱۹۷۳م به زبیر (بصرۀ قدیم که شمار اندکی از آثار آن هنوز پابرجاست) توجه شد و کاوشهایی برای شناخت معماری مذهبی و آرامگاهی در مسجد جامع آن ــ بی‌آنکه نقشۀ آن شناخته شود ــ انجام گرفت (همو، 44). برنامه‌های مرمت بناها دنبال شد، کاوشهایی نیز در پاره‌ای از بخشهای مسکونیِ منطقۀ بصره صورت پذیرفت، ولی نتایج آن چاپ نشد (همو، 49). گفتنی است که شرق‌شناسانی چون زاره و هرتسفلد میان سالهای ۱۹۱۱-۱۹۲۰م (I/249-252)، لیز و فالکن از انگلستان در ۱۹۵۲م (نک: روسه، 197) و نیز اندیشمندان عرب و نهادهای عراق از اواسط دهۀ ۵۰ تا اوایل دهۀ ۸۰ سدۀ ۲۰م (همانجا؛ علی، ۲۴-۲۷) به بررسی و مطالعۀ بصره پرداخته بودند. شارل پلا و لوئی ماسینیون نیز پژوهشهای درخور توجهی دربارۀ بصره به جای گذاشته‌اند. ماسینیون برای دست‌یابی به شهر و تحول آن بررسی خود را در بصره در ۱۹۰۷م برای یافتن نشانه‌های باستان‌شناختی که از متن *سفرنامۀ* ابن بطوطه استخراج کرده بود، و نیبور در ۱۷۶۴م آنها را یافته بود، به انجام رسانید (ماسینیون، 63).

بصره به‌وسیلۀ عتبة بن غزوان مازنی، و به دستور خلیفه عمربن خطاب بنیان نهاده شد (برای تفصیل، نک: همین مقاله، بخش II، تاریخ). هنگامی که عتبة بن غزوان به این محل آمد، ۷ «دسکره» در آنجا یافت (محمدی، ۴۰۶/۲؛ مورونی، 245؛ بلاذری، فتوح...، ۳۴۱-۳۴۲) که به گفتۀ بلاذری انبار اسلحۀ پارسیان بود و دو سال قبل از آن در زمان خلافت ابوبکر (در ۱۲ق/۶۳۳م) به دست خالدبن ولید مخزومی هنگام حرکتِ وی به سوی حیره فتح گردیده بود و ساکنان آن به اسارت برده شده بودند و در زمان ورود عتبه ویرانه‌ای بیش نبود (همان، ۲۴۲، ۳۴۰-۳۴۱؛ دینوری، ۱۱۷؛ مورونی، همانجا؛ پلا، 3، حاشیۀ 3). به گفتۀ بلاذری دو دسکره در خُریبه بود و یکی در جایی به نام زابوقه، و دوتای دیگر در جایی که اقامتگاه قبیلۀ ازد بود و دارالازد خوانده می‌شد و دو دسکرۀ دیگر در جایی که بنی تمیم در آن جای گرفتند (همان، ۳۴۲؛ ماسینیون، 70). عتبه سپاهیان خود را گروه گروه کرد و هر گروه را در دسکره‌ای جا داد و خود در خریبه مقام کرد (بلاذری، همان، ۳۴۱؛ دینوری، همانجا؛ مورونی، 246)؛ سپس در نامه‌ای از عمر بن خطاب اجازه خواست تا مسلمانان را در جایی نزدیک آب و چراگاه گردآورد. آنگاه به دستور عمر زمینی یافت بر کرانۀ صحرا و نزدیک علفزار که مردابهایی پوشیده از نی داشت و مردمان را در آن سرزمین منزل داد (بلاذری، همان، ۳۴۶).

بدین ترتیب، مسلمانان در جایی که بر خلاف بصرۀ کنونی، نه در کنار دجله، که در حاشیۀ صحرا و در حدود ۴ فرسنگی از آن قرار داشت، فرود آمدند (اصطخری، ۸۰؛ پلا، 7). این محل شکلی چون طیلسان داشت که در بخش فوقانیِ آن (در سمت شرق)، دو نهرِ معقل و ابله، (شاخه‌های دجله)، جاری بودند و بصره را سیراب می‌کردند (مقدسی، ۱۱۷؛ پلا، همانجا). جانب غربی بصره مقوس و به سمت بیابان بود (همانجاها). یعقوبی مساحت آن را در حدود دو فرسخ در یک فرسخ تخمین زده است (ص ۸۴). عربهای تازه وارد در اینجا بنایی نداشتند و در محلهایی که از نی درست کرده بودند، می‌زیستند (بلاذری، همان، ۳۴۶-۳۴۷). عتبه مسجدی ــ که فقط فضایی باز محصور در دیواری از نی بود ــ و نیز در نزدیکی آن دارالاماره‌ای برپا کرد (همانجا؛ برای روایات مختلف دربارۀ طراحان جامع، نک: علی، ۶۴).

پس از عتبه و در زمان امارت مغیرة بن شعبه نخستین دیوان نظامی اسلامی به کمک یکی از اشراف ایرانی به نام پیروز ــ با الهام از ساختار اداری دستگاه نظامی ساسانی ــ در بصره بنیان نهاده شد. دیوان بصره با دیوان عمر در مدینه تفاوت داشت، زیرا درآمد حاصل از فتوحات در این دیوان برخلاف دیوان مدینه که به غیر نظامیان و زنان نیز پرداخت می‌شد، فقط به سپاهیان اختصاص داشت (مورونی، 56، حاشیۀ 91). از سوی دیگر، از همان اوان فتوحات عراق، تأسیس «دارالرزقی» برای ذخیرۀ آذوقۀ نظامیان و تقسیم منظم جیرۀ ماهانه میان آنان نیز خود یادآور نهادهای مربوط به دستگاه نظامی ساسانیان بود. همچنین در

منابع به «قریة الرزق» اشاره شده که در زابوقه ــ یکی از دسکره‌های متروک ساسانی ــ واقع بوده است (همو، 62). احتمالاً در زمان ولایت زیاد بن ابی‌سفیان و سپس پسرش عبیدالله این بنا با عنوان «مدینة‌الرزق»، همراه با توسعهٔ شهرِ بازسازی شده گسترش یافته بود و ۴ دروازهٔ آهنین داشت (همو، 63-62، نیز حاشیهٔ 123؛ نک: طبری، ۱(۶)/۳۱۳۵، ۲(۱)/۷۷، ۲(۲)/۶۸۱؛ بلاذری، *انساب*...، ۲۹۸).

هنگامی که عمر بن خطاب ولایت بصره را در ۱۷ق/۶۳۸م به ابوموسیٰ اشعری واگذار کرد، به او دستور داد تا به آنجا رود و هر قبیله از ساکنان عرب آنجا را در محله‌ای مسکن دهد و مردم را به خانه‌سازی وادار کند و برای آنان مسجد بزرگی که بتوان در آن نماز جمعه گزارد، بسازد (دینوری، ۱۱۸). بدین ترتیب، ابوموسیٰ مسجد جامع و همچنین دارالاماره را با خشت و گل ساخت و سقف آنها را با علف پوشاند. در منابع به شکل این بناها اشاره‌ای نشده است (نک: علی، ۶۵). در زمان ابوموسیٰ منبر در میان مسجد قرار داشت و هنگامی که امام جماعت برای نماز بیرون می‌آمد، به ناچار از میان مردم می‌گذشت و به سوی قبله می‌رفت (بلاذری، *فتوح*، ۳۴۷؛ مورونی، 75).

در سدهٔ نخست هجری جمعیتِ شهر بصره از عربهای قبایل مختلف تشکیل می‌شد و ساختار اجتماعی شهر بر اساس آن به ۵ محلهٔ قبیله‌ای (اخماس البصره) تقسیم می‌شد (طبری، ۱(۶)/۳۵۵، ۲(۲)/۷۲۶؛ پلا، 34-22؛ ماسینیون، 70-65). محلهٔ اهل العالیه در بخش میان مِربَد (نک: دنبالهٔ مقاله) و مسجد جامع قرار داشت (پلا، 11؛ ماسینیون، 66)؛ محلهٔ ازد در شمال غربی، محلهٔ تمیم در جنوب شرقی، محلهٔ بکر بن وائل در شمال شرقیِ مرکز شهر، و محلهٔ عبدالقیس در حاشیهٔ شمالِ شرقی آن واقع بود (همو، 69-66).

بصره در زمان امارت زیاد بن ابی‌سفیان ــ که در ۴۵ق/۶۶۵م از طرف معاویه به این منصب گمارده شد ــ آرامش و امنیت یافت و شکل و بافت شهری مشخصی به خود گرفت (بلعمی، ۲/۶۸۹؛ پلا، 8). انسجام ساختار اداری از همین دوران در عراق آغاز شد و در مناطق دیگر اسلامی توسعه یافت و بنیاد تحولات بعدی را بر جا گذاشت (مورونی، 8[illegible]). فعالیتهای عمرانی در بصره نیز در چنین ساختار حکومتی و اوضاع اجتماعی شکل می‌گرفت و به نوعی بازتاب قدرت حاکم تلقی می‌شد. زیاد مسجد جامع را بازسازی کرد و توسعه داد؛ آن را از آجر و گچ، با ستونهای سنگی و سقفی از چوبِ چنار ساخت و بام آن را با ساج پوشاند و مناره‌ای برای آن برپا کرد. سنگهای ستونها را از کوهستان اهواز می‌آوردند. در هریک از ستونها ۴ بند نهاده بودند و در پیشخانِ مسجد ۵ ستون قرار گرفته بود (بلاذری، همان، ۲۷۷، ۳۴۷-۳۴۸؛ طبری، ۱(۵)/۲۴۹۲؛ مورونی، 74؛ کرسول، 9؛ علی، ۶۶). مسجد به گونه‌ای بود که حارث بن بدر غُدانی، یا به قولی بَعیث مُجاشعی ابیاتی در ستایش آن سروده است (بلاذری، همان، ۳۴۷).

گفته‌اند که چون هنگام نماز دستهای نمازگزاران به خاک کف مسجد آلوده می‌شد و آنها را می‌افشاندند، زیاد دستور داد ــ برای آنکه خاک افشاندن از دست، سنتی در نماز پنداشته نشود ــ ریگ بسیار آوردند و در کف مسجد ریختند (همان، ۳۴۸). بلاذری از مناره‌ای سنگی ــ که شاید بعدها به مسجد افزوده شده باشد ــ نیز سخن رانده، و ساخت آن را به زیاد نسبت داده است (همانجا)؛ اما آورده‌اند که این جامع شکل هندسی منتظم نداشته، و بعدها شکل منتظم یافته بوده است (علی، ۶۷).

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد در زمان ابوموسیٰ جای منبر در میان مسجد بود و امام جماعت برای نماز ناچار بود از میان مردم بگذرد و به سوی قبله رود. زیاد شکافتن صف مردم را زیبندهٔ مقام امام نمی‌دانست، به‌همین‌سبب، منبر را در جنوب مسجد و در کنار دیوار قبله جای داد و دارالاماره را که قبلاً در دهناء در شمال شرقی مسجد قرار داشت، به جنوب آن انتقال داد. این دارالاماره که از خشت و گل بود، از طریق دری که در دیوار قبله تعبیه شد، مستقیماً به مسجد راه یافت و زیاد مقصوره‌ای نیز در مقابل این در بنا کرد (بلاذری، همان ۳۴۷-۳۴۸؛ پلا، 9-8؛ کرسول، همانجا؛ مورونی، 76-75). اینکه زیاد عبور امام جماعت و والی شهر از میان صفوف مردم را در شأن او نمی‌دانست و راهی مستقیم برای وی ایجاد کرد، برگرفته از سنتهای تشریفاتی ساسانیان در این منطقه بود (همانجا).

احتمالاً زیاد نخستین کسی است که در بصره و کوفه ارگهایی بنیاد نهاد. وی دارالاماره و بیت المال و زندان را در دیوارهایی محافظ با دروازه‌ای بزرگ محصور کرد (همو، 79). هر چند جزئیات بناهای بصره معلوم نیست، ولی در کوفه، قصر شهر تالار تشریفاتی با کتیبه‌هایی در ۴ گوشه داشته که به گنبدخانه و صحنی مرکزی متصل بوده است (کرسول، 15-10). بناهایی با این ترکیبِ معماری در ایران پیش از دوران اسلامی ساخته می‌شده است (مورونی، 79-77).

پس از زیاد، پسرش عبیدالله هم در بصره قصری با آجر قرمز بنا کرد (همو، 79). در زمان او مسجد جامع نیز توسعه یافت و تغییراتی در آن داده شد. به سبب قرار داشتن خانهٔ نافع بن حارث (از همراهان عتبه در فتح بصره) در شمال مسجد، صحن آن نامتقارن بود (بلاذری، همان، ۳۴۸-۳۴۹). پسر نافع هم به فروش خانه تن نمی‌داد؛ عبیدالله در زمان غیبت او دستور داد کارگران بخشی از آن را ویران کردند تا مسجد به صورت چهار گوش درآمد (بلاذری، همان، ۳۴۸-۳۴۹). چندی بعد، حجاج برای آنکه نام زیاد از اذهان زدوده شود، فرمان داد از نو دارالاماره را با آجر و گچ بنا کنند، اما مشاوران حجاج این کار را موجب پایداری نام و شهرت بیشتر زیاد دانستند. از این‌رو، حجاج آنجا را در هم کوفت و رها کرد و مردم نیز از خاک و خشت و درهای آن، بناهای خویش را در اطراف برپا کردند (همان، ۳۴۹).

در دههٔ پایانی سدهٔ نخست هجری در دوران خلافت سلیمان بن عبدالملک به دستور او صالح بن عبدالرحمان سیستانی دارالاماره را بر همان پایه‌های نخستین با آجر و گچ ساخت و بر آن سقفی بلند زد (همانجا). در زمان عمر بن عبدالعزیز و سفاح، والیان بصره غرفه‌هایی

بر بالای دارالاماره ساختند، هر چند مورد استفاده قرار نگرفت (همانجا). مسجد جامع بصره ــ که احتمالاً در اواسط عصر اموی مناره‌ای بدان افزوده شده بود (علی، همانجا) ــ تغییر دیگری نیافت تا در زمان مهدی، خلیفهٔ عباسی به دستور او خانه‌های مجاور خریداری گردید و به بنای مسجد افزوده شد (بلاذری، همانجا). به روزگار هارون دارالاماره را که در جنوب مسجد بود، به صحن آن افزودند و بدین ترتیب، همان‌گونه که بلاذری می‌نویسد، در زمان او در بصره دیگر دارالاماره‌ای نبوده است (همانجا).

در ۱۴۲ق/۷۵۹م نخستین‌بار که خلیفهٔ عباسی منصور به بصره آمد، در آنجا قصری ساخت و به گفتهٔ بلاذری بار دیگر مصلایی بنا نهاد (همان، ۳۷۰). در قرن ۲ق/۸م، مساجد بسیاری در محلات بصره وجود داشته است که مورخان شمار آنها را به گونه‌ای اغراق‌آمیز تا ۷ هزار یاد کرده‌اند (پلا، 10). نام برخی از این مساجد در متون کهن بدین شرح آمده است: مسجد بنی عباد، مسجد حامره (منسوب به قومی از عجم)، مسجد عاصم (بلاذری، همان، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۷۲)، مسجد اساوره، مسجد بنی عدی، مسجد بنی مجاشع، مسجد حُدّان، مسجد ابوبکر هذلی و مسجد طلحه (ابن فقیه، ۱۹۱؛ مسعودی، ۳۲۳/۴؛ یاقوت، ۲۱۸/۲).

بلاذری از سراها و قصرها و خانه‌های بزرگان عرب که در قرن اول هجری و پس از آن تا زمان او در بصره ساخته شده بود، یاد می‌کند (فتوح، ۳۵۱ـ۳۵۶). نخستین سرا از آنِ نافع بن حارث، و سپس خانهٔ معقل بن یسار مزنی، و سرای عثمان بن ابی العاصی ثقفی بود (همان، ۳۵۱). عبدالرحمان بن سمره نیز که ولایت سیستان را داشت، صاحب قصری در بصره بود. در این قصر، اسیرانی که وی از کابل با خود آورده بود، مسجدی به سبک بناهای کابل ساخته بودند (همان، ۳۹۷). دیگر قصرها که بلاذری از آنها یاد کرده، بدین شرح است: قصر اوس، قصر انس، قصر احمر، قصر مُشیرین که درون قصر دیگری جای داشت، قصر عبیدالله که در کنار آن نیز کوشکی بود، قصر نواهق، قصر نعمان، قصر زربیٔ، قصر عطیه، قصر دیگری با درهای متعدد، معروف به قصر هزار در، و سرانجام، قصری که در ۱۴۲ق منصور، خلیفهٔ عباسی در بصره ساخته بود (همان، ۳۵۵ـ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۷۰).

از اواخر قرن ۵م ــ و حتیٰ بسیار پیش از آن از دورهٔ سلوکیان ــ در بین‌النهرین ساختن حمامهای عمومی رواج داشته است. حمایت دربار ساسانی به عنوان یکی از انگیزه‌های اقدام به ساخت این بناهای عام‌المنفعه در آن زمان بود (مورونی، 269-268). علاوه بر این، حمامها که با پشتیبانی دستگاههای دولتی احداث می‌شدند، کلیسای مسیحی نیز در گسترش حمامهای عمومی در بین‌النهرین تأثیر داشت. باحضور عربهای مسلمان، ساختن حمامهای عمومی، به‌ویژه در کوفه و بصره، این سنت به گونه‌ای گسترده ادامه یافت و حمامهای بسیاری در درون و بیرون شهرهای جنوبی عراق ساخته شد (همو، 269-263).

فهرستی از حمامهای عمومی که در قرن نخست هجری در بصره ساخته شده بود، دردست است. در آن زمان، برای ساختن حمام که محل کسب درآمد هم به شمار می‌آمده، اجازهٔ والیان بصره لازم بوده است (بلاذری، همان، ۳۵۳ـ ۳۵۵، ۳۷۷؛ یاقوت، ۶۴۴/۱؛ پلا، 10، حاشیهٔ 4). به گفتهٔ بلاذری نخستین حمامی که در بصره ساخته شد، حمام عبدالله بن عثمان در خریبه و در برابر قصرِ عیسی بن جعفر واقع بود. پس از آن، حمام بزرگی متعلق به فیل، حاجب و مولای زیاد، و سپس حمام مسلم بن ابی‌بکره بنا شد. تا دیر زمانی پس از آن، جز این حمامها در بصره حمامی نبود. حمام مِنجاب بن راشد ضبی، حمام عمرو، و حمام بَلج بن نُشبهٔ سعدی، از دیگر حمامهایی است که بلاذری از آنها یاد کرده است (همان، ۳۵۳ـ۳۵۵).

دسترسی بـه آب و به‌خصوص آب آشامیدنـی ــ با آنکـه شبکهٔ فشرده‌ای از نهرهای منشعب از دو رود اصلی ابله و معقل در شرق بصره وجود داشت ــ از آغاز برای مردم این شهر با دشواریهایی همراه بوده است (پلا، 16). نهر ابله با طول ۴ فرسنگ بصره را به شهر ابله می‌پیوست و در دو سوی آن کشتزارها، کاخها و بستانها قرار گرفته بود (ابن حوقل، ۲۳۶). برخی از مورخان و سیاحان دربارهٔ شمار این نهرها با اغراق سخن گفته‌اند. به عنوان مثال اصطخری می‌نویسد که شنیده است در روزگار بلال بن ابی برده، امیر و قاضی بصره (د ح ۱۲۶ق/ ۷۴۴م) بصره ۱۲۰ هزار نهر داشته که زورق در آنها رفت و آمد می‌کرده است (ص ۸۰؛ نیز نک: ابن حوقل، ۲۳۵؛ حدود...، ۱۵۲). مردم بصره افزون بر تمهیدات خود برای آبیاری، می‌بایست همواره تدابیری نیز برای دسترسی به آب آشامیدنی بیندیشند و این هر دو ایشان را برآن می‌داشت تا آبگیرها و بندهایی برای سد کردن آب و پلها بسازند (بلاذری، همان، ۳۷۰ـ۳۷۲).

بصره تا قرنها بندر اصلی و نقطهٔ ارتباط تجاری سرزمینهای حاشیهٔ اقیانوس هند و دریای پارس و بین‌النهرین بود. از تأسیسات بندری آن اطلاع چندانی دردست نیست، ولی گفته‌اند: در کنار دریا برج بلندی که در حکم چراغ دریایی و راهنمای دریانوردان بود، قرار داشت. تاریخ احداث این برج معلوم نیست، اما آورده‌اند که از چوب ساج، و مرکب از ۴ ستون بزرگ با قاعده‌ای مربع شکل بوده، و بر بالای آن روزنهایی برای نگاهبانان وجود داشته است (شیخلی، ۶۸).

بصره در ۱۵۵ق/۷۷۲م و در زمان خلافت منصور عباسی دارای حصار و خندق شد و پیش از آن، فقط یک بار مدافعان شهر برای دفع خطر از آن به سرعت مجبور به حفر خندقی شده بودند (طبری، ۲(۳)/۱۳۸۰ـ۱۳۸۱، ۳(۱)/۳۷۳ـ۳۷۴؛ ابن اثیر، ۵/۶؛ پلا، 11). دیوار شهر دارای یک دروازه در سمت غرب به سوی بیابان بود که باب البادیه نام داشت (مقدسی، ۱۱۷). این دروازه راه به مِربَد داشت که در آغاز در کنار شهر و در خارج آن بود. به هر حال، دیری نگذشت که مربد به یکی از محلات مهم شهر تبدیل شد و به وسیلهٔ راهی که سراسر آن در دو طرف ساختمانهایی بود، به مرکز شهر متصل گردید (یاقوت، ۴۸۴/۴؛ پلا، همانجا). مربد نزد عربهای بصره جایگاه خاصی داشت و گفته می‌شد که «عراق چشم جهان، بصره چشم عراق، و مربد چشم بصره

است» (ابن قتیبه، ۲۲۲/۱). مربد به عنوان مرکز بازرگانی محلی بود که بادیه‌نشینان در آن به خرید و فروش حیوانات و کالاهای مختلف می‌پرداختند و کاروانها می‌آسودند. افزون بر اینها، مربد مجمع ادبا و شعـرا، و جایگزین «اسـواق» دوران جاهلیت بـود (یاقـوت، پـلا، همانجاها).

کتابخانه‌های بصره نیز دارای شهرتی خاص بوده‌اند. در زمان تسلط آل بویه حبشی (سندالدوله)، والی بصره در آن شهر کتابخانه‌ای بنا کرد که ۱۵ هزار جلد کتاب داشت (کرمر، ۹۵). کتابخانه‌ای نیز در آنجا بوده که آن را ابوعلی ابن سوار کاتب تأسیس کرده بوده، و مقدسی آن را بزرگ‌تر از کتابخانهٔ رامهرمز دانسته است (ص ۴۱۳).

از سوی دیگر، ابوالفرج ابن ابی ابوالبقاء بصری (د ۴۹۹ق/۱۱۰۶م) دار العلمی در بصره ساخته، و ۱۲ هزار جلد کتاب وقف آنجا کرده بود (عـش، ۱۴۹). حریری بصری در قرن ۵ق/۱۱م در کتاب *مقامات* خود، در دومین مقاله موسوم به «الحلوانیه» راجع به کتابخانه‌ای سخن می‌راند (ص ۲۳) که برخی آن را همان دارالعلم بصره می‌پندارند (عش، همانجا). شاید مینیاتور نسخهٔ *مقامات* حریری اثر واسطی (در ۶۳۴ق/ ۱۲۳۷م) که در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است، تصویری از بخشی از این کتابخانه باشد (همانجا؛ بلوم، تصویر 26). دارالکتب ابن شاه مردان نیز کتابخانه‌ای بود که ابو منصور ابن شاه مردان، وزیر حاکم بصره در نیمهٔ اول قرن ۵ق/۱۱م در بصره تأسیس کرده بود (ابن اثیر، ۱۸۴/۱۰).

در قرن ۷ق/۱۳م نیز پس از آنکه مسجد بصره در پی آتش‌سوزی در ۶۲۴ق/۱۲۲۷م تخریب شد، ابوالمظفرعبدالله‌رومی (د ۶۴۰ق/۱۲۴۲م) آن را تجدید بنا کرد و در رواق آن دو اتاق ساخت که در یکی از آنها کتابها را قرار داد. او همچنین کتابهایی وقف تمامی مدارس کرد (عش، ۲۱۶-۲۱۷).

بصره در زمان امویان و سپس عباسیان یکی از مراکز فعالیتهای صنعتگران و هنرمندان بود که در پی سنتهای کهن گذشته در این منطقه به آفرینش آثار خود می‌پرداختند. هرچند در این زمینه اطلاعات موجود از سدهٔ نخست هجری و از دورهٔ امویان بسیار ناچیز است، با این‌همه، نخستین نمونهٔ شناخته شده ابریقی فلزی است که به استناد کتیبهٔ موجود بر آن در ۶۹ق/۶۸۸م در بصره به‌وسیلهٔ ابن زیاد یا ابوزیاد ساخته شده است. به‌رغم آنکه برخی از محققان برآنند که احتمالاً عدد مربوط به صدگان در این کتیبه از قلم افتاده است، اما به هر ترتیب، این اثر به عنوان نمونه‌ای از آثار صدر اسلام در بصره دارای اهمیت خاصی است (وارد، 47-48؛ اتینگهاوزن، 71-72). تولیدات سفالی و شیشه‌ای بصره، به خصوص در قرنهای ۲ و ۳ق/۸ و ۹م مشهور بوده است. به گفتهٔ یعقوبی معتصم، خلیفهٔ عباسی که اهل هنر و صنعت را از سرزمینهای مختلف به سامرا فرا می‌خواند، از بصره کسانی آورد که شیشه و سفال و حصیر می‌ساختند (ص ۳۴). برخی از سفالینه‌های موجود در موزه‌ها نام هنرمندان بصره چون ابونصر بصری و یا فقط نام بصره را دارند و قطعه‌هایی از آثار شیشه‌ای نیز بدانجا منسوب است. به گفتهٔ بیرونی بصره یکی از مراکز مهم ساخت آثار بلور طبیعی بوده است (ص ۲۹۵؛ اتینگهاوزن، 111,117,235؛ سوستیل، 33).

در قرن ۴ق/۱۰م بصره ۳ مسجد جامع داشته است: کهن‌ترین آنها در آن زمان در سمت دروازهٔ بادیه در غرب، و دیگری در کنارهٔ شهر قرار داشته، و سه دیگر مسجدی دلگشا و بزرگ و آباد با ستونهای سفید، در بازار واقع بوده که در عراق مانند نداشته است (مقدسی، ۱۱۷). شهر در این زمان ۳ بازار داشته است: بازار قطع الکلاء در کنار نهر، بازار بزرگ و بازار باب‌الجامع که همه زیبا بوده‌اند (همانجا). مقدسی از گرمابه‌های خوب شهر نیز یاد کرده است (ص ۱۱۸). ناصرخسرو در دیدار خود از بصره در ۴۴۳ق/۱۰۵۱م از دیوار عظیم شهر سخن گفته که اطراف آن، بجز جانب آب را در بر می‌گرفته است. وی شهر را ویران با آبادانیهای پراکنده در محله‌هایی که نیم‌فرسنگ خرابی بین آنها بوده، دیده است (ص ۱۵۳-۱۵۴)؛ در حالی که در همان زمان، دروازه و دیوار شهر محکم بوده است و مردم در آن به انبوه می‌زیسته‌اند و هر روز در ۳ جای شهر بازار برپا می‌کرده‌اند. بصره در این زمان دارای ۲۰ ناحیت بوده که هریک روستاها و مزارعی داشته است (همو، ۱۶۰). پس از تخریب حصار بصره در اواخر قرن ۵ق/۱۱م، در ۵۱۷ق/۱۱۲۳م به دستور قاضی عبدالسلام حصار جدیدی در داخل حصار نخستین، و به فاصلهٔ نیم‌فرسخ از آن ساخته شد (لسترنج، 46).

وصف ابن بطوطه از بصره در قرن ۸ق/۱۴م حکایت از شهری کوچک‌تر از قدیم دارد (۱۹۶/۱-۱۹۷). شهر در این زمان از مکان نخستین خود دور، و به جای امروزی نزدیک شده بود. وی که در کاروان‌سرای مالک دینار منزل کرده بوده، از عمارت بلندِ قلعه مانندِ مسجد علی‌بن ابی‌طالب(ع) سخن رانده است. این مسجد که در قدیم در وسط بصره قرار داشته، در زمان او در دو میلی شهر بوده، و ۷ مناره داشته که یکی از آنها، جنبان بوده است. نماز جمعه در این مسجد گزارده می‌شده است و سپس در مسجد را تا جمعهٔ دیگر می‌بسته‌اند. مسجد علی(ع) با صحن بسیار وسیع خود یکی از بهترین مسجدها بوده، و مصحف عثمان در این مسجد قرار داشته است (همو، ۱۹۶/۱-۱۹۸). ظاهراً جامع امیرالمؤمنین علی (ع) در بصره ــ که رشیدالدین فضل‌الله بنا به مندرجات مکتوبات رشیدی ۵ هزار درخت خرما وقف آن کرده بود ــ همین مسجد است (موحد، ۵۲۷/۱).

ابن بطوطه بصره را یکی از مهم‌ترین و مشهورترین مراکز عراق و شهری وسیع و دارای مناظر زیبا و باغهای فراوان و میوه‌های خوب برشمرده است. به گفتهٔ وی بصره ۳ محله داشت: محلهٔ هذیل، محلهٔ بنی حرام و محلهٔ عجم (۱۹۷/۱). ابن بطوطه از زیارتگاههای بصره نیز نام برده: قبر طلحةبن عبیدالله که در داخل شهر بوده، و گنبد و مسجد و زاویه‌ای داشته است که در زاویهٔ آن مسافران اطعام می‌شده‌اند؛ قبر زبیربن عَوّام که در خارج شهر واقع بوده، و گنبد نداشته، اما دارای مسجد و زاویه‌ای بوده که در آن نیز به درماندگان و ابناءالسبیل غذا داده می‌شده است؛ و قبر حلیمهٔ سعدیه، مادر رضاعی پیامبر اکرم(ص). ابن

بطوطه از دیگر مقابر مشاهیر نام برده که بر سر هریک از آنها سنگی نهاده شده بوده که اسم صاحب قبر و تاریخ وفات او در آن نوشته بوده است (۱۹۹/۱، ۶۶۲/۲). به گفتهٔ ابن بطوطه افزون بر اینها، بسیاری از صحابه و تابعین نیز که در جنگ جمل به شهادت رسیدند، در بصره به خاک سپرده شده‌اند (همانجا؛ نیز نک: ناصرخسرو، ۲۵۶).

در سده‌های اخیر، بصره دستخوش فراز و نشیبها و دگرگونیهای بسیار شده، اما پیشینهٔ کهن و درخشان و نیز موقعیت آن در منطقه‌ای مهم از جهان، به‌رغم تمامی افت و خیزها، همواره مایهٔ حیات و بقای آن بوده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن حوقل، محمد، *صورةالارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ بلعمی، محمد، *تاریخ نامهٔ طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الجماهر فی الجواهر*، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حریری، قاسم، *مقامات*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دینوری، احمد، *الاخبارالطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ شیخلی، محمد رئوف طه، *تاریخ البصرة القدیمة و ضواحیها*، بصره، ۱۳۹۲ق؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۴م؛ عش، یوسف، *کتابخانه‌های عمومی و نیمه عمومی عربی در قرون وسطیٰ (بین‌النهرین، سوریه و مصر)*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ علی، صالح احمد، *خطوط البصرة و منطقتها*، بغداد، ۱۴۰۶ق؛ کرمر، ج.ل.، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ محمدی ملایری، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۶۵م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ موحد، محمدعلی، تعلیقات بر *سفرنامهٔ* ابن بطوطه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمددبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، *البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نیز:

Bloom, J. and Sh.Blair, *Islamic Arts*, London, 1997; Creswell, K. A. C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Aldershot, 1989; Ettinghausen, R. and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam 650-1250*, Harmondsworth, 1987; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Massignon, L., «Explication du plan de Basra (Irak)», *Opera Minora*, Paris, 1969, vol.III; Morony, M. G., *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton, 1984; Pellat, Ch., *Le Milieu basrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Paris, 1953; Rousset , M. O., *L'Archéologie islamique en Iraq*, Damascus, 1992; Sarre, F. and E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat-und Tigris-Gebiet*, Berlin, 1911; Soustiel, J., *La Céramique islamique*, Fribourg, 1985; Ward, R., *Islamic Metalwork*, London, 1993.

هایده لاله

بُصْریٰ، شهری باستانی در جنوب سوریه، واقع در شرق دشت حاصل‌خیز حوران. این شهر در ۴۰ کیلومتری شرق شهر درعا و ۱۴۱ کیلومتری جنوب دمشق (*المعجم...*، ۳۱۹/۲؛ *الموسوعة...*، ۵۲۲/۱) و در ۳۶° و ۲۸′ طول شرقی و ۳۲° و ۳۰′ عرض شمالی، و در ۳۰ کیلومتری مرز کنونی سوریه و اردن واقع است (EI^2). نام بصریٰ در منابع آرامی و نوشته‌های نبطی با صورتی نزدیک به تلفظ رایج آن آمده است؛ اما صحت نگارش آن در منابع سریانی مورد تردید است، زیرا به صورت بوصار یا بوصارا آمده است. به هر روی، این نام معنی استوار و مستحکم، و به عبارتی دژ را افاده می‌کند (حلو، ۱۱۵).

بصریٰ امروزه شهر و مرکز ناحیه‌ای در حوران و تابع شهرستان درعاست. این شهر ۸۵۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد و در ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲م جمعیت آن ۹٬۲۲۲ نفر بوده است. رودهای زیدی، رقیق و زعتری از نزدیکی آن می‌گذرند و چشمه‌ای کوچک به نام جهیر از زمانهای دور در آنجا جاری است (*المعجم*، همانجا). بصریٰ بر سر راهی قرار دارد که درعا در مغرب را به صلخد در مشرق می‌پیوندد (EI^2). جغرافی‌نگاران مسلمان بصریٰ را از اقلیم سوم، و مرکز ناحیهٔ حوران و از نواحی دمشق دانسته‌اند (ابوالفدا، ۲۵۲؛ یعقوبی، «*البلدان*»، ۳۲۶؛ ابن خردادبه، ۷۴؛ یاقوت، ۶۵۴/۱). این شهر دارای بازار و مسجد جامع بوده، و در بنای آن از سنگهای سیاه استفاده شده است. گروههایی از عربهای بنی فَزاره و بنی مُرّه در آنجا سکنیٰ داشتند. بصریٰ دارای قلعه‌ای استوار شبیه قلعهٔ دمشق، و باغهایی سرسبز بوده است (یعقوبی، همانجا؛ ابوالفدا، ۲۵۳).

در نامه‌های به دست آمده از تل العمارنهٔ مصر، از بصریٰ در سدهٔ ۱۴ق‌م یاد شده است. این شهر در دورهٔ نبطیها تمدنی شکوفا داشت که برخی آثار برجای مانده در اطراف شهر گویای آن است. نبطیها حصارهایی مستحکم برای بصریٰ ساخته بودند که آن را به شهرکی نظامی بدل کرده بود (*المعجم*، ۳۲۰/۲؛ EI^2). بصریٰ در حدود سال ۱۰۵م به ناحیهٔ عربی روم ضمیمه شد (*پاولی*، V/790؛ علی، ۶۵/۲). مورخان رومی تاریخ بنای این شهر را از دورهٔ نخستین امپراتوران روم می‌دانند (برای اختلاف آراء در این باره، نک: EI^2). بصریٰ در زمان ترایانوس (حک‍ ۹۸-۱۱۷م) توسعه و استحکام یافت و به صورت شهری مسیحی و مرکزی اسقف‌نشین درآمد. کلیسای بزرگ آن در ۵۱۲م در روزگار دولت عربی مسیحی غسانیان، تأسیس شد که بقایای آن باقی است (حتی، ۳۲۳/۱-۳۲۴، ۴۴۸؛ پیگولوسکایا، ۵۹۶؛ مولر وینر، ۸۷؛ EI^2).

شهرت بصریٰ در منابع اسلامی بیشتر به سبب حضور پیامبر اکرم(ص) در آنجاست. هنگامی که پیامبر(ص) ۱۲ ساله بود، همراه عمویش ابوطالب به سفر (اول) شام رفت. چون به بصریٰ رسیدند، راهبی به نام بحیرا (ه‍ م)، نشانه‌های پیامبری را در آن حضرت دید و به ابوطالب سفارش کرد تا وی را به شهر خود بازگرداند و از گزند یهود مصون دارد (ابن سعد، ۱(۱)/۹۹-۱۰۰؛ ابن هشام، ۱۹۱/۱-۱۹۴؛ قس: ابن حبیب، ۹؛ یعقوبی، *تاریخ*، ۱۰/۲؛ طبری، ۲۷۸/۲). نیز هنگامی که پیامبر اکرم(ص) ۲۵ ساله بود و کاروان تجارتی خدیجه را به سوی شام، همراه مَیسره، غلام خدیجه سرپرستی می‌کرد، نسطور راهب در شهر بصریٰ علائم نبوت پیامبر(ص) را دید و میسره پس از بازگشت به مکه ماجرای این دیدار را به آگاهی خدیجه رساند (ابن سعد، ۱(۱)/۸۲-۸۳، ۱۰۱-۱۰۲، ۹/۸). جایی در بصریٰ که گفته می‌شد: پیامبر(ص) در آن به نیایش پرداخته بود، بعدها به عنوان مسجد پیامبر قداست یافت و همچون قدمگاه آن حضرت، در آن نزدیکی زیارتگاه شد (هروی، ۱۷؛ ابن شداد،

الاعلاق...، ۲۷۲). گوری نیز که به نام بحیرا شناخته بود، همچنان در سدهٔ ۷ق/۱۳م وجود داشت (همان، ۵۵).

در محرم ۷/مهٔ ۶۲۸ پیامبر(ص) دحیهٔ کلبی را با نامه‌ای برای دعوت قیصر به اسلام، روانهٔ شام کرد و از او خواست تا این نامه را توسط حاکم بصریٰ به قیصر برساند (ابن سعد، ۱(۲)/۱۶، ۴(۱)/۱۸۵). نیز وقتی حارث بن عُمَیر آزدی ــ که حامل نامهٔ پیامبر(ص) برای حاکم بصریٰ بود ــ در موته به دست شُرَحبیل بن عمرو غَسّانی کشته شد، پیامبر(ص) در ۸ جمادی‌الاول ۷ق/۱۳ سپتامبر ۶۲۸م گروهی را برای جنگ (سریه) به موته فرستاد (همو، ۲(۱)/۶۲، ۴(۲)/۶۵).

در دوران فتوح اسلامی، بصریٰ به منزلهٔ مدخل جنوبی شام، نخستین شهری از این سرزمین بود که در ۱۳ق/۶۳۴م به فرماندهی خالد ابن ولید به صلح گشوده شد و مردم آنجا به پرداخت جزیه تن دادند. مفاد این صلح پس از آن، ملاکی برای صلح‌نامه‌های دیگر شهرهای مفتوحهٔ شام گردید (نک: ازدی، ۸۴، ۸۵؛ طبری، ۴۰۲/۳-۴۰۳، ۴۱۰-۴۱۱، ۴۱۷؛ بلاذری، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۷۲، ۲۰۷؛ یعقوبی، همان، ۱۱۲/۲؛ ابن منظور، ۹۹/۱، ۱۹۴، ۲۰۱).

بصریٰ در ۲۹۳ق/۹۰۶م در حملهٔ قرمطیان آسیب فراوان دید (نک: ابن‌اثیر، ۵۴۱/۷-۵۴۲). دو سده بعد، پس از مرگ دقاق بن تتش (۴۹۷ق/۱۱۰۴م)، حاکم سلجوقی دمشق این شهر دچار کشمکشهای مدعیان حکومت بود (همو، ۳۷۵/۱۰-۳۷۶، ۴۰۷؛ قس: ابن شداد، همان، ۵۶). بصریٰ در این دوره نیز همچون گذشته، تابع دمشق بود و نایبی از طرف والی دمشق برای آنجا تعیین می‌شد (همانجا). در ۵۴۱ق/۱۱۴۶م آلتونتاش، امیر بصریٰ دست به شورش زد و با فرنگان متحد شد، اما سپاه دمشق آنان را شکست داد و بر بصریٰ چیره شد (همان، ۵۷ ــ ۵۸؛ رانسیمان، ۲۷۸/۲-۲۸۰). در ۵۴۶ق/۱۱۵۱م نیز فرنگان به فرماندهی بدوئن (هـ م) به سوی بصریٰ راندند؛ چه، امیر آنجا بر والی دمشق طغیان کرده بود، اما فرنگان از این لشکرکشی نیز طرفی نبستند (همو، ۳۹۱/۲).

در ۵۷۰ق/۱۱۷۴م صلاح‌الدین ایوبی، بر دمشق دست یافت و برادر خود را به امارت بصریٰ منصوب کرد (ابن شداد، همان، ۵۸، ۵۹-۵۹). قلعهٔ بصریٰ شکل کنونی خود را در زمان صلاح‌الدین به دست آورده است (مولر وینر، ۸۸؛ *المعجم*، ۳۲۰/۲).

پس از آنکه در ۶۵۹ق/۱۲۶۱م مغولان بصریٰ را ویران کردند (مولر وینر، همانجا؛ EI²)، ظاهر بیبرس، سلطان مملوکی مصر با فرستادن هیأتی به ترمیم خرابیها و بازسازی قلعهٔ شهر پرداخت (ابن شداد، *تاریخ*...، ۳۵۶؛ ابن عبدالظاهر، ۹۳؛ EI²).

توسعهٔ تجارت مصر از طریق دریای سرخ و به فقر گراییدن شهرهای عمدهٔ فلسطین و اتکای آنان به کمکهای مصر، موقعیت بصریٰ را به منزلهٔ مرکزی تجارتی از میان برداشت؛ به گونه‌ای که پس از استیلای عثمانیها، آنجا شهری کم‌اهمیت و تبعیدگاه مأموران دون‌پایه شد. در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م نیز مرکز اداری حوران به جای دیگری منتقل شد (EI²).

در بصریٰ آثار باستانی بسیاری برجای مانده است (برای نقشهٔ موقعیت این آثار، نک: مولر وینر، ۸۷). مهم‌ترین آنها آمفی تئاتر بسیار بزرگ رومی است (*المعجم*، ۳۱۹/۲، ۳۲۲). این آمفی‌تئاتر پس از فتح شهر توسط مسلمانان، به دژی استوار بدل گردید و در سالهای ۴۸۱-۴۸۳ق/۱۰۸۸-۱۰۹۰م برجهایی در گوشهٔ شمال شرقی آن برپا شد. بعداً نیز میان سالهای ۶۰۸ -۶۴۹ق/۱۲۱۱-۱۲۵۱م برجهای نه‌گانهٔ آن را برآوردند که تاریخ بنای هریک دقیقاً روی آن ثبت شده است (مولر وینر، ۸۸؛ نیز نک: EI²؛ *المعجم*، ۳۲۲/۲).

دیگر آثار مربوط به دورهٔ نبطیها و رومیها و سده‌های ۲ و ۳م اینهاست: بازار (بازار خان الدبس)، خیابان اصلی، دروازهٔ شهر (باب الهوا)، طاق نصرت (باب القندیل)، قصر ترایانوس، مقام خضر، معبد کلیبه، برکهٔ شرقیه، برکهٔ حاج، دیر بحیرا، ستون نبطی، کلیسای جامع، دروازهٔ نبطی، حمامهای رومی، ۴ ستون آبخوری، قصر اسقف بزرگ، باروی شهر، میدان ورزش رومی، استخرهای رومی و اردوگاه رومی. بسیاری از آثار دورهٔ اسلامی نیز اکنون برجاست که از آن جمله است: مساجد مبرک الناقه، عمری، فاطمه، گمشتکین (خضر) و یاقوت که برخی از آنها در عین حال مکانهایی برای آموزش بود، حمام مملوکی در شرق مسجد عمری، مدرسهٔ ابوالفدا، مدرسهٔ حنفی مجاور مسجد مبرک الناقه. دیگر مدرسهٔ حنفی که ایوبیان در ۶۳۰ق/۱۲۳۳م ساختند و مسجد و مدرسهٔ دباغه (همان، ۳۱۹/۲-۳۲۲؛ EI²). این مدارس و نیز شخصیتهایی که با نسبت بُصرَوی از این شهر برخاسته‌اند، گویای رونق فرهنگی بُصریٰ در دورهٔ اسلامی است. در دورهٔ اخیر کاوشها و مطالعاتی در آثار باستانی و کتیبه‌های برجای مانده در بصریٰ صورت گرفته است (نک: EI²؛ مولر وینر، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴- ۱۹۱۵م؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همو، *تاریخ الملک الظاهر*، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن عبدالظاهر، محیی‌الدین، *الروض الزاهر*، به کوشش عبدالعزیز خویطر، ریاض، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ابن منظور، محمد، *مختصر تاریخ دمشق ابن عساکر*، به کوشش روحیه نحاس و دیگران، دمشق، ۱۴۰۲ق؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ازدی، محمد، *تاریخ فتوح الشام*، به کوشش عبدالمنعم عبدالله عامر، قاهره، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پیگولوسکایا، ن.و.، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ سوریة و لبنان و فلسطین*، ترجمهٔ جرج حداد و عبدالکریم رافق، به کوشش جبرائیل جبور، بیروت، ۱۹۵۸-۱۹۵۹م؛ حلو، عبدالله، *تحقیقات تاریخیة لغویة فی الاسماء الجغرافیة السوریة*، بیروت، ۱۹۹۹م؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ *المعجم الجغرافی للقطر العربی السوری*، دمشق، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ *الموسوعة العربیة المیسّرة*، قاهره، ۲۰۰۱م؛ مولر وینر، ولفگانگ،

القلاع ایام الحروب الصلیبیة، ترجمهٔ محمد ولید جلاد، دمشق، ۱۹۸۴م؛ هروی، علی، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش ژ. سوردل تومین، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ همو، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:
EI²; *Pauly.*

محمدرضا ناجی

بَصیری (د ۹۴۱ق/۱۵۳۵م)، شاعر دیوانی دوران عثمانی. در مقدمهٔ *دیوان* فارسی او که به خط خود وی نوشته شده، نامش محمد بن احمد بن ابی‌المعالی المرتضیٰ آمده است («دائرةالمعارف اسلام...[1]»، V/105)، ولی در مآخذ و تذکره‌های موجود، از او به بصیری (سامی، ۱۳۱۸/۲؛ گیب، II/48؛ قنالی زاده، ۲۱۴/۱)، مولانا بصیری عجمی (علیشیر، ۳۸۱؛ برای تمیز از بصیری بغدادی،نک: آقابزرگ، ۹(۱)/۱۳۸، شم ۸۶۸) و بصیری خراسانی (*لغت‌نامه ...*) یاد کرده‌اند. او به سبب ابتلا به بیماری برص، به آلاجا بصیری (بصیری ابلق) («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا؛ EI², I/1082)، نیز معروف بود.

دربارهٔ زادگاه بصیری در منابع اختلاف نظر وجود دارد. بیشتر تذکره‌نویسان او را ایرانی تبار و خراسانی دانسته‌اند (قنالی‌زاده، سامی، همانجاها؛ «دائرةالمعارف ترک[2]»، V/353). اولیا چلبی، سیاح سدهٔ ۱۱ق/۱۷م در *سیاحت‌نامهٔ* خود می‌نویسد: «بصیری در بلاد عجم تولد یافته است» (نک: ارن، 125)، اما به عقیدهٔ برخی، زادگاه او در محلی نزدیک مرز ایران بوده است (نک: IA, II/319). برخی نیز در تذکره‌های خود می‌نویسند که بصیری در بغداد به دنیا آمده است («دائرةالمعارف زبان ...[3]»، I/339؛ «دائرةالمعارف اسلام»، همانجا).

بصیری در جوانی نزد پسران اوزون حسن، حکمران آق‌قویونلو به‌سر می‌برد و قصائدی در مدح آنان می‌سرود. اما درحدود سال ۸۹۲ق/ ۱۴۸۷م به هرات رفت و در آنجا با امیر علیشیر نوایی و جامی آشنا شد (همان،نیز EI²، همانجاها). پس‌از چندی، با غزلها و سفارش‌نامه‌هایی که از آنها گرفته بود، روانهٔ استانبول شد و به دربار سلطان بایزید دوم راه یافت (قنالی‌زاده،گیب،همانجاها) و چون شاعری نکته‌دان و لطیفه‌پرداز بود، داماد پادشاه، اوغرلی سلطان احمد او را به مصاحبت خود برگزید. مدتی نیز به عنوان دفترداری برگزیده شد و از محل درآمد اوقاف مسجد ایاصوفیه برایش مستمری تعیین گردید (همانجاها). در تذکره‌ها آمده است که نخستین‌بار، بصیری *دیوان* اشعار امیر علیشیر نوایی را به استانبول برد («دائرةالمعارف زبان»، گیب، همانجاها) و بدین‌طریق، نوایی را به شاعران عثمانی شناساند. از این‌نظر، بصیری در تاریخ ادبیات دیوانی عثمانی اهمیت بسیاری دارد (IA، همانجا).

بصیری به فارسی و ترکی شعر می‌سرود. اشعارش ساده، لطیف و مشحون از نکات ظریف و لطایف دلپذیر است. وی چندان رغبتی به صنایع شعری که در زمان او مرسوم بود، نشان نمی‌داد («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا؛ EI², I/1083). وی دارای هجویات و هزلیات و لطیفه‌های فراوانی است و شهرتش بیشتر به سبب همین نکته‌ها و لطیفه‌هاست («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا). قنالی‌زاده در *تذکرةالشعرا* برخی از این لطایف را آورده است (نک: ۲۱۵/۱-۲۱۶).

اشعار بصیری بیشتر به صورت پراکنده در تذکره‌های مختلف درج شده است (*میدان لاروس*، II/182؛ IA، همانجا). هر چند در برخی از منابع به *دیوان* اشعار ترکی او اشاره شده، ولی تاکنون چنین مجموعه‌ای به دست نیامده است («دائرةالمعارف ترک»، همانجا)؛ تنها در انتهای *دیوان* اشعار فارسی وی حدود ۵۰ شعر ترکی که بیشتر آنها غزل است، به چشم می‌خورد. *دیوان* فارسی بصیری دارای ۲۳ قصیده و ۱۲۱ غزل است و تنها نسخهٔ دست‌نویس آن در کتابخانهٔ سلیمانیه، بخش عاشر افندی(مجموعهٔ شم ۲۹۲) استانبول نگهداری می‌شود(«دائرةالمعارف اسلام»، همانجا). علاوه بر اینها، از او قطعات ماده تاریخ نیز باقی مانده که برخی از آنها را قنالی‌زاده در *تذکرةالشعرا* آورده است (۱۲۶/۱- ۱۲۷) و نیز «عجم‌نامه» به زبان ترکی آذربایجانی که در آغاز *دیوان* وی آمده است.

از لطایف بصیری تنها گزیده‌ای ناقص در کتابخانهٔ موزهٔ قویون اوغلوی قونیه نگهداری می‌شود. برخی از لطایف وی نیز در مجموعهٔ لطایف لامی‌زاده گردآوری شده است که بیشتر آنها دربارهٔ شاعران و هنرمندان هممعصر بصیری است («دائرةالمعارف اسلام»، V/105-106).

بعضی از اشعار بصیری را می‌توان در مجموعه‌های نظیره‌گویی شعرای سدهٔ ۱۰ق/۱۶م از جمله محمود نظمی ادرنه‌ای (ادرنه‌لی) متخلص به نظمی (۹۵۵ق/۱۵۴۸م) یافت (گولپینارلی، III/297).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، ترجمهٔ کهن فخری هراتی و محمدبن مبارک قزوینی، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۲۳ش؛ قنالی‌زاده، حسن، *تذکرةالشعرا*، به کوشش ابراهیم قتلوق، آنکارا، ۱۹۸۶؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ نیز:
EI²; Eren, M., *Evliya Çelebi seyahatnâmesi birinci cildinin kaynakları üzerinde bir araştırma*, Istanbul, 1960; Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, London, 1965; Gölpınarlı, A., *Mevlânâ müzesi yazmalar kataloğu*, Ankara, 1972; IA; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1967; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; *Türkiye dianet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

جلال خسروشاهی

بَطّال، عبدالله، شخصیتی نیمه‌افسانه‌ای که از او با عنوان نام‌آورترین جنگجوی مسلمان در لشکرکشیهای دورهٔ اموی بر ضد دولت بیزانس یاد شده، و بعدها در داستانهای پهلوانی عربی و ترکی، القاب «سید بطال» یا «سید بطال غازی» یافته است.

در کهن‌ترین روایات موجود از بطال، شخصیت وی در هاله‌ای از ابهام و افسانه قرار دارد. نامش را عبدالله (یعقوبی، ۲۶۰/۲؛ طبری، ۹۰/۷؛ مسعودی، ۷۴/۸؛ ابن اثیر، ۲۴۸/۵؛ ابن کثیر، ۳۴۵/۹) و کنیه‌اش را با اختلاف، ابومحمد (ذهبی، *سیر...*، ۲۶۸/۵، *العبر*، ۱۱۸/۱)، ابوالحسین (ابن اثیر، همانجا) و ابویحییٰ (ابن کثیر، همانجا؛ ابن تغری

---

1. *Türkiye...* 2. *Türk ansiklopedisi.* 3. *Türk dili...*

بردی، ۲۷۲/۱) آورده‌اند. گفته‌اند که وی در انطاکیه سکنیٰ داشت (ذهبی، سیر، ۲۶۸/۵-۲۶۹؛ ابن تغری بردی، ۲۷۳/۱) و در هیچ‌یک از مآخذ موجود، از تبار عربی وی سخنی به میان نیامده است (نک: IA, II/344)؛ حتیٰ در برخی مآخذ، زمان زندگی او را به دورهٔ عباسیان نیز رسانده‌اند که ناشی از روایات افسانه‌ای بطال‌نامه‌هاست («دائرة المعارف اسلام...[1]»، V/204).

نخستین‌بار در جنگ با بیزانس (روم شرقی) در زمان عبدالملک اموی، از او نام برده شده است (بلعمی، ۹۰۱/۲). زمانی که مسلَمة بن عبدالملک به فرمان خلیفه به «بلاد روم» (بیزانس) لشکر کشید، بطال نیز در آن شرکت داشت و فرماندهی طلایه‌داران سپاه و امیری نیروهای جزیره و شام و ده هزار مرد جنگی با او بود (ابن اثیر، همانجا؛ ذهبی، همان، ۲۶۹/۵؛ ابن کثیر، همانجا). وی منطقه را امن کرد، چنان‌که بازرگانان و کشاورزان به آسودگی رفت و آمد می‌کردند (ابن اثیر، همانجا). بطال همچنین در لشکرکشی سال ۱۱۳ق/۷۳۱م به بیزانس همراه عبدالوهاب بن بُخت، از دلاورانی که در این جنگ کشته شد، شرکت داشت (طبری، ۸۸/۷؛ ذهبی، *تاریخ...*، ۲۲۷/۴). در جنگ معاویة بن هشام با رومیان نیز بطال همراه معاویه بود. در این جنگ سپاه روم شکست خورد و کنستانتین (قسطنطین) فرمانده رومی اسیر شد (یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۹۰/۷؛ ابن جوزی، ۱۵۹/۷). بطال در آخرین لشکرکشی خود به بیزانس در کنار ملک بن شبیب که فرمانده سپاه مسلمانان بود، مشارکت داشت و در این جنگ به قتل رسید. تاریخ مرگ او را مآخذ با اختلاف بسیار، از ۱۰۷ق/۷۲۵م تا ۱۲۳ق/۷۴۱م نقل کرده‌اند (خلیفه، ۵۲۴/۲؛ طبری، ۱۹۱/۷؛ ذهبی، *دول...*، ۵۸/۱؛ صفدی، ۶۹/۱۷؛ نویری، ۴۵۸/۲۱-۴۵۹؛ قرمانی، ۱۴۲). وی در همان‌جایی که اینک به قصبهٔ سید غازی معروف است، از توابع اسکی شهر (ه م)، به خاک سپرده شد (همانجا؛ «دائرة المعارف اسلام»، V/205).

منابع کهن، بطال را به شجاعت و دلاوری ستوده‌اند (ذهبی، *العبر*، همانجا؛ سیوطی، ۲۴۸). وی در این خصایل ضرب‌المثل بوده است (ذهبی، *تاریخ*، همانجا). به نوشتهٔ مسعودی، وی یکی از ۱۰ تن پهلوانی است که با مسیحیان جنگیده، و آنان تصویرایشان را در یکی از کلیساهای خود نقش کرده‌اند (همانجا).

بطال‌نامه: با الهام از بطال و جنگهایی که در آن شرکت داشته است و دلیریهایی که به او نسبت داده‌اند، افسانه‌هایی موسوم به بطال‌نامه پدید آمده که از لحاظ داستان‌سراییهای عامیانه قابل بحث و توجه است. بطال‌نامه به صورت دو داستان حماسی بزرگ، یکی به زبان ترکی با عنوان *سیدبطال* و دیگری به زبان عربی با عنوان *ذوالهمة* تنظیم شده است (کانار، «لشکرکشیها...[2]»، 116-118). برخی از محققان برآنند که این دو داستان برپایهٔ یک بطال‌نامهٔ کهن‌تر، به زبان عربی فراهم آمده است که اکنون نسخه‌ای از آن در دست نیست؛ اما نشانه‌هایی تاریخی وجود آن را محتمل می‌سازد (همانجا؛ مکدانلد، 380-381). گفته‌اند که این مأخذ در سدهٔ ۴ق/۱۰م در سوریه وجود داشته، و داستانهای حماسی روم شرقی از آن متأثر شده است (گرگوار، 213-214). در زمانهای دیگر نیز رویدادهای مختلف از جمله شجاعت ملک ظاهر در فتح قیصریه به شجاعت بطال تشبیه شده است (نک: قلقشندی، ۱۳۹/۱۴-۱۴۰؛ مقریزی، ۴۸۵/۱؛ مکدانلد، 380).

بطال‌نامهٔ ترکی: ترکها پس از گشودن آسیای صغیر، سنتهای حماسی نبردهای اسلامی و بیزانسی سده‌های گذشته را به خود نسبت دادند و با افزودن سنتهای ترکی و ایرانی، آنها را دگرگون کردند و حماسهٔ جدیدی ساختند که موضوع آن فتح آسیای صغیر است و عناصر تشکیل دهندهٔ آن، از پدیده‌های متفاوت مربوط به زمانهای گوناگون و منابع مختلف فراهم آمده است (نک: لوند، I/127؛ لسترنج، 137؛ کانار، همانجا).

در این داستان، حوادثی که بطال در آن شرکت دارد، در عهد المعتصم بالله و الواثق بالله عباسی روی می‌دهد و افسانه‌ها حوادث حقیقی تلقی می‌گردد (همانجا؛ EI², I/1103). در این میان، یک حادثهٔ تاریخی از سایر حوادث متمایز است: دستگیری بابک (ه م) در زمان المعتصم‌بالله؛ ولی در اینجا هم بطال جانشین افشین (ه م) می‌شود (EI², I/1104). چنین است که اولیا چلبی بطال را هم‌زمان با هارون‌الرشید می‌پندارد و زمان خلافت هارون را به ۲۴۴ق/۸۵۸م تغییر می‌دهد (۷/۴). مدفن سیدبطال، قهرمان ملی ـ مذهبی ترک در مسجد جمعهٔ شهر قیصریه که به یاد او ساخته شده، واقع است (لسترنج، 145-146).

بطال‌نامهٔ عربی: بطال‌نامهٔ عربی شبیه بطال‌نامهٔ ترکی است، جز آنکه در اینجا عبدالوهاب (شخصیت دورهٔ اموی و همرزم بطال) فرزند شیرزن افسانه‌ای به نام ذات الهمه نیز از قهرمانان اصلی داستان است و نام بطال به صحصاح بدل شده است (کانار، همان، 117، «شخصیتها...[3]»، 159). صحصاح در مقام فرمانده لشکر مسلمة بن عبدالملک در لشکرکشی بزرگ قسطنطنیه شرکت دارد و قهرمان نبرد برضد امپراتوران روم شرقی است. موضوع اصلی داستان، جنگهای عربی-رومی از زمان بنی امیه تا آخر خلافت الواثق بالله، یعنی سده‌های ۱ تا ۳ق و نیز برخی حوادث بعدی است. داستان با رقابت دو قبیلهٔ عربی، بنی کِلاب و بنی سُلَیم، در دورهٔ اموی آغاز می‌شود و در دورهٔ عباسی با پیروزی بنی کلاب و همراهی رئیس این قبیله با مسلمه در فتح قسطنطنیه و حوادث دیگر ادامه می‌یابد. بنی کلاب در رقابت امین و مأمون عباسی از مأمون پشتیبانی می‌کنند و وی با کمک بطال به خلافت دست می‌یابد (همان، 158 بب). حوادث این حماسهٔ طویل بسیار پیچیده است و تکرار حوادث و وضعیتهای مشابه و نسخه‌برداری شخصیتهایی با نقشهای همسان در آن آشکار است. در پایان داستان ذوالهمه و عبدالوهاب

---

1. *Türkiye...* 2. «Les Expéditions...» 3. «Les Principaux...»

در مراجعت از سفر حج می‌میرند و بطال در آنکارا درمی‌گذرد (EI², II/236, 238).

نسخه‌های مختلفی از بطال‌نامه انتشار یافته است: یک نسخهٔ آن چندین بار با عنوان *مناقب غزوات سیدبطال* از جمله در ۱۲۸۷ق/ ۱۸۷۰م به چاپ رسیده است. نسخه‌ای دیگر از آن که در ۱۳۲۷ق/ ۱۹۰۹م با نام *سیرة الامیرة ذات الهمة و ولدها عبدالوهاب و الامیر ابومحمد البطال*... نشر یافته، مشتمل است بر ۷۰ فصل و ۷ مجلد و ۵۰۸۴ صفحه (کانار، همان، 158). نام شناخته شدهٔ دیگر این اثر *سیرة المجاهدین و حزب الموحدین و ذات الهمة* است. نسخهٔ خطی کتابخانهٔ برلین *ذوالهمة والبطال* نام دارد (همو، «لشکرکشیها»، همانجا؛ GAL, S, II/65). یک بطال‌نامهٔ منظوم هم به زبان ترکی در زمان سلطنت مصطفیٰ سوم (۱۷۵۷-۱۷۷۴م) فراهم آمده است.

نام بطال علاوه بر داستانهای حماسی، در افسانه‌های متعدد دیگر و در افسانه‌های مربوط به فرقه‌های دراویش علوی و بکتاشی نیز آمده است (نک: لوند، I/127؛ «دائرة المعارف ترک[1]»، I/1104؛ EI², IV/410).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ اولیا چلبی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بلعمی، محمد، *تاریخنامهٔ طبری*، به کوشش محمدروشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ همو، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۴ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمدسعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، کراچی، نورمحمد؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دُرتئا کراولسکی، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ قرمانی، احمد، *اخبار الدول و آثار الاول*، بغداد، ۱۲۸۲ق؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس، ۱۸۷۴م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بیروت، دارصادر؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۷۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، به کوشش عبدالامیر مهنا، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ نیز:

Canard, M., «Les Expéditions des Arabes contre Constantinople», JA, 1926, vol. CCVIII; id, «Les Principaux personnages du roman de chevalerie arabe *Ḏāt al-Himma wa-l-Baṭṭāl*», *Arabica*, 1961, vol. VIII; EI²; GAL,S; Grégoire, H. and R. Goossens, «Byzantinisches Epos und arabischer Ritterroman», ZDMG, 1934, vol. LXXXVIII; IA; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Levend, A.S., *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara, 1984; MacDonald, D. B., «The Earlier History of the Arabian Nights», JRAS, 1924; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1967; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

پرویز امین - علی‌اکبر دیانت

بَطائحی، ابوعبدالله محمد بن فاتِک (۴۷۸-۵۲۱ق/۱۰۸۵-۱۱۲۷م)، ملقب به مأمون، وزیر شیعی امامی فاطمیان در دوران خلافت الآمر باحکام الله. از جزئیات زندگی او اطلاع دقیقی در دست نیست؛ آنچه هست نیز پراکنده و متناقض است.

کهن‌ترین مأخذ شناخته شده که در آن از بطائحی یاد شده، کتاب *الاشارة الیٰ من نال الوزارة* نوشتهٔ ابن صیرفی است. کتاب *ذیل تاریخ دمشق* ابن قلانسی نیز حاوی برخی اطلاعات سودمند دربارهٔ زندگی این وزیر است. کتابهای *اخبار الدول المنقطعة* نوشتهٔ ابن ظافر، و *نزهة المقلتین* نوشتهٔ ابن طویر و نیز *اخبار مصر* نوشتهٔ ابن میسر از جمله مهم‌ترین و قدیم‌ترین آثاری هستند که در آنها از بطائحی و وقایع روزگار او سخن به‌میان آمده است. اما مهم‌تر از همه، *نصوص من اخبار مصر* نوشتهٔ موسیٰ پسر بطائحی است که باید معتبرترین منبع در احوال او به‌شمار آید.

بطائحی در مصر زاده شد. به نوشتهٔ ابن اثیر پدرش فاتک جاسوس افضل بن بدر الجمالی در عراق بود. بطائحی هنوز کودک بود که پدرش درگذشت و وی در فقر و بی‌کسی فرو افتاد. مدتی به بنّایی پرداخت، سپس آن را رها کرد و در بازارهای قاهره به باربری مشغول شد. در همین شغل، چند بار به خانهٔ افضل بن بدر الجمالی راه یافت و افضل هم که وی را جوانی زیرک و خوش بیان دید، نزد خویش شغلی بدو داد. به‌تدریج بر مقام و منزلت او افزوده گشت و لقب قائد به او داده شد (بطائحی، ۳؛ ابن طویر، ۷؛ ابن اثیر، ۶۲۹/۱۰). بسیاری از مورخان به پیروی از ابن اثیر همین مطلب را در شرح حال بطائحی آورده‌اند (مثلاً ذهبی، سیر...، ۵۵۳/۱۹؛ ابن شاکر، ۱۷۲/۱۲؛ ابن فضل‌الله، ۲۰۸/۱۱)، اما باید گفت که بخشی از این گزارش، یعنی آنچه دربارهٔ فقر و بینوایی و مشاغل حقیر او گفته‌اند، افسانه است. ممکن است شغل فراشی که ابن طویر برای بطائحی در دستگاه افضل یاد کرده است (همانجا)، منشأ این داستانها شده باشد. مقریزی و اکثر مورخان مصری برآنند که پدر بطائحی از امیران فاطمی بوده، و در ۵۱۲ق/۱۱۱۸م وفات یافته است (مقریزی، *اتعاظ*...، ۵۷/۳). فاتک مردی ثروتمند بوده، و پس از مرگ مال فراوانی برای فرزندانش برجای گذاشته است. همچنین از سال وفات وی برمی‌آید که بطائحی در هنگام فوت پدر، مردی ۳۴ ساله بوده است. او از ۵۰۱ق/۱۱۰۸م به خدمت امیرالجیوش افضل پیوست (بطائحی، همانجا؛ مقریزی، *الخطط*، ۴۶۲/۱) و به جای تاج المعالی مختار ـ کارگزار و محرم افضل که با فرنگیان هم‌داستان شده، قصد قتل وزیر را کرده، و به همین سبب معزول شده بود ـ رشتهٔ کارهای وزیر را در دست گرفت. گفته‌اند افضل اموال مختار را نیز به او منتقل کرد و مقرری مناسبی برایش در نظر گرفت (همو، *اتعاظ*، ۳۸/۳، ۳۹).

در ۵۱۵ق/۱۱۲۱م پس از اینکه افضل کشته شد، آمر خلیفهٔ فاطمی بطائحی را به وزارت برگزید و به او لقب مأمون داد (بطائحی، ۲۰؛ ابن صیرفی، ۶۳؛ ابن قلانسی، ۲۰۴؛ ابن ظافر، ۸۷). گویند که توطئهٔ قتل افضل ـ بدان‌سبب که وی همهٔ کارها را در دست گرفته، و خلیفه را از مداخله در امور بازداشته بود (ابن قلانسی، همانجا، نیز ۲۱۲؛ عبادی، ۳۰۸) ـ با طرح و همکاری بطائحی و به دستور خلیفه صورت گرفت (بطائحی، ۱۷؛ ذهبی، همانجا، *العبر*، ۴۰۵/۲).

1. Türk...

گفته‌اند که بطائحی مردی گشاده‌دست و دلیر، و در عین‌حال، مستبد و خون‌ریز بود. در کارها بسیار احتیاط می‌کرد و به کسی اعتماد نداشت (ابن اثیر، همانجا). احتیاط او به اندازه‌ای بود که چون آمر او را به وزارت برگزید، از وی خواست دستخطی به او بدهد و قسم یاد کند که به سعایت حاسدان دربارهٔ او توجه ننماید و اگر از او شکایتی شد، او را مطلع کند و به امری که موجب انحطاط قدر و منزلت او شود، اقدام نکند و خودش و فرزندانش در امان باشند (بطائحی، ۲۳؛ مقریزی، همان، ۷۷/۳).

پس از قتل افضل، خلیفه نامه‌ای به حسن صباح و نزاریان فرستاد و از آنها خواست به توبه پیش آیند، اما حسن صباح خلیفه و بطائحی را سخت تهدید کرد. بطائحی که بر جان خود و خلیفه بیمناک، و از فداییان حسن هراسناک شده بود، فرمان داد تا برای همهٔ کسانی که در قلمرو فاطمیان زندگی می‌کنند، برگه‌هایی برای شناسایی صادر شود؛ و به مأموران دستور داد تا همهٔ کسانی را که از مرزهای شرقی وارد مصر می‌شوند، زیرنظر بگیرند. دربارهٔ توفیق او در این کار به گونه‌ای مبالغه‌آمیز گفته‌اند که مأمورانش حرکات و رفتار هر فدایی را که از الموت بیرون می‌آمد، زیرنظر می‌گرفتند (ابن میسر، ۶۵/۲-۶۶؛ سیف آزاد، ۹۰).

در ۵۱۷ق گروهی از بربرهای لواته به مصر حمله بردند و در آنجا به فتنه و غارت پرداختند. بطائحی به مقابله رفت و آنها را در هم شکست و خراج یسر ایشان نهاد (ابن قلانسی، ۲۰۹؛ ابن اثیر، ۶۱۶/۱۰). بطائحی در همین سال، آمر را واداشت تا حکومت بخش بزرگی از مصر را به برادرش مؤتمن واگذار کند و قصدش آن بود که خود از داخل دستگاه حکومت، و برادرش از خارج مراقب اوضاع و توطئهٔ احتمالی بر ضد خود باشند (ابن طویر، ۱۲؛ ابن خلدون، ۹۰/۴).

بطائحی گذشته از آنکه سیاستمداری کار آمد بود، به ادب و دانش نیز توجه می‌نمود و دانشمندان و نویسندگان را گرامی می‌داشت. ابوبکر طرطوشی (د ۵۲۰ق/۱۱۲۶م) کتاب *سراج الملوک* را برای وی نوشت (صفدی، ۱۷۵/۵؛ ابن فرحون، ۲۴۶/۲؛ بیاتی، ۱۴) و ابن سلاح بلبیسی در اخلاق و ملکداری او کتاب *سیرة الوزیر ابی عبدالله بن فاتک* را تألیف کرد (مقریزی، *المقفیٰ*،... ۵۷۳/۵). ابوجعفر یوسف بن احمد نیز شرحی بر کتاب *الایمان* بقراط نوشت و آن را به نام او *شرح المأمونی* نام گذارد (سیف آزاد، همانجا). همچنین به دستور بطائحی دارالعلم حاکم را که فضل بن بدر الجمالی تعطیل کرده بود، دوباره گشوده شد (بطائحی، ۴۵؛ مقریزی، همان، ۶۸۴/۳). افزون بر این، در دورهٔ وزارت او مراکز فرهنگی متعددی در مصر احداث گردید؛ از آن جمله، حدود ۲۰۰ مسجد در مصر و قاهره و نواحی اطراف آن را باید یاد کرد (همو، *اتعاظ*، ۹۲/۳)؛ مهم‌ترین آنها مسجد جامع اقمر در قاهره است که در ۵۱۹ق/ ۱۱۲۵م به دستور او احداث شد (ابن میسر، ۶۲/۲؛ ابن خلکان، ۳۰۲/۵؛ ابن تغری بردی، ۲۲۹/۵) و اکنون هم نام آمر و مأمون بر بالای محراب آن دیده می‌شود (مبارک، ۱۲۴/۴). همچنین در ۵۱۶ق دارالوکاله و دارالضربی در قاهره به امر بطائحی ایجاد گردید (ابن میسر، همانجا).

در ۵۱۸ق صلیبیها شهر صور را در محاصرهٔ خویش گرفتند. چون بطائحی از کمک به مردم آن شهر امتناع ورزید، شهر سرانجام، به دست صلیبیان افتاد (همو، ۶۴/۲؛ ابن سعید، ۸۴؛ مقریزی، همان، ۱۰۷/۳).

آمر در رمضان ۵۱۹ بطائحی و برادرش مؤتمن را به مهمانی خواند و در آنجا هر دو را بازداشت کرد (ابن خلدون، ۹۱/۴). گفته‌اند که وی قصد داشت آمر را از میان بردارد و جعفر برادر وی را به خلافت بنشاند و حتیٰ نوشته‌اند که جعفر را مأمور قتل خلیفه گردانید. اما ابوالحسن علی بن ابی اسامه از رجال دربار خلافت که از داستان مطلع شده بود، آمر را با خبر کرد (ابن اثیر، ۶۲۹/۱۰-۶۳۰؛ مقریزی، همان، ۱۱۰/۳).

برخی نیز گفته‌اند که بطائحی خود مدعی خلافت بود و خویشتن را از فرزندان نزار می‌دانست و مردی را برای تبلیغ و گرفتن بیعت به یمن فرستاده بود و همین امر موجب خشم آمر شد (ابن خلدون، ۹۰/۴؛ مناوی، ۲۷۴-۲۷۵). آمر سقوط صور و تسخیر آن توسط صلیبیان را بهانه‌قرار داد و بطائحی‌را دستگیر کرد(ابن‌خلدون،مناوی،همانجاها؛ ابن طویر، ۱۶) و اموالش را گرفت. بطائحی حدود دو سال در زندان بود تا سرانجام، به دستور خلیفه او و ۵ تن از برادرانش را در قاهره به دار آویختند (ابن خلکان، ۲۹۹/۵؛ صفدی، ۳۱۴/۴).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید، علی، *النجوم الزاهرة*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن صیرفی، علی، *الاشارة الی من نال الوزارة*، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴م؛ ابن طویر، عبدالسلام، *نزهة المقلتین*، به کوشش ایمن فؤاد سید، اشتوتگارت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن ظافر، علی، *اخبار الدول المنقطعة*، به کوشش آ. فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن میسر، محمد، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ بطائحی، موسی، *نصوص من اخبار مصر*، به کوشش ایمن فؤاد سید، قاهره، المعهد العلمی الفرنسی؛ بیاتی، جعفر، مقدمه بر *سراج الملوک* طرطوشی، لندن، ریاض الریس؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سیف آزاد، عبدالرحمان، *تاریخ خلفای فاطمی*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، ویسبادن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ عبادی، احمدمختار، *فی التاریخ العباسی و الفاطمی*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مبارک، علی پاشا، *الخطط التوفیقیة الجدیدة لمصر القاهرة*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۳م؛ همو، *الخطط*، بیروت، دارصادر؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ مناوی، محمد حمدی، *الوزارة و الوزراء فی العصر الفاطمی*، قاهره، دارالمعارف.

مریم حسن‌دوست

بَطْحاء، نام چند منطقه در سرزمینهای اسلامی. این واژه در لغت به معنی اعماق دره، مسیل آکنده از سنگ‌ریزه و زمین فراخ آمده است (نک: یاقوت، ۶۶۲/۱) و مناطقی چند به این نام خوانده شده که از آن

جمله است:

وادی بطحاء، در یک فرسخی مکه (حمدالله، ۸) که در منابع موجود از آن به ابطح، خَیف بنی کنانه و نیز مُحَصَّب یاد کرده‌اند. این وادی میان مکه و منیٰ واقع بوده، و از یک سو به کوه عیره و از سوی دیگر به کوه حجون منتهی می‌شده است، و از آن روی بدان بطحا گفته‌اند که زمین آن از سنگ‌ریزه پوشیده شده بوده است (ازرقی، ۱۲۸/۲، ۱۲۹؛ ابن‌اثیر، ۱۱/۲؛ ابوالفدا، ۸۰ ـ ۸۱؛ نیز نک: ابن کثیر، ۱۶۸/۵، ۲۰۴). ازرقی به حضور ابراهیم خلیل (ع) در بطحاء اشاره‌ای کرده است (۳۴/۱). پیش از اسلام بخشی از قبیلهٔ قریش در آنجا می‌زیستند که به همین دلیل به «قریش بطحاء» معروف بودند؛ این ناحیه تیره‌های عدیّ، جُمَح، تَیْم، سَهم، مخزوم، اسد، زُهره، عبدمناف، عبدالدار، عبدالعزیٰ، امیه و هاشم را در برمی‌گرفت (دمشقی، ۴۲۷؛ عبدالمؤمن، ۲۰۳/۱؛ ابن عبدالمنعم، ۷).

پیامبر اکرم(ص) در این منطقه پرورش یافت (نک: ابن سعد، ۷۶/۱). همچنین محلی که جبرئیل برای نخستین بار بر پیامبر(ص) نازل شد، در بطحاء قرار داشت (نک: طبری، ۳۰۵/۲). پیامبر(ص) در راه بازگشت از غزوات و مناسک حج، بارها در آنجا نماز گزارد (ابن کثیر، ۱۴۹/۵) و در همان‌جا بود که به مصاف قبیلهٔ هوازن شتافت (ابن سعد، ۲(۱)/۱۱۱-۱۱۲). در روز فتح مکه نبیِ اکرم (ص) خیمهٔ خود را در بطحاء برافراشت (ازرقی، ۱۳۰/۲)؛ در همان روز بود که حُبَیش بن خالد، برادر عاتکه عمهٔ پیامبر(ص) در بطحاء کشته شد (ذهبی، ۴۳۷). همچنین گفته‌اند که منصور خلیفهٔ عباسی در ۶ ذیحجهٔ ۱۵۸ق/۷ اکتبر ۷۷۵م به هنگام ادای مراسم حج در بطحاء جان سپرد (مسعودی، ۱۵۷/۶).

بوستانهای سبز و خرم و مناطق خوش آب و هوا بطحاء را تفرجگاه قریشیان ساخته بود. وجود چاههای فراوان چون چاه بذّر که به دست هاشم بن عبدمناف، و نیز چاه خم و طویٰ که به وسیلهٔ عبدالشمس بن عبدمناف در آنجا حفر شده بود، نه‌تنها به آبادانی بطحاء کمک کرد، بلکه در موسم حج، موجبات رفاه و آسایش حجاج را فراهم می‌ساخت (ازرقی، ۱۷۶/۲، ۲۲۴؛ ابن عبدالمنعم، ۲۲۱؛ علی، ۶۵/۴).

شهر بطحاء، در مغرب اوسط از توابع ناحیهٔ تاهرت که از آنجا تا تلمسان ۳ یا ۴ روز راه بود (یاقوت، همانجا؛ مقدسی، ۲۱۸). محمد ابن تومرت در ۵۱۳ق/۱۱۱۹م به هنگام بازگشت از مشرق ۳ روز با یاران خود در بطحاء اقامت کرد و سپس سفر خود را به سوی فاس ادامه داد. آن‌گاه که عبدالمؤمن خلیفهٔ موحدی قدرت را در دست گرفت، بطحاء را توسعه داد و در عمران و آبادانی آن کوشید (حجی، ۲۷/۲ـ ۲۸؛ نیز نک: بیذق، ۵۸ ـ ۵۹). دشت وسیع بطحاء مرکز اصلی کشت گندم به شمار می‌آمد که از این راه درآمد سرشاری عائد پادشاهی تلمسان می‌شد (لئون افریقی، ۲۷/۲ـ ۲۸). در سدهٔ ۸ق/۱۴م به سبب استیلای ابوالحسن مرینی بر بطحاء و نیز انقراض سلسلهٔ بنی زیان در تلمسان، این شهر رو به ویرانی نهاد و به تدریج خالی از سکنه شد. بعدها عارفی با یاران خود در آنجا سکنیٰ گزید. آنان که با دامپروری و کشاورزی امرار معاش می‌کردند، نقش بسزایی در آبادانی مجدد منطقه داشتند. شهرت آن عارف به تدریج در سراسر آسیا و افریقا پیچید و بر جمع مریدانش افزوده شد؛ چندان‌که ۵۰۰ تن با او در بطحاء به سر می‌بردند و همه ساله شمار فراوانی به قصد دیدار وی با نذورات و هدایای خود به بطحاء روی می‌نهادند (همو، ۲۸/۲ـ۲۹). امروزه ویرانه‌های بطحاء در مسیر بزرگ‌راه تلمسان به الجزیره به چشم می‌خورد (حجی، ۲۸/۲).

منطقهٔ بطحاء، در نزدیکی ذوقار که در آنجا جنگ ذوقار میان مسلمانان و سپاهیان خسرو پرویز رخ داد. در این جنگ که به «یوم‌البطحاء» نیز معروف است، پیروزی از آن مسلمانان بود (طبری، ۱۹۳/۲ـ۲۱۲؛ یاقوت، همانجا).

بطحاء ابن ازهر، در ۶ میلی مدینه که پیامبر اکرم (ص) در یکی از غزوات خود در آنجا نماز گزارد. بعدها در جایگاه نماز پیامبر(ص) مسجدی احداث شد (طبری، ۴۰۵/۲، ۵۸۴/۷؛ یاقوت، همانجا).

جزیرهٔ بطحاء، واقع در میان دجله و فرات (ابن قتیبه، ۱۹۸/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو، لیدن، ۱۳۲۲ـ ۱۳۲۵ق؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/ ۱۹۲۵م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به‌کوشش رشدی صالح ملحس، مکه، ۱۳۵۲ـ۱۳۵۷ق؛ بیذق، علی، *اخبار المهدی ابن تومرت و ابتداء دولة الموحدین*، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۲۸م؛ حجی، محمد و محمداخضر، حاشیه بر *وصف افریقیا* (نک: هم، لئون افریقی)؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، ترجمهٔ حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ لئون افریقی، حسن بن محمد وزان، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دو منار و پاوه دو کورتی، پاریس، ۱۸۷۱م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*.

عزت ملاابراهیمی

بِطْروجی، ابواسحاق نورالدین (د ح ۶۱۰ق/۱۲۱۳م)، ستاره‌شناس عرب اسپانیایی. وی در بطروش (هم)، در ۶۰ کیلومتری شمال قرطبه زاده شد و چون بیشتر عمر خود را در اشبیلیه گذراند، اشبیلی نیز خوانده می‌شود. در سده‌های میانه در مغرب زمین با نام آلپتراگیوس[1] شهرت بسیار یافت. یهودا بن سلیمان طلیطلی (مؤلفی یهودی)، در ۱۲۴۷م از بطروجی یاد کرده، و گفته است که وی تقریباً ۳۰ سال پیش از آن تاریخ زنده بوده است (نک: مونک، 519-518؛ زوتر، 131).

بطروجی، چنانکه از کتاب *الهیئة* ــ یگانه اثر شناخته شده‌او ــ معلوم می‌شود، شاگرد و دوست ابن طفیل بوده است. در نسخهٔ خطی این

1. Alpetragius

کتاب در کتابخانهٔ اسکوریال، از نویسندهٔ آن با نام بطروجی اشبیلی یاد شده، و در ترجمهٔ عبری آن، نام وی به صورت ابواسحاق ابن البطروجی آمده است. این کتاب موجب شهرت او شد، زیرا نخستین اثری است که در آن به تفصیل از خطاهای هیأت بطلمیوس سخن رفته، و نظام دیگری به جای آن پیشنهاد شده است.

کار عمدهٔ بطروجی در این اثر، عرضهٔ نظریه‌ای در زمینهٔ نظام افلاک و حرکت ستارگان، بدون توسل به افلاک تدویر و خارج از مرکز است که در هیأت بطلمیوس پایهٔ کار شمرده می‌شد. برخی برآنند که بطروجی با عرضهٔ این نظریه، راه را برای ستاره‌شناسان دوران جدید در رد نظام بطلمیوس گشوده است (نک: میلی، 198-197). این کتاب به سرعت توجه دانشمندان را به خود جلب کرد: چنان‌که در ۶۱۴ق/۱۲۱۷م مایکل اسکات آن را به لاتین برگرداند و در ۶۵۷ق/۱۲۵۹م موسی بن تِبّون به عبری ترجمه کرد. در ۹۳۴ق/۱۵۲۸م کالُنیموس بن داوود، ترجمهٔ عبری را به لاتین درآورد که در ۹۳۷ق/۱۵۳۱م در ونیز به چاپ رسید. ترجمهٔ لاتین مایکل اسکات با تأخیری بیش از ۴ سده، یعنی در ۱۹۵۲م همراه با اصل عربی آن در لس‌آنجلس انتشار یافت (مونک، همانجا؛ دونم، III/242؛ EI², I/1250؛ «زندگی‌نامه...»[1]، XV(1)/36).

نقد هیأت بطلمیوس و دفاع از کیهان‌شناسی ارسطو، تقریباً یک سده پیش از بطروجی آغاز شده، و در روزگار وی در اوج بود. ابن باجه، جابربن افلح، ابن طفیل و ابن رشد در رد هیأت بطلمیوس، پیش‌تر سخن گفته بودند. ابن باجه را پیشتاز مخالفت با نظریات بطلمیوس شمرده‌اند. جابربن افلح نیز آراء بطلمیوس را سخت به باد انتقاد گرفته بود (سارتن، II/206؛ «زندگی‌نامه»، VII/37-39). همچنین ابن رشد بر آن بود که بطلمیوس نتوانسته است بر پایهٔ فرضیات خویش، یعنی افلاک خارج از مرکز و تدویر، نظام نجومیِ درست و قابل قبولی پدید آورد. به نظر وی، نظام افلاک خارج از مرکز و تدویر، امری خلاف طبیعت، و فلک تدویر به کلی نامعقول و ناممکن است، و نظریهٔ حرکت مارپیچی (لولَبی) ما را از این هر دو بی‌نیاز می‌کند. ابن رشد از دوران جوانی، مایل بوده است که در این زمینه به تحقیق پردازد و در روزگار پیری نیز از اینکه فرصت آن را نیافته، و ناتوانی مانع کار بوده است، افسوس می‌خورد. وی همچنین از نظریات جالب توجه ابن طفیل در زمینهٔ یک نظام نجومی متفاوت با هیأت بطلمیوس یاد کرده است (۳/۱۶۶۴-۱۶۵۷؛ مونک، 520).

ابن میمون، معاصر دیگر بطروجی، با استناد به سخنان ابن باجه، در مخالفت با هیأت بطلمیوس چنین آورده است: آنچه در مجسطی، در باب حرکات کواکب آمده، بر دو پایهٔ فلک تدویر و فلک خارج از مرکز نهاده شده، و این هر دو، خارج از قیاس و مخالف با قواعدی است که در علم طبیعی تبیین شده است، از این‌رو، ابن باجه (ابوبکر ابن صائغ) در کتاب هیأت آورده است که وجود فلک تدویر، یعنی گردش سیارات در پیرامون یک نقطهٔ فرضی ناممکن است. وی می‌افزاید: می‌گویند که ابوبکر ابن صائغ، نظامی برای حرکت افلاک، بدون توسل به فلک تدویر و تنها بر پایهٔ فلک خارج از مرکز وضع کرده است، اما من از شاگردان او چنین چیزی نشنیده‌ام، زیرا فرض فلک خارج از مرکز نیز همان اشکالات را دارد، بدین معنی که آن نیز خروج از قواعدی است که ارسطو بنا نهاده است (۲/۳۴۸-۳۵۲؛ نیز نک: GAS, VI/36). بدین‌سان، مشاهده می‌شود که مخالفت با هیأت بطلمیوس، بیشتر از موضع طبیعیات ارسطو صورت می‌گرفته است (نالینو، 96؛ سارتن، II/757). اما شایان توجه است که این دیدگاهها در مخالفت با بطلمیوس و مجسطی او به‌طور پراکنده، گذرا و به کوتاهی بیان شده، و یگانه کتابی که در این زمینه بازتاب گسترده یافته، و برجای مانده است، همین اثر بطروجی است. نظریهٔ او تا سدهٔ ۱۶م ستاره‌شناسان و نیز فیلسوفان را به خود مشغول داشت، اما چون نادرستیها و کاستیهای نظریهٔ بطروجی بیشتر از آنِ بطلمیوس بود، سرانجام، نتوانست هیأت بطلمیوس را از میدان بیرون راند (نالینو، همانجا؛ سارتن، II/399,757؛ کندی، 341).

بطروجی در آغاز این کتاب، از اینکه ستاره‌شناسان، روزگاری چنین دراز هیأت بطلمیوس را درست پنداشته، و از آن پیروی کرده‌اند، اظهار شگفتی می‌کند و از زرقالی و جابربن افلح سخن می‌گوید که در زمینهٔ حرکت فلک و ترتیب افلاکِ خورشید، زهره و عطارد و چند مسألهٔ دیگر، نادرستیهای مجسطی را دریافته، و به اصلاح و تکمیل آن پرداخته‌اند. وی همچنین ضمن ستایش استادش ابن طفیل، می‌گوید که ابن طفیل در برابر نظریهٔ بطلمیوس که با طبیعیات ارسطو سازگار نیست، به نظریهٔ دیگری دست یافته است. گویا ابن طفیل فرصت نیافته است تا نظریهٔ تازهٔ خود را به صورت کتاب عرضه کند، اما چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، ابن رشد از نظریات وی در مخالفت با آراء بطلمیوس آگاهی بیشتری داشته است. از این‌رو، برخی از پژوهشگران برآنند که ابن طفیل احتمالاً نظریهٔ خود را در رساله‌ای که اثری از آن برجای نمانده، پرورانده بوده است و ابن رشد و بطروجی از آن بهره برده‌اند (بطروجی، ۳،۵،۴۹؛ نالینو، 98؛ «زندگی‌نامه»، XV(1)/33).

خلاصهٔ نظریه‌ای که بطروجی در کتاب *الهیئة* پرورانده، این است که برخلاف آنچه در هیأت بطلمیوس گفته می‌شود، هیچ‌یک از افلاک زیر فلک برین (فلک نهم) حرکتی در خلاف جهت آن فلک (غرب به شرق) ندارند، بلکه همهٔ آنها تحت تأثیر حرکت فلک برین، از شرق به غرب حرکت می‌کنند، اما این تأثیر برحسب فاصلهٔ هر فلک از فلک نهم، کاهش می‌یابد. فلک نهم، پیرامون کرهٔ آسمان، یعنی °۳۶۰ را در مدت یک شبانه روز می‌پیماید. فلک ثوابت که پس از فلک نهم قرار دارد، در مدت ۲۴ ساعت اندکی کمتر از °۳۶۰ را طی می‌کند، به‌طوری که در مدت ۳۶ هزار سال، یک دور کامل از فلک نهم عقب می‌ماند. کاهش تأثیر فلک نهم بر افلاک زیر آن به ترتیب شدت می‌یابد، چنان‌که فلک زحل در هر ۳۰ سال، فلک مشتری در هر ۱۲ سال، فلک مریخ در هر دو سال و فلکهای زهره، خورشید و عطارد در هر یک سال، و فلک قمر که کرهٔ

---

1. *Dictionary...*

آسمان را تقریباً در ۲۵ ساعت می‌پیماید، در هر ۲۷ روز و اندی، یک دور از فلک برین عقب می‌مانند. درنتیجه، چنین می‌نماید که این افلاک، در خلاف جهت فلک برین حرکت می‌کنند (بطروجی، ۵۹، ۸۱؛ نیز نک: نالینو، 66؛ سارتن، II/366). هریک از افلاک، افزون بر گردشی که در تبعیت از گردش شبانه‌روزی فلک نهم دارد، بر گرد محور خود نیز می‌گردد و از ترکیب این دو گردش، حرکت لولبی حاصل می‌شود که موجب می‌گردد تا سیارات به سوی شمال یا جنوب انحراف یابند. بدین‌سان، می‌توان ناهنجاریهایی را که در حرکت سیارات دیده می‌شود، بدون توسل به افلاک خارج از مرکز و تدویر توضیح داد. از سوی دیگر، بطروجی بر آن است که به حکم طبیعت، فلک زهره باید بالاتر از فلک خورشید و برخلاف نظر جابربن افلح، فلک عطارد، در زیر آن قرار داشته باشد. بدین‌سان، وی به‌جای ترتیب بطلمیوس، یعنی عطارد، زهره، خورشید، ترتیب عطارد، خورشید و زهره را جایگزین ساخت (بطروجی، ۳۱۷؛ مونک، 521-520؛ نالینو، سارتن، همانجاها؛ «زندگی‌نامه»، XV(1)/36).

بطروجی ــ به گفتهٔ خود ــ نه به یاری مشاهده و رصد، بلکه به برکت اشارهٔ ابن طفیل و از راه الهام الٰهی به این نتایج دست یافته، و در کار خویش به محاسبات چندانی هم نپرداخته است. وی در پایان کتاب *الهیئة* اعتراف می‌کند که برای او، وارد شدن در تفاصیل حرکات ستارگان، آن‌گونه که بطلمیوس به آن پرداخته است، ممکن نیست و آنچه از عمرش باقی مانده، نیز برای این کار کفایت نخواهد کرد. وی همچنین به درستی و کمال احکامی که در این کتاب آورده، یقین ندارد و از دوستی که اثر خویش را به او تقدیم داشته است، می‌خواهد که کاستیها و نادرستیهای آن را برطرف سازد (نک: ص ۴۲۷، ۴۲۹؛ مونک، 521؛ نالینو، همانجا). گفتنی است که پایه‌های نظریهٔ بطروجی در آثار یونانیان باستان هم سابقه دارد و در برخی نوشته‌های کهن به دموکریتوس (سدهٔ ۵ و ۴ ق م) نسبت داده می‌شود. تِئون اسکندرانی در شرح بر مجسطی، و ابن رشد با اشاره به ارسطو، از نیروی محرک نخستین و نیز چنان‌که گفته شد، از حرکت لولبی سخن گفته‌اند. بطروجی نیز در اثر خویش اشاراتی به تئون اسکندرانی دارد (ص ۱۷۷، ۱۷۹؛ ابن رشد، ۱۶۶۵/۳؛ «زندگی‌نامه»، XV(1)/34).

بر سر کتاب *الهیئة* هیاهوی بسیار برپا شد و به‌رغم احکام نادرست و پندارگرایانه‌ای که در آن مطرح شده بود و درنتیجه اهل فن به خوبی در می‌یافتند که مؤلف آن در عرصهٔ نجوم عملی تجربه‌ای نداشته است، توجه و علاقهٔ فیلسوفان مسیحی و یهودی را برانگیخت. آنان در طبیعیات ارسطو سازگاری بیشتری با موازین دینی خویش می‌یافتند و از اعتبار هیأت بطلمیوس که با آن طبیعیات سازگار نبود، ناخشنود بودند. همچنین رصدهای تازه که نادرستی برخی از نظریات بطلمیوس را نشان می‌داد، موضع آنان را استوارتر می‌ساخت. با این‌همه، بیشتر ستاره‌شناسان آن عصر، همچنان پیرو بطلمیوس بودند. با ترجمهٔ کتاب *الهیئة* جنبش ضدبطلمیوسی اوج بیشتری گرفت. مایکل اسکات مترجم کتاب *الهیئة*، نظریات نجومی ابن رشد و بطروجی را در کتابی با عنوان «مسائل[1]» مطرح ساخت. وی همین نظریات را در شرحی که به فرمان فردریک دوم بر کتاب «افلاک[2]»، اثر نویسندهٔ معاصر سالخورده‌تر خویش، یوآنس دساکروبوسکو[3] نوشت، بدون نام بردن از ابن رشد و بطروجی نقل کرد. از سوی دیگر، گیوم دوورنْی[4]، اسقف پاریس (۱۲۲۸-۱۲۴۹م)، در اثری با عنوان «دربارهٔ جهان[5]»، با بهره گرفتن از ترجمه‌ها و نقل قولهای مایکل اسکات، از نظام نجومی بطروجی به تفصیل یاد کرد و آن را ستود (دوئم، III/243-244, 249-256؛ سارتن، II/295؛ «زندگی‌نامه»، XV(1)/35؛ شیپرگس، 173). رابرت گروستست[6] نیز که در شناساندن آثار علمی، به‌ویژه ستاره‌شناسی جهان اسلام به مردم اروپا کوشش بسیار کرده است، در «تلخیص افلاک[7]» از «کشف» بطروجی و «نظام ارسطو و بطروجی» سخن گفت. همچنین در اثری با عنوان «مجموعهٔ فلسفی[8]» که به گروستست نسبت داده می‌شود، اما درواقع در سدهٔ ۱۴م نوشته شده، از بطروجی و نظریات او یاد شده است (دوئم، III/282؛ سارتن، II/757؛ «زندگی‌نامه»، همانجا؛ GAS, VI/46-47).

آلبرت کبیر نیز در آثار مفصل خویش از بطروجی و هیأت او یاد کرده است. آلبرت از آن‌رو که نظام نجومی بطروجی به اعتبار ارسطو در برابر بطلمیوس می‌افزود، به تبلیغ آن برخاست. اما او از ستاره‌شناسی آگاهی چندانی نداشت و نظریات بطروجی را به شکلی بسیار ساده و گاه دگرگون شده عرضه کرد و خود نیز سرانجام، آن را رها کرد و بار دیگر به هیأت بطلمیوس روی آورد. نقش او در شکست نهایی نظام نجومی بطروجی اندک نبود (دوئم، III/327-328؛ سارتن، II/937؛ «زندگی‌نامه»، همانجا). برنارد دوتری[9] از شاگردان آلبرت کبیر نیز در اثری با عنوان «مسائل افلاک[10]»، نظامهای نجومی بطلمیوس و بطروجی را مفصل‌تر از استادش بررسی کرد. او نیز در پایان هیأت بطلمیوس را ترجیح داد. همچنین راجر بیکن در آثار خویش از نظریات بطروجی به تفصیل سخن گفت و به مقایسهٔ آن با نظام بطلمیوس پرداخت. اسحاق اسرائیلی، نویسندهٔ یهودی تبار اهل تولدو (طلیطله) در اوایل سدهٔ ۱۴م از بطروجی به عنوان مردی که با نظریهٔ تازه‌اش جهان را تکان داده است، سخن گفت؛ اما این را نیز افزود که نظام بطروجی چندان استوار نیست و نمی‌توان به سبب فرضیات او، نظام بطلمیوس را که بر پایهٔ محاسبات دقیق استوار شده است، رها کرد. در حقیقت نیز کتاب *الهیئة* توان مقابله با مجسطی را نداشت.

همچنین لوی بن گرسون[11] در ۱۳۲۸م به رد نظریات بطروجی

1. *Questions.* 2. *Sphère.* 3. Joannes de Sacro-Bosco 4. Guillaume d'Auvergne 5. *De universo.* 6. R. Grosseteste 7. *Compendium Sphaerae.* 8. *Summa Philosophiae.* 9. Bernard de Trille 10. *Questions de sphaera.* 11. Levi ben-Gerson

پرداخت. در سدهٔ ۱۴م، بیشتر ستاره‌شناسان نظام بطروجی را رها ساختند. با این‌همه، نظریات وی تا سدهٔ ۱۶م همچنان مورد بحث بود. در این سده، کپرنیک پای به عرصه نهاد و او بود که جهان هیأت را به شکل جدی تکان داد. او نیز در گفت و گو از ترتیب سیارات زیرین از نظام بطروجی یاد کرد (مونک، 522-521؛ سارتن، II/956؛ کندی، 600 ,341؛ «زندگی‌نامه»، همانجا؛ GAS, VI/48-50).

مآخذ: ابن رشد، محمد، *تفسیر مابعدالطبیعة*، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن میمون، موسی، *دلالة الحائرین*، به کوشش حسین یوسف آتای، آنکارا، ۱۹۷۴م؛ بطروجی، ابواسحاق، *الهیئة*، به کوشش گلدستاین، لندن، ۱۹۷۱م؛ نیز:

Dictionary of Scientific Biography, New York, 1972; Duhem, P., *Le Système du monde*, Paris, 1954; EI²; GAS; Kennedy, E. S., *Studies in the Islamic Exact Sciences*, Beirut, 1983; Mieli, A., *La Science arabe*, Leiden, 1966; Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1955, Nallino, C. A., «Sun, Moon and Stars», ERE, vol. XII; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimor, 1931; Schipperges, H., *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*, Wiesbaden, 1964; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

محمدعلی مولوی

بِطْرَوش[1]، شهری در اندلس. این شهر در ۶۰ کیلومتری شمال قرطبه و در ایالت کنونی پوثوبلانکو[2]ی اسپانیا قرار دارد (EI²). بطروش در دورهٔ اسلامی اندلس از توابع فَحص البَلّوط و بزرگ‌ترین شهر آن به شمار می‌رفت.

یاقوت از جایی موسوم به بُطروح نیز نام برده، و آن را قطعه‌ای از توابع فحص البلوط دانسته است (۶۶۳/۱). دشت گستردهٔ فحص البلوط که ادریسی آن را اقلیم بلالطه خوانده است (۵۳۸/۲)، در شمال طلیطله قرار داشت (مونس، ۱۷۹/۲؛ عنان، حاشیه...، ۴۲/۴). به گفتهٔ ادریسی میان بطروش تا قرطبه ۴۰ میل و تا دژ غافق ۷ میل فاصله بود (۵۸۰/۲).

شهر بطروش در دورهٔ اسلامی بسیار آباد و پرجمعیت، و دارای دژهای مستحکم و برج و باروهایی استوار بوده است که همچون کمربندی ساکنانش را از تعرض مصون نگه می‌داشت. مردم این ناحیه به دلاوری شهرت داشتند. کوهها و دشتهای بطروش از دیرباز پوشیده از درختان بلوط بود. میوهٔ این درختان که به هنگام قحطی و خشک‌سالی مردم را از گرسنگی می‌رهانید، بهترین نوع بلوط در سراسر اندلس به شمار می‌رفت؛ از این‌رو، ساکنان بطروش به پرورش و کاشت آن سخت اهتمام می‌ورزیدند (ابن عبدالمنعم، ۹۳؛ سالم، ۱۷۹/۱؛ EI²). بطروش تنها ناحیه در اندلس بود که در آن معدن جیوه وجود داشت و از آنجا به سراسر جهان اسلام صادر می‌گشت (نک: زهری، ۸۷).

بربرهای ساکن بطروش، در ۲۸۸ق/۹۰۱م برضد امیرعبدالله شوریدند که به قتل رهبر آنان انجامید (EI²). در ۵۵۰ق/۱۱۵۵م ابوزید عبدالرحمان بن یکیت فرمانروای قرطبه از سوی موحدون به دژ بطروش که در تصرف مسیحیان بود، حمله برد. در این نبرد فرمانده سپاه قشتاله (کاستیل) اسیر، و به مراکش برده شد (عنان، عصر...، ۳۴۴/۱). یاقوت به یکی از فقیهان این شهر، به نام ابوجعفر احمد بن عبدالرحمان، محدث و فقیه مالکی مذهب اشاره کرده است (همانجا).

مآخذ: ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ زهری، محمد، *الجعرافیة*، به کوشش محمد حاج‌صادق، پرت سعید، مکتبة الثقافة الدینیه؛ سالم، سحر عبدالعزیز، *تاریخ بطلیوس الاسلامیة و غرب الاندلس فی العصر الاسلامی*، اسکندریه، ۱۹۸۹م؛ عنان، محمد عبدالله، حاشیه بر *الاحاطة* ابن خطیب، قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م؛ مونس، حسین، حاشیه بر *الحلة السیراء* ابن ابار، قاهره، ۱۹۸۵م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI².

عزت ملاابراهیمی

بَطْرِیَرْک، بالاترین درجهٔ روحانی در کلیساهای مسیحیت شرقی. این واژه که از سریانی «بطریرکا» به عربی راه یافته، اصلاً واژه‌ای یونانی[3]، و به معنای «سردودمان» است (لیدل، 1348؛ فرنکل، 276). در عربی و فارسی گاه به گونه‌های بَطْرَک و بِطْریق نیز به کار رفته است (افزون بر منابع مقاله، نک: ابن ندیم، ۴۲۰؛ ابن حجر، ۳۰۹/۸؛ دوزی، I/94؛ *لغت نامه*...، ذیل بطرک، بطریق).

بطریرک در ترجمهٔ «هفتادی[4]» از عهد عتیق و متون یونانی آپوکریفا، به طور عام به نیاکان بزرگ چون نوح (ع)، و به طور خاص به ۱۲ فرزند یعقوب، یعنی نیاکان ۱۲ سبط بنی اسرائیل اشاره دارد (مثلاً پیدایش، ۲۷: ۲۹؛ اول تواریخ، ۲۷: ۲۲؛ «عهد ۱۲ بطریرک[5]»، سراسر آن). واژهٔ بطریرک در یک تحول معنایی، بر پدران راهبر کلیسا اطلاق شد و بدین ترتیب، به خصوص در حوزهٔ مسیحیت شرقی، بالاترین روحانی ناظر بر کلیسای هر مذهب، بطریرک خوانده شد.

تعدد پیشوایان کلیسا در جهان مسیحیت در ۳۲۵م مسیحیان را بر آن داشت تا در مجمع نیقیه این چندگانگی را سامان بخشند و بدین‌ترتیب، پیشوایان اعظم ۴ کلیسا در رم، قسطنطنیه، اسکندریه و انطاکیه به عنوان بالاترین مقامات مذهبی، و این ۴ شهر، به عنوان ۴ کرسی اصلی راهبری مسیحیت شناخته شدند («قوانین...[6]»، قانون 6). اگر چه در قانون یاد شده، این ۴ راهبر عنوان «اسقف» داشتند، اما از سدهٔ ۶م، عنوان بطریرک برای آنان به کار رفته است. کلیسای بیت المقدس با وجود اهمیتی که از دیرباز داشت، در «قوانین مجمع نیقیه» در ردیفی بلافاصله پس از ۴ کرسی اصلی قرار گرفت و پیشوای آن در جایگاهی پس از بطریرکان جای داده شد (همان، قانون 7 و یادداشتها).

در سده‌های ۴ و ۵م، اختلافهای مذهبی و شاید اقتدارطلبی کرسیهای رم و قسطنطنیه، موجب شده بود تا جوامع دورتر مسیحی، به تدریج از این دو کرسی روی برتابند و بیشتر به کرسیهای انطاکیه و

---

1. Pedroche 2. Pozoblanco 3. Patriarches 4. *Septuaginta*. 5. *Testaments*... 6. «The Canons...»

اسکندریه روی آورند. هم در این دوره است که کلیسای بیت المقدس نیز اهمیت یافت و با وجود رقابتها، زمینه‌های ارتقای آن از اسقفی به بطریرکی فراهم آمد(نک: «مجامع...[1]»، 19-18؛ نیز مسعودی، *التنبیه*...، ۱۲۳، ۱۲۶، مروج...، ۱۸۲/۲).

در سده‌های پسین، گروههایی از سنت‌گرایان مسیحیت شرقی، همچنان بر سنت کرسیهای چهارگانه اصرار داشتند و این تلقی به متون گوناگون اسلامی نیز راه یافت (مثلاً نک: بیرونی، ۳۵۹؛ ابوالمعالی، ۳۹). با این‌همه، باید توجه داشت که مسائلی چون کشمکش میان کرسیها برای تثبیت برتری خود بر کرسیهای دیگر، بدعت‌گذار شناخته شدن برخی از بطریرکان توسط مجمعهای مسیحی (مثلا نک: «مجامع»، جم؛ نیز مسعودی، *التنبیه*، ۱۲۷، ۱۳۰؛ ابن عبری، ۸۵، ۸۶)، قوت گرفتن مذهب یعقوبی در میان مسیحیان آسیای مقدم و به خصوص مصر (مثلاً نک: همو، ۸۷؛ ابن خلدون، ۲۳۴/۱)، و بعدها قرار گرفتن بخشی از کرسیها در حوزهٔ جهان اسلام، به نمود خارجی سنت کرسیهای چهارگانه لطماتی جدی وارد ساخته بود.

در این باره باید گفت: با به صحنه آمدن نسطوریوس، بطریرک قسطنطنیه و بدعت گذار خواندن او از سوی مجمع افسس (۴۳۱م)، زمینهٔ مساعد برای ایجاد فرقهٔ نسطوری فراهم آمد که به سبب گستردگی جمعیتِ پیروان، در سازمان دینی خود به پیشوایی مستقل نیازمند بود. بدین‌ترتیب، در عراق کرسی مستقلی برای بطریرکی نسطوریان پدید آمد که در مداین استقرار یافت و تا قرنها دوام داشت (نک: مسعودی، همان، ۱۲۷-۱۲۸؛ نیز ابن خلدون، همانجا). بیرونی (همانجا) قرنی پس از مسعودی، با تکیه بر سنت کرسیهای چهارگانه، عالی ترین مقام مذهبی نسطوری را «جاثَلیق»، نه بطریرک، خوانده است (برای این‌جابه‌جایی، نک: گراف، «تاریخ...[2]»، III/62)، اما این نکتهٔ مهم را یادآور شده که این مقام عالی مذهبی با توافق عموم نسطوریان و تأیید خلیفهٔ مسلمانان نصب می‌شده است.

در اواخر سدهٔ ۵م، جامعهٔ مسیحی ارمنیان نیز با این رویکرد که کلیسای خود را استقلال بخشند، ضمن حفظ روابط فرهنگی با مراکز انطاکیه و بیت المقدس (پاسدرماجیان، ۱۴۳-۱۴۵؛ نیز نک: ابن عبری، ۸۸)، گام در راه ایجاد یک نهاد بطریرکی بومی نهادند که کرسی آن گویا در محل مشهور به «قلعة الروم» نزدیک سمیساط استقرار داشت. این کرسی در دورهٔ فتوح اسلامی، از سوی مسلمانان به رسمیت شناخته شد و به حیات خود ادامه داد (نک: یاقوت، ذیل قلعة الروم).

دربارهٔ بطریرکیها و رابطهٔ آنها با قدرتهای حاکمهٔ جهان اسلام باید گفت: فعالیت برخی از کرسیها چون رم و قسطنطنیه (تا پیش از فتح آن)، در بیرون جهان اسلام قرار داشت و برخی دیگر از کرسیها، چون اسکندریه، بیت‌المقدس و بطریرکی نسطوریان، اصولاً برای حکام مسلمان موضوعی داخلی شناخته می‌شدند (برای نقش بطریرکی بیت‌المقدس در جنگهای صلیبی، نک: رانسیمان، I/30,93, 102، جم).

اما رابطهٔ جهان اسلام با کرسی انطاکیه پیچیدگی بیشتری داشت. انطاکیه در ۲۶۵ق/۸۷۹م پس از سالها درگیری، توسط مسلمانان گشوده شد (ابن عبری، ۱۴۸) و از آن پس، زمینه برای تقویت کلیسای انطاکیه در جهان اسلام فراهم آمد. بدین‌ترتیب، انطاکیه برای مسیحیان ملکایی مشرق، به عنوان کرسی بالاترین بطریرکان و به عنوان «شهر خدا» شناخته می‌شد (نک: مسعودی، مروج، ۱۸۲/۲). از ۳۵۷ق/۹۶۸م انطاکیه بار دیگر تا حدود یک قرن بعد به تصرف بیزانسیان درآمد (نک: ابن عبری، ۱۶۹)؛ با این‌همه، به گفتهٔ بیرونی در نیمهٔ اول قرن ۵ق، پیشوای ملکاییان جهان اسلام، یعنی جاثلیق بغداد همچنان از سوی بطریق انطاکیه تعیین می‌شده است (ص ۳۵۹) و سیاستمدارانِ تختگاه خلافت، چنین ارتباطی را تحمل می‌کرده‌اند. به هر روی، فتح نهایی انطاکیه توسط مسلمانان در ۴۷۷ق/۱۰۸۴م (آق‌سرایی، ۱۹-۲۱)، بطریرکی ملکاییان در انطاکیه را برای همیشه به امری داخلی برای جهان اسلام مبدل کرد.

دربارهٔ اسکندریه، باید گفت که در سدهٔ ۴ق، بر اثر شکاف مذهبی میان ملکاییان و یعقوبیان، عملاً دو سلسلهٔ بطریرکی از دو مذهب به موازات یکدیگر وجود داشت (نک: ابن بطریق، جم؛ مقریزی، ۴۹۴/۲-۴۹۵؛ نیز گراف، «تاریخ»، II/410, 439؛ مینگانا، II/149-150). در دورهٔ ایوبیان و ممالیک که جنگهای صلیبی، مسیحیان مصر را بیشتر به انزوا کشاند، مرکز بطریرکی یعقوبیان در قاهره استقرار یافت (مثلا نک: گراف، همان، II/387؛ «خاندان...[3]»، 132؛ «فهرست...[4]»، اسناد مکرر). در سده‌های بعد، با کاهش انزوای مسیحیان مصر، بار دیگر براهمیت بطریرکی ملکایی اسکندریه افزوده شد (نک: همو، «تاریخ»، II/30-31).

تحولات رخ داده پس از سدهٔ ۱۵م و حرکتهای تبشیری، شرایط را برای مسلمانان مشرق دگرگون ساخت و همگام با ایجاد جمعیتهای مذهبی‌جدید، بطریرکیهای‌جدیدی نیز پدید آمد. در این‌میان، به‌خصوص باید از جمعیتهای مسیحی پای‌بند به باورهای کلیسای کاتولیک رم یاد کرد که جز مارونیان، دیگر جمعیتها به تازگی به این کلیسا پیوسته بودند. مارونیان در پی جنگهای صلیبی، و در دورهٔ ممالیک (حک‍ ۶۴۸-۹۲۲ق/۱۲۵۰-۱۵۱۶م)، به ناچار روابط خود را با کرسیهای بیرون از جهان اسلام کنار نهادند و به انزوایی سوق داده شدند که زمینه‌ساز استقلال آنان در سازمان کلیسایی و پای گرفتن بطریرکی مارونی در شمال لبنان و استقرار آن در شهر بِکِرکی بود (نک: گراف، همان، III/41-45؛ حائک، 249؛ *المنجد*...، ۱۳۸). از جمعیتهای تازه کاتولیک، باید به بطریرکی کلدانیان و ملکاییان کاتولیک، به ترتیب با مرکزیت دیار بکر و دمشق اشاره کرد که از سدهٔ ۱۶م پدید آمدند (نک: گراف، همان، III/31-35, 64, 67، نیز برای بطریرکی کاتولیک قبطی و

1.« The Seven...» 2. *Geschichte*... 3.« Die koptische...» 4. *Catalogue*...

ارمنی، نک: III/75-77؛ المنجد، ۳۶، ۴۲، ۱۳۴، جم؛ برای تاریخ ۵۰۰ ساله بطریرکیهای ملکایی انطاکیه، بیت المقدس، اسکندریه، یعقوبی، مونوفیزیت قبطی و نسطوری، نک: گراف، همان، III/23-64).

با آنکه در منابع اسلامی اطلاعات نسبتاً دقیقی دربارهٔ منزلت و نقش بطریرکها به دست داده شده، گاه این عنوان با تنزلی چشم‌گیر روبه‌رو بوده است. به عنوان نمونه در روایات مربوط به حضور مهاجران مسلمان در دربار نجاشی پادشاه حبشه، از حضور جمعی از «بطارکه» و کشیشان در آن محفل سخن رفته است (نک: ابن کثیر، ۴۵۳/۱؛ هیثمی، ۲۷/۶، ۳۵؛ ابن بابویه، ۱۸۹؛ تنوخی، ۱۵۳/۱). گروهی از عالمان مسیحی، به تدوین تاریخ بطریرکیهای جهان اسلام دست زده‌اند که از آن جمله است: *سیر الآباء القدیسین البطارکة*، در تاریخ بطریرکان اسکندریه از ساویرس ابن مقفع در قرن ۴ق/۱۰م (نک: هـ د، ۶۸۱/۴) و تکمله‌های متعدد بر آن (نک: گراف، همان، II/301-302)؛ *المجدل*، اثر ماری بن سلیمان نسطوری از نویسندگان قرن ۱۲م به زبان سریانی که در قرن ۱۰ق/۱۶م به عربی ترجمه شده، و مشتمل بر تاریخ بطریقان متقدم نسطوری است (چ رم، ۱۸۹۶-۱۸۹۹م)؛ *کتاب التواریخ*، مشتمل بر تاریخ بطریرکان اسکندریه، از ابوشاکر ابن راهب در قرن ۷ق/۱۳م (نک: هـ د، ۵۳۹/۳)؛ *تاریخ الطائفة المارونیة*، از اسطفان دویهی (د ۱۷۰۴م) مشتمل بر یادکرد بطریرکان مارونی تا عصر مؤلف (چ بیروت، ۱۸۹۰م)؛ *الزهرة الزکیة فی البطریرکیة السریانیة*، از اسحاق ارمله در تاریخ بطریرکان انطاکیه از آغاز تا اوایل قرن ۲۰م (چ بیروت، بدون تاریخ)؛ *حسن السلوک فی تاریخ البطارکة و الملوک*، از راهب برموسیٰ از قبطیان یعقوبی (چ مصر، ۱۶۱۳م)؛ *تاریخ بطارکة انطاکیة و مشاهیر الکنیسة السریانیة*، از اغناطیوس افرام اول که نسخهٔ خطی آن در دست است (زرکلی، ۳۳۵/۱).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن بابویه، محمد، *کمال الدین و تمام النعمة*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن بطریق، سعید، *التاریخ المجموع علی التحقیق و التصدیق*، بیروت، ۱۹۰۹م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالمعالی، محمد، *بیان الادیان*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۶ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش پرویز اذکایی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ پاسدرماجیان، هراند، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، قم، ۱۳۶۴ش؛ زرکلی، *اعلام*؛ *عهد عتیق*؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، قم، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، قاهره، ۱۲۷۰ق؛ *المنجد فی الاعلام*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ هیثمی، علی، *مجمع الزوائد*، قاهره، ۱۳۵۶ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

«The Canons of the 318 Holy Fathers Assembled in the City of Nice in Bithynia», « The Seven Ecumenical Councils», *Nicene and Post-Nicene Christian Fathers*, 1898, S. 2, vol. XIV; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881; Fraenkel, S., *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden, 1886; Graf, G., *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Vatican, 1934; id, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican, 1947; id, « Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-' Assal und ihr Schrifttum», *Orientalia*, 1932, vol. I; Hayek, E.,« Maronite Rite», *New Catholic Encyclopedia*, Washington, 1967, vol. IX; Liddell, H. G. & R. Scott, *A Greek- English Lexicon*, Oxford, 1990; Mingana, A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Cambridge, 1933-1936; Runciman, S., *A History of The Crusades*, Cambridge, 1951; *Testaments of the Twelve Patriarchs*.

احمد پاکتچی

بِطْریق، عنوانی تشریفاتی برای نجیب زادگان روم باستان و لقبی برای فرماندهان نظامی روم. اصل واژه پاتریکیوس[1] بوده، و از ریشه‌ای به معنای پدر مشتق گردیده، و ظاهراً در زبان عربی از واژهٔ سریانی (پَطریق) تعریب شده است (فرنکل، 279؛ نیز لیدل، 1348).

در جامعهٔ روم باستان، این عنوان بر افراد خاندانهایی اطلاق می‌شد که به عنوان طبقهٔ ممتاز شناخته می‌شدند و در مقابل آنها مردم عامی یا پلبس[2] قرار داشتند. این طبقه در دورهٔ پس از سقوط شاهان روم، مناصب سیاسی، نظامی و روحانی را به انحصار خود درآوردند و با قانون ممنوعیت ازدواج با عوام سعی در مستحکم ساختن طبقهٔ خود داشتند. جایگاه طبقاتی بطریقان در طی سده‌ها به تدریج روی به ضعف نهاد، تا آنجا که از دورهٔ کنستانتین (۳۰۶-۳۳۷م)، بطریق به عنوانی افتخاری پس از رتبهٔ امپراتور و مشاورانش مبدل شد که نه به صورت موروثی، بلکه با کوشش شخصی به دست می‌آمد. در عصر ظهور اسلام، بطریق در مناطق تحت استیلای روم، عنوان رجال پرنفوذ سیاسی- نظامی بود که در تصمیمات مهم حکومتی، حتیٰ گاه در تعیین امپراتور ایفای نقش می‌کردند و برخی از آنان در سرزمینهای دور چون شام، منطقه‌ای را به عنوان تیول در اختیار داشتند (نک: دینوری، ۱۰۶؛ مسعودی، ۱۳۴؛ ابن عساکر، ۲۰۵/۲).

در میان سرزمینهایی که در فتوح نخستین توسط مسلمانان گشوده شدند، بطریقان به خصوص در بافت اجتماعی شام حضوری محسوس داشتند. با فتح شام توسط مسلمانان، تمامی منافع بطریقان در این منطقه از آنان سلب شد و از آن پس به روم بازگشتند (همو، ۲۰۵/۲، ۳۵۳)؛ ولی خاطرهٔ جبروت این طبقه تا مدتها در شام و دیگر مناطق تحت نفوذ روم باقی بود و هم از این‌رو بود که تا مدتها «بطریق» به عنوان یک نام بر فرزندان مسلمانان و مسیحیان منطقه نهاده می‌شد (مثلاً نک: ابن ندیم، ۳۰۴، ۳۳۰، ۳۴۰؛ ابن عساکر، ۳۲۴/۱۰- ۳۲۵، ۳۶/۲۷؛ هـ د، ۱۱۷/۳، ۱۱۸). به گفتهٔ جوالیقی، واژهٔ بطریق به معنای «رئیس» در زبان عربی نیز چندی کاربرد داشته است (نک: ص ۷۶-۷۷) و نمونه‌هایی از کاربرد محدود آن به عنوان لقب تشریفاتی نزد مسلمانان نیز نشان داده شده است (مثلاً نک: قزوینی، ۱۳۵؛ دوزی، I/94).

رویارویی مسلمانان با نظامیان مسیحی در طی جنگها و وجود این واقعیت که فرماندهان ارشد رومی لقب بطریق را بر خود داشتند، زمینه‌ای را برای این تلقی فراهم کرد که بطریق لقبی صرفاً نظامی برای فرماندهان رومی است. این رویارویی از زمان خلیفهٔ اول آغاز شده

1. Patricius/Patrikios 2. Plebs

(نسایی، ۲۰۴/۵؛ اصفهانی، ۹۲)، در جریان فتوح گسترش یافته، و در جنگهای صلیبی به اوج خود رسیده است. بدین‌ترتیب، نه‌تنها منابع تاریخی اسلامی، دربردارندۀ انبوهی از موارد کاربرد بطریق بدین معناست، که این اصطلاح به مباحث جهاد در کتب فقهی نیز راه یافته است(مثلاً نک: شیبانی، ۷۷۳/۲، ۷۸۰). گفتنی است: عنوان بطریق گاه به عموم فرماندهان مسیحی تعمیم یافته، و از همین‌رو، برای فرماندهان غیر رومی، چون ارمنیان نیز به کار رفته است (یعقوبی، ۴۲۸/۲؛ طبری، ۸/ ۱۵۰).در منابع اسلامی، گاه عنوان‌بطریق حاکی از درجه‌ای خاص در سازمان نظامی رومی برای فرماندهی است که ده‌هزار پیاده تحت فرمان او بوده باشد (نک:*قاموس*، ذیل بطرق) که باید با تأمل نگریسته شود.

مآخذ: ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اصفهانی، اسماعیل، *دلائل النبوة*، به کوشش محمد حداد، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ شیبانی، محمد، *کتاب السیر الکبیر*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ *قاموس*؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1886; Fraenkel, S., *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Hildesheim, 1962; Liddell, H. G. & R. Scott, *A Greek - English Lexicon*, Oxford, 1990.

بخش تاریخ

بَطْلَمْیوس (بطلمیوس قَلوذی[1])(۸۵ـ۱۶۳یا ۱۷۰م)، ازبزرگ‌ترین دانشمندان روزگار باستان که در شهرت به عنوان اخترشناس و جغرافی‌دان تا روزگار حاضر همانندی نیافته است. وی دستاوردهای اخترشناسیِ دانشمندان روزگاران پیش از خود را گرد آورد و منظم ساخت، چکیدۀ اخترشناسی یونانیان را تدوین و عرضه کرد، و در ریاضیات و نورشناسی و موسیقی نیز به تحقیق پرداخت. دربارۀ زندگی وی چیزی بیش از آنچه از آثار او ــ به‌ویژه *مجسطی* ــ می‌توان دریافت، در دست نیست. از گزارشهای او در این کتاب معلوم می‌شود که از مارس ۱۲۷ تا فوریۀ ۱۴۱ در اسکندریه در کارِ رصدِ ستارگان بوده است و از منابع متأخرتر نیز بر می‌آید که در پتولمایوس واقع در مصرِ میانه زاده شده، و سالهای نخست حکومتِ مارکوس آورلیوس (۱۶۱ـ۱۸۰م) را نیز دریافته است. در منابع اسلامی آورده‌اند که بطلمیوس ۷۸ سال زیسته است. در برخی منابع نیز دوران زندگی او را از ۱۰۰ تا ۱۸۰م یاد کرده‌اند (ابن ندیم، ۳۲۷؛ صاعد، ۲۹ـ۳۱؛ قفطی، ۹۵ـ۹۷؛ نویگباور، II/834؛ *پاولی*، XXIII/1788-1791).

آثار:

الف ـ ستاره‌شناسی:

۱. *مجسطی*. این کتاب نخستین و مهم‌ترین اثر بطلمیوس است. نام اصلی آن به احتمال زیاد «مجموعۀ ریاضی[2]» بوده که در منابع اسلامی نیز بدان اشاراتی شده است (بیرونی، *القانون*...، ۲۴/۱ـ ۲۵؛ نک: نویگباور، II/836). در منابع جدیدتر یونانی (سدۀ ۵م) آن را «مجموعۀ بزرگ[3]» نامیده‌اند و ترجمۀ عربی آن *المجسطی* نام یافته است. پژوهشگران اروپایی دربارۀ عنوان *مجسطی* نظریاتی عرضه کرده‌اند، از جمله اینکه این واژه حاصل ترکیب و اختصار واژه‌های مگالو و سونتاکسیس است. نویگباور این نظرات را خطامی‌شمرد(II/836-837؛ نک: نالینو، ۲۲۲ـ۲۲۳؛ *پاولی*، XXIII/1797). از آنجا که ترجمۀ عربی این کتاب شهرت و اعتباری جهانی یافت، عنوان *المجست*[4] نیز در زبانهای اروپایی متداول گشت. *مجسطی* تا دوران کُپرنیک عمده‌ترین کتاب نجومی و پایۀ ستاره‌شناسی شمرده می‌شد و در حقیقت با فاصلۀ اندکی در ردیف *اصول هندسۀ* اقلیدس قرار گرفت (کانتور، I/414؛ *پاولی*، XXIII/1799؛ «فرهنگ فنی[5]»، 471-472).

بطلمیوس در مقدمۀ این کتاب بر اهمیت ریاضیات تأکید می‌ورزد. به گفتۀ وی، تنها ریاضیات به جویندگانِ دانش اطمینان می‌بخشد و «همان‌گونه که در حساب و هندسه دیده می‌شود، ریاضیات ذهن انسان را به راههایی می‌برد که در آنها جای دودلی و خدعه و فریب نیست. به همین سبب، ما نیز خود را وقف این دانش متعالی ساختیم». در اینجا بطلمیوس دیدگاه دینی خود را نیز مطرح می‌کند و سبب توجهِ خود به دانش ستاره‌شناسی را که به شناختِ اجرام آسمانی مربوط می‌شود، بیان می‌دارد: جهانِ آسمانها و ستارگان جهانی ثابت و استوار است و دانش حقیقی، دانش ثابتات است؛ درحالی که در طبیعیات به سبب بی‌ثباتیِ عنصر و پوشیدگیِ حالِ آن، دانش حقیقی به دست نمی‌آید، چنان‌که حکما نیز دربارۀ آن اتفاق نظر ندارند (ص 6-5؛ نصیرالدین، گ ۲ رو). در توضیح سخن بطلمیوس باید از این نکته یاد کرد که در دانش روزگار باستان جهان زمینی را جهانِ دگرگونی و فساد و زوال می‌دانستند؛ درحالی که جهان آسمانی در عین جنبش، ثابت و استوار محسوب می‌شد. جنبشها را نیز برخاسته از حکمت خدایان می‌شمردند. حرکتها دایره‌ای بودند و همۀ اجرام همواره به جای نخست خود باز می‌گشتند؛ بدین‌سان، مشاهده می‌شود که در دیدگاه بطلمیوس میان دانش و دین پیوندی استوار وجود دارد (همانجاها؛ *پاولی*، XXIII/1801). کار عمدۀ بطلمیوس در *مجسطی* گردآوری، تدوین و تنظیم رصدها و پژوهشهای پیشینیان خود است و اگر چنین نکرده بود، اکنون از آن مجموعۀ تحقیقات جز اندکی در دسترس نمی‌بود.

مجسطی شامل ۱۳ کتاب (در متون اسلامی: مقاله) است. در کتاب اول از کروی بودن زمین و آسمان، سکونِ زمین و مرکزیتِ آن سخن گفته می‌شود. بر اهین بطلمیوس در این زمینه مبتنی بر آثار گذشتگان، به‌ویژه ارسطوست و از دیدگاه دانش مکانیک آن روزگار جای اشکالی در آنها نیست. به گفتۀ بطلمیوس هرگاه زمین در حرکت باشد، باید همۀ چیزهایی

1. Klaudios Ptolemaios 2. *Mathematike Syntaxis.* 3. *Megale Suntaxis.* 4. *Almagest.* 5. *Fachlexikon.*

که بر آن میخ‌کوب نشده‌اند، در خلاف جهت حرکتِ آن به فضای بیرون پرتاب شوند (ص 12-7؛ نصیرالدین، گ ۳ پشت؛ پاولی، XXIII/1801-1802). شایان ذکر است که برخی از پژوهشگران مسلمان این استدلالها را اقناعی و غیرضروری شمرده‌اند (بیرونی، *القانون*، ۲۷/۱؛ نصیرالدین، همانجا). همچنین یکسان ماندن فواصل ظاهریِ ثوابت با زمین دلیلِ خردپسندی بر سکون زمین شمرده می‌شد (*پاولی*، همانجا).

در کتاب اول همچنین گزاره‌های هندسی که در محاسبات مربوط به جدولهای وترها لازمند، مطرح می‌شوند. پیرامون دایره به ۳۶۰°، و قطر آن به ۱۲۰ جزء تقسیم می‌شود. پس از این مقدمات، اضلاع ده ضلعی، شش ضلعی، پنج ضلعی، چهار ضلعی و مثلث منتظم محاسبه می‌شود؛ آن گاه گزارهٔ مشهور بطلمیوس، یعنی برابریِ حاصل ضرب دو قطرِ چهارضلعی محاط در دایره با مجموعِ حاصل ضربهای اضلاعِ متقابلِ آن به اثبات می‌رسد. به یاری این گزاره، هنگامی که وترهای دو کمان از دایره‌ای داده شده باشند، می‌توان وترهای مجموع و تفاضل آن دو کمان را به دست آورد (ص 21-14؛ نصیرالدین، گ ۴؛ کانتور، I/416؛ *پاولی*، همانجا). بدین‌سان، می‌توان با در دست داشتن وترِ کمانهای $\frac{۱}{۵}$ و $\frac{۱}{۶}$ دایره، وترِ کمانِ ۱۲°، و سپس ــ به یاریِ قانون تنصیف ــ وترهای ۶°، ۳°، $\frac{۳°}{۲}$ و $\frac{۳°}{۴}$ را به دست آورد. بیرونی قانون مربوط به وترها و مجموع و تفاضلِ زوایا را به ارشمیدس نسبت داده است (همان، ۲۷۳/۱-۲۸۶؛ شوی، I/12-27).

بطلمیوس سپس جدولی به دست می‌دهد که در آن، اندازهٔ وترهای کمانهای صفر تا ۱۸۰° برای دایره‌ای به شعاع ۶۰ واحد، با فواصلِ نیم‌درجه آمده است (ص24-21؛ نصیرالدین، گ۵؛ کانتور، I/415-417). پیش از بطلمیوس نیز کسانی به کار تنظیم جدولهای وترها همت گماشته بودند. تئون در شرح خود بر فصل دهم کتاب اولِ *مجسطی* یادآور می‌شود که ابرخس و منلائوس نیز به محاسبهٔ وترها پرداخته‌اند؛ در عین حال، وی به درستی بطلمیوس را به سبب شیوهٔ محاسبهٔ هوشمندانه‌تر و ساده‌ترِ وی می‌ستاید (نک‍: بطلمیوس، نصیرالدین، نیز *پاولی*، همانجاها).

بطلمیوس در فصل ۱۲ کتابِ نخست، دو ابزارِ رصد را که وی به یاری آنها به اندازه‌گیریِ میل دائرةالبروج پرداخته است، وصف می‌کند. مقادیری که وی برای دو برابرِ میل کلی، یعنی فاصلهٔ میان مدار رأس‌السرطان و رأس‌الجدی به دست داده، میان ۴۷° و ۴۰′ تا ۴۷° و ۴۵′، یعنی همان رقمی است که اراتوستنس به دست آورده، و ابرخس نیز به کار برده است. بطلمیوس در همهٔ محاسبات خود مقدار ۴۷° و ۴۲′ و ۴۰″ را که به رقم آن دو، یعنی «$\frac{۱۱}{۸۳}$ × ۳۶۰°» بسیار نزدیک است، مبنا قرار می‌دهد (ص 26-24؛ نصیرالدین، گ ۷ رو؛ *پاولی*، XXIII/1802-1803؛ «زندگی‌نامه...[1]»، XI/189).

در فصل ۱۳ بطلمیوس گزاره‌ای را که در منابع عربی شکل قَطّاع نام یافته است، اثبات می‌کند و در فصول بعد، از همین گزاره برای محاسبهٔ بُعد و میل بهره می‌گیرد (ص 33-24). شایان ذکر است که منلائوس نیز این گزاره را به کار برده، و پیش از او نیز شناخته شده بوده است (نصیرالدین، گ ۸ رو ـ ۱۰ پشت؛ هیث، II/270؛ *پاولی*، همانجا).

در کتاب دوم بطلمیوس با همین شیوه به حل مسائلِ نجوم فلکی می‌پردازد؛ مسائلی چون محاسبهٔ ارتفاع قطب از روی طولِ بلندترین روز و برعکس، محاسبهٔ بلندترین و کوتاه‌ترین سایه در عرضهای جغرافیاییِ گوناگون، زمانهای آغازِ برجها، زاویهٔ میان دائرةالبروج و افق و جز آنها که ابرخس نیز به حل آنها پرداخته بوده است.

وی در کتاب سوم به حرکات خورشید می‌پردازد و پس از مقایسهٔ رصدهای کهن با رصدهای خود برای طول سال رقمِ «$۳۶۵ + \frac{۱}{۴} - \frac{۱}{۳۰۰}$» روز را به دست می‌آورد. این همان رقمی است که پیش از او ابرخس نیز به دست داده بود؛ ضمن آنکه بطلمیوس در کارِ رصد به هیچ روی به پای ابرخس نمی‌رسید. زمانِ اعتدالِ پاییزیِ بطلمیوس ــ که به گفتهٔ خودش با دقت بسیار رصد شده است ــ ۳۶ ساعت با اعتدال واقعی اختلاف دارد. اختلاف اعتدال بهاری و انقلاب تابستانیِ او نیز با مقدار واقعی به ترتیب ۱۲ و ۳۶ ساعت است. شگفت اینکه از رصدهای ابرخس نیز دقیقاً همین ارقام به دست می‌آید. بدین ترتیب، روشن می‌شود که بطلمیوس نتایج رصدهای خود را به سود ارقامِ به دست آمده از سوی ابرخس تعدیل کرده است (ص 95-93؛ نصیرالدین، گ ۲۰ پشت ـ ۲۱ رو؛ *پاولی*، XXIII/1803؛ «زندگی‌نامه»، XI/190).

ستاره‌شناسان دوران باستان برای تبیینِ حرکاتِ خورشید و تغییر فاصلهٔ آن با زمین با تصورِ فلک خارج از مرکز و فلک تدویر، به چاره‌جوییِ هوشمندانه‌ای برخاستند. فلک خارج از مرکز فلکی است که مرکز آن با زمین فاصله دارد و خورشید با سرعت یکنواخت بر روی آن حرکت می‌کند. فلک تدویر دایرهٔ کوچکی است که مرکز آن بر روی دایرهٔ بزرگ‌تری، به نام فلک حامل ــ که زمین در مرکز آن قرار دارد ــ حرکت می‌کند. دورترین نقطهٔ این دایرهٔ کوچک از زمین اوجِ فلک تدویر است. خورشید بر روی فلک تدویر، با سرعتی مساویِ سرعتِ مرکز فلک تدویر و در خلاف جهت آن، حرکت می‌کند. بطلمیوس نشان می‌دهد که با فرضِ فلک حامل و فلک تدویر نیز به همان دقت فرض فلک خارج از مرکز می‌توان جای خورشید را در هر زمان مشخص، و حرکت آن را تبیین کرد. چنین می‌نماید که ابرخس فرصت نیافته است که در زمینهٔ هم‌ارز بودنِ این دو فرضیه بررسی کند، زیرا وی به نوشتهٔ تئون اقامهٔ برهان بر پیامدهای یکسانِ این دو فرضیه را بر عهدهٔ ریاضی‌دانان گذارده است. بطلمیوس نیز به‌رغمِ دریافتن این هم‌ارزی، با پیروی از سنتی که به آپولونیوس باز می‌گردد، به‌طور جداگانه به اثبات نتایج دو فرضیه می‌پردازد (همانجا؛ نصیرالدین، گ ۲۱ پشت ـ ۲۲ پشت؛ *پاولی*، XXIII/1803-1804).

در فصل ۴ بطلمیوس ــ با پیروی از روش ابرخس ــ مقدارِ خروج از مرکز (فاصلهٔ میان مرکز زمین و مرکز فلک خارج از مرکز) را معین می‌سازد. وی فاصلهٔ میان اعتدال بهاری و انقلاب تابستانی را $۹۴\frac{۱}{۲}$

1. *Dictionary...*

روز، و فاصلهٔ میان انقلاب تابستانی و اعتدال پاییزی را ۹۲ ۱/۲ روز می‌یابد، یعنی همان ارقامی که ابرخس به دست آورده بود. از این ارقام برای خروج از مرکز رقم ۲° و ۳۰′، و برای طول اوج خورشیدی ۶۵° و ۳۰′ به دست می‌آید. عین این ارقام را نیز ابرخس به دست داده بوده است. او پس از این ارقام، مقدار اختلافِ منظر خورشید را به دست می‌آورد که باید آن را به طول متوسط خورشید افزود تا طول حقیقیِ آن به دست آید. همهٔ این محاسبات به یاری قوانین مثلثاتِ مسطحه صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، حرکتِ نایکنواختِ خورشید موجب می‌شود که فاصلهٔ میان دو نیم روزِ متوالی یکسان نباشد. بطلمیوس در فصل ۹ به چگونگی محاسبهٔ این ناهمسانیها می‌پردازد (ص 107-93؛ نصیرالدین، گ ۲۲ پشت ـ ۲۵ رو؛ *پاولی*، XXIII/1804).

در کتابهای چهارم و پنجم بطلمیوس به پژوهش دربارهٔ حرکت ماه پرداخته، و در این زمینه محاسبات ابرخس را تکرار کرده است. ابرخس بر پایهٔ رصدهای کهن محاسبه کرده بود که ماه در ۱۲۶٬۰۰۷ روز و یک ساعت که تقریباً برابر ۳۴۵ سال خورشیدی است، ۴٬۲۶۷ دورهٔ هلالی را طی می‌کند که برابر ۴٬۶۱۲ دورهٔ نجومی است و در همین مدت، ۴٬۵۷۳ بار ناهنجاری (تغییر سرعت) به شکل کامل تکرار می‌شود. ابرخس همچنین حساب کرده بود که ۵٬۴۵۸ دورهٔ هلالی ماه برابر ۵٬۹۲۳ ماه جوزَهَری است. کوگلِر در پژوهشهای خود دربارهٔ متون ستاره‌شناسی به خط میخی نشان می‌دهد که این محاسبات سرچشمهٔ بابلی دارند (نک: بطلمیوس، 108-100؛ نصیرالدین، گ ۲۵ پشت ـ ۲۶ رو؛ *پاولی*، همانجا؛ «زندگی‌نامه»، XI/191).

بطلمیوس محاسبات ابرخس را دربارهٔ دورهٔ هلالی ماه می‌پذیرد، اما بر آن است که وی در محاسبات مربوط به ماه جوزهری مرتکب خطاهای عمده شده است؛ در عین حال، اختلاف ارقامی که خود وی به دست آورده، با ارقام ابرخس به قدری ناچیز است که در طول هزار سال نیز در تعیین زمان ماه گرفتگیها و اندازهٔ آنها تفاوت قابل ذکری به وجود نمی‌آورد. همچنین شایان توجه است که از راه رصد به هیچ روی نمی‌توان به این مایه از دقت دست یافت. در عین حال، وی به یاری این ارقامِ تصحیح شده جدولی تنظیم می‌کند که از آن می‌توان تغییرات طول متوسط، اختلاف منظر و خاصهٔ عرض را برای هر زمان به دست آورد (ص 119-114؛ نصیرالدین، گ ۲۶ پشت ـ ۲۷ پشت؛ *پاولی*، XXIII/1805؛ «زندگی‌نامه»، XI/191-192).

بطلمیوس بار دیگر نظریهٔ فلک تدویر و فلک خارج از مرکز را برای تبیین حرکات ماه مطرح می‌کند. وی در صفحه‌ای که نسبت به صفحهٔ دائرةالبروج مایل است و به‌آهستگی برخلاف جهت‌صور منطقةالبروج دوران دارد، یک فلک متحدالمرکز فرض می‌کند؛ فلک تدویر بر روی این دایره برخلافِ جهت صور با چنان سرعتی حرکت می‌کند که مرکز آن در مدت یک ماه جوزهری به خط عقدتین باز می‌گردد. حرکت ماه بر روی فلکِ تدویر در خلاف جهت صور فلکی صورت می‌گیرد. بطلمیوس آن‌گاه ۳ ماه گرفتگی را که در سالهای ۷۲۱ و ۷۲۰ق م در بابل رصد شده‌اند، بررسی می‌کند و بر پایهٔ روشی که ابرخس به کار برده است، اندازهٔ فلک تدویر و مقادیر ناهنجاری (نصیرالدین: اختلاف) را به دست می‌آورد. سپس ۳ ماه گرفتگی را ــ که در سالهای ۱۳۳ تا ۱۳۶م به گفتهٔ خودش با دقت تمام رصد کرده است ــ در نظر می‌گیرد و به همان روش اندازهٔ فلک تدویر را محاسبه می‌کند و همان ارقام را به دست می‌آورد و با مقایسهٔ مقادیر اختلاف در رصدهای سال ۷۲۰ق م و ۱۳۴م به تصحیح ارقام ابرخس می‌پردازد. آن‌گاه دو ماه گرفتگیِ سالهای ۴۹۱ق م و ۱۲۵م را که هر دو در نزدیکی عقدةالرأس رخ داده، و در هر دو بخشهای یکسانی از ماه تاریک شده بود، مقایسه می‌کند و خطای ابرخس را در محاسبهٔ حرکت عرضی به دست می‌آورد. او در اینجا یادآور می‌شود که به علت پیروی از نظر ابرخس در اندازهٔ فلک قمر که آن را ۶۵۰ برابر قطر قمر پنداشته، نخست در محاسبهٔ حرکت عرضی ماه دچار خطا شده بوده است؛ آن‌گاه جدولی از مقادیرِ تعدیلات تنظیم می‌کند که باید آنها را به بُعدِ متوسط ماه افزود، یا از آن کاست تا موضع حقیقی ماه به دست آید. این جدول نشان می‌دهد که نظریهٔ بطلمیوس با ماه گرفتگیهای رصد شده از سوی ابرخس کاملاً منطبق است (بطلمیوس، 139-120؛ نصیرالدین، گ ۲۸ رو ـ ۳۲ پشت؛ *پاولی*، همانجا).

بطلمیوس در کتاب پنجم نخست به وصف نوعی اسطرلاب می‌پردازد که بعدها در ترجمه‌های عربی ذات الحلق نامیده شد. وی از این ابزار برای اندازه‌گیریِ طول و عرض ماه بهره گرفته است. حاصل رصدهای وی با آنچه از راه محاسبه به دست می‌آید، در هنگام بدر و هلال تقریباً برابر است، اما در تربیعات تفاوت دارد. این تفاوت را امروز انحراف[1] می‌نامند. کشف و توضیح این پدیده یکی از دستاوردهای مهم بطلمیوس است. وی به این نتیجه دست یافت که در تربیعات باید تعدیلاتِ مندرج در جدولها با حفظ علامت در ۲۳/۱۵ ضرب شود. از این کشف چنین بر می‌آید که در تربیعات باید فاصلهٔ مرکز دایرهٔ تدویر از زمین کمتر از همین فاصله در هنگام مقابله و مقارنه باشد. برای سازگار ساختن حرکات ماه با این نتیجه، بطلمیوس چنین فرض می‌کند که مرکز دایرهٔ تدویر بر روی یک دایرهٔ خارج از مرکز حرکت می‌کند و مرکز دایرهٔ اخیر بر روی دایرهٔ کوچکی در پیرامون زمین و در خلاف جهت حرکتِ بروج تنها به اندازهٔ تفاوت میان دو برابرِ بُعد و حرکت عرضی گردش می‌کند. در اینجا منظور از بعد تفاوت میان طولهای متوسط ماه و خورشید، و مقصود از حرکت عرضی تفاوت میان طولِ متوسط ماه و طول عقدةالرأس است؛ حرکت مرکز فلک تدویر نسبت به زمین حرکتی یکنواخت است. با این فرض مواضعِ ماه در هنگام مقابله و مقارنه و تربیعات به درستی مشخص می‌شود؛ اما تغییر فاصلهٔ ماه از زمین بیش از اندازهٔ واقعی می‌نماید، یعنی حداکثرِ فاصلهٔ آن تقریباً به دو برابرِ حداقلِ آن می‌رسد. بطلمیوس برای یافتن موضع ماه در فواصل میان

1. evection

تربیعات و مقارنه و مقابله مبدأ حرکت بر روی دایرۀ تدویر را با تعیین «نقطۀ محاذات» مشخص می‌سازد (ص 160-143؛ یعقوبی، ۱/ ۱۰۹-۱۱۰؛ نصیرالدین، گ ۳۱ پشت - ۳۵ پشت؛ *پاولی*، XXIII/1806؛ «زندگی‌نامه»، XI/193-194).

در فصل ۱۲ بطلمیوس به شرح ابزاری برای اندازه‌گیری ارتفاع ماه در نصف‌النهار می‌پردازد (این ابزار را در ترجمۀ عربیِ مجسطی ذات الشعبتین نامیده‌اند). وی با این دستگاه ماه را در نزدیکی سمت الرأس رصد می‌کند و میل آن را اندازه می‌گیرد و آن را ــ چنان که پیش‌تر نیز در رصدهای بسیار اندازه گرفته بود ــ برابر با °۵ می‌یابد؛ سپس آن را در ارتفاع کمتری رصد می‌کند و رقم به دست آمده را با حاصل محاسبه مقایسه کرده، اختلاف منظر ماه را می‌یابد. فاصلۀ میان ماه و زمین را نیز پیش‌تر تعیین کرده بود. اکنون رقم خروج از مرکز را چنان تعیین می‌کند که فاصلۀ زمین و ماه برابر با فاصلۀ اندازه‌گیری شده باشد. متوسطِ فاصلۀ زمین و ماه در هنگام مقابله و مقارنه ۵۹ برابر شعاع زمین، و در تربیعات «$38 \frac{43}{60}$» برابر شعاع زمین است. رقم نخستین به واقعیت نزدیک، و رقم دوم بسیار از واقعیت دور است، اما اشکال کار در اصل تصور است، زیرا فاصلۀ متوسط ماه در حقیقت وابسته به بعد نیست. بطلمیوس برای نظریۀ انحراف در تربیعات بیش از حد ارزش قائل بود و به اندازه‌گیریِ قطر ظاهریِ ماه از طریق رصد اعتماد نداشت (ص 167-166؛ نصیرالدین، گ ۱۳۷؛ *پاولی*، XXIII/1806-1807).

فصل ۱۳ به شرح و توضیح تغییرات فاصلۀ ماه از زمین اختصاص یافته است (ص 171-168). در فصل ۱۴ به یاری اندازه‌های به دست آمده از رصدهای ماه گرفتگیها، قطرِ ظاهریِ ماه معین می‌شود. بطلمیوس در اینجا دو ماه گرفتگیِ سالهای ۶۲۱ و ۵۲۳ق م در بابل را با یکدیگر مقایسه می‌کند (گزارش مربوط به ماه گرفتگی دوم به خط میخی به دست آمده است). در هر دو مورد ماه گرفتگی در نزدیکی اوج فلک تدویر رخ داده است (ص 173-171؛ نصیرالدین، گ ۳۷؛ *پاولی*، XXIII/1808).

وی در کتاب ششم نخست به هلال و بدر متوسط و واقعی می‌پردازد و سپس مرزهای حرکت عرضیِ ماه را که در میان آنها گرفتگی امکان می‌یابد، و نیز فاصلۀ زمانیِ دو گرفتگی و آغاز و پایان و حداکثرِ گرفتگی ماه و خورشید را محاسبه می‌کند (ص 190-189؛ نصیرالدین، گ ۱۴۱ رو - ۱۴۷ پشت؛ *پاولی*، XXIII/1807).

کتابهای هفتم و هشتم به ثوابت اختصاص یافته‌اند. بطلمیوس نخست بر این نکته تأکید می‌ورزد که وضع ثوابت بر پایۀ رصدهای ابرخس همچنان معتبر است و نتیجه می‌گیرد که ثوابت همواره وضع خود را نسبت به یکدیگر حفظ خواهند کرد. در فصل ۲ از کتاب هفتم از ابرخس یاد می‌کند که از مقایسۀ ماه گرفتگیهای روزگار خود با ماه گرفتگیهای دوران تیموخاریس به این نتیجه رسیده بوده که فاصلۀ میان سنبله تا نقطۀ اعتدال پاییزی در زمان او °۶، و در روزگار تیموخاریس تقریباً °۸ بوده است. آن‌گاه از این ارقام اندازۀ تقدیم اعتدالین را در هر صد سال تقریباً °۱ یافته بود. او بار دیگر فواصل میان ستارگانِ منطقة البروج و اعتدالین را اندازه گرفت و با بهره‌گیری از جدولهای حرکات ماه و خورشید و مقایسۀ آنها با اندازه‌هایی که ابرخس به دست آورده بود، به این نتیجه رسید که در ۲۶۵ سال قلب الاسد نسبت به اعتدال بهاری °۲ و ´۴۰ تغییر مکان داده است. بدین‌سان، رقمی که بطلمیوس برای تقدیم اعتدالین به دست داد، تقریباً همان °۱ درصد سال است. در فصل ۳ نیز بطلمیوس میلهای به دست آمده در رصدهای ابرخس را با آنچه از رصدهای خود به دست آورده بود، مقایسه کرده، و نتیجه گرفته است که عرضِ ستارگان همواره ثابت می‌ماند، ولی طول آنها در هر صد سال °۱ افزایش می‌یابد. مقایسۀ رصدهای تیموخاریس، آگریپا و منلائوس نیز تقدیم اعتدالین را °۱ در ۱۰۰ سال نشان می‌دهد؛ درحالی که مقدار واقعی °۱ در ۷۲ سال است. سبب عمدۀ اشتباه محاسبه در موارد یاد شده خطا در تعیین زمان اعتدالین و انقلابین است؛ در عین حال، محاسبات جدید نشان می‌دهند که میزان خطا در رصدهای بطلمیوس بیشتر از رصدهای ابرخس است.

بطلمیوس در فصلهای ۴ و ۵ کتاب هفتم و فصل ۱ کتاب هشتم فهرستی از طول و عرض ۱۰۲۲ ستاره (در ترجمه‌های عربی و به تبع آنها در ترجمۀ لاتین گراردوس کرمونایی: ۱۰۲۸ ستاره) فراهم می‌آورد و آنها را به ۶ طبقه تقسیم می‌کند. فهرستی که ابرخس فراهم آورده بوده، برپایۀ بررسی پژوهشگران در حدود ۸۵۰ ستاره را در بر می‌گرفته است. در نسخه‌های خطی یونانی، لاتینی و عربی که مورد بررسی پژوهشگران قرار گرفته است، خطایی نظام‌مند در رقم طول ستارگان (تقریباً °۱) دیده می‌شود. برخی با بررسی فهرست آثار بطلمیوس به این نتیجه رسیده‌اند که وی از فهرست ابرخس استفاده کرده، و همه‌جا مقدار °۲ و ´۴۰ را به طولها افزوده است. پژوهشهای جدیدتر نادرستی این استنتاج را نشان می‌دهد و روشن می‌سازد که در حقیقت بطلمیوس تنها در موارد اندکی از فهرست ابرخس بهره گرفته است (ص 258-233؛ نصیرالدین، گ ۴۸ پشت - ۶۱ پشت؛ *پاولی*، XXIII/1807-1808؛ سارتن، I/273).

بطلمیوس در کتاب نهم به سیارات می‌پردازد و در زمینۀ ترتیب سیارات با پیروی از «متقدمان» آنها را بدین ترتیب می‌آورد: ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری و زحل. برخی از پژوهشگران بر آنند که بطلمیوس از متقدمانْ فیثاغورسیان دوران پیش از افلاطون را در نظر دارد. در فصل ۳ ناهنجاری در حرکات سیارات نسبت به خورشید و دائرةالبروج بررسی می‌شود. سخن بطلمیوس دربارۀ ابرخس در این زمینه بسیار جالب است: «ابرخس، دوست بزرگ حقیقت به شکل بنیادی به حرکت خورشید و ماه پرداخته. اما دربارۀ ۵ سیارۀ دیگر به کاری دست نزده است، بلکه تنها نتایج مشاهدات خود را مرتب ساخته، و ثابت کرده است که پدیده‌های مربوط به این سیارات را نمی‌توان به یاری فرضیه‌های متقدمان تبیین کرد». او سپس دربارۀ سهم دیگر ستاره‌شناسان در نظریۀ سیارات سخن می‌گوید و می نویسد که

آنان پیش از او به یاری جدولهایی کوشیده بودند تا مقادیر عددیِ ناهنجاری را محاسبه کرده، حرکات سیارات را با فرض افلاک خارج از مرکز و تدویر توضیح دهند. نهایت اینکه شیوهٔ کار آنان نادرست بوده است و درنتیجه به هدف خویش دست نیافته، تنها در موارد اندکی به آن نزدیک شده بودند (ص 274-270؛ نصیرالدین، گ ۶۱ پشت ـ ۶۲ رو؛ *پاولی*، XXIII/1809).

در زمینهٔ زمان گردش سیارات، بطلمیوس ضمن پیروی از ابرخس، به یاریِ رصدهای خود، ارقام وی را تصحیح کرده، و دربارهٔ زحل این مقدار را به دست داده است:

۱ ۳/۴ روز + ۵۹ سال = ۱°, ۴۳´ + ۲ گردش = ۵۷ دوران هلالی

شایان ذکر است که مقادیرِ اولیه برای زمانهای گردش سیارات که مورد استفادهٔ ستاره‌شناسانِ یونانی بوده (یعنی تقریباً ۵۹ سال برای دو گردش زحل، ۷۱ سال برای ۶ گردش مشتری، ۷۹ سال برای ۴۲ گردش مریخ، ۸ سال برای ۸ گردش زهره، و ۴۶ سال برای ۴۶ گردش عطارد)، از منابع بابلی برگرفته شده است. از این ارقام می‌توان حرکت متوسط و درجات ناهنجاری را به دست آورد. بطلمیوس این مقادیر را در فصل ۴ در جدولی آورده است (ص 290-274؛ نصیرالدین، گ ۶۲ پشت؛ *پاولی*، XXIII/1809-1810).

در فصل ۶ ساز و کار افلاکِ خارج از مرکز و تدویر شرح داده می‌شود. صفحهٔ دایرهٔ خارج از مرکز نسبت به صفحهٔ دائرةالبروج، و صفحهٔ فلک تدویر نیز نسبت به صفحهٔ فلک خارج از مرکز مایل است. به گفتهٔ بطلمیوس این فرض برای توضیح حرکت عرضی ضرورت دارد، درحالی که در حرکت طولی می‌توان از میل این افلاک نسبت به یکدیگر صرف نظر نمود و چنین تصور کرد که همهٔ حرکات در صفحهٔ دائرةالبروج رخ می‌دهد. صفحهٔ فلک خارج از مرکز در هر صد سال به اندازهٔ ۱° در خلاف جهت بروج حرکت می‌کند. بدین‌سان، خط عقدتین و خط اوجین (خط میان اوج و حضیض) نسبت به ثوابت ثابت می‌مانند. بطلمیوس بر پایهٔ این فرضیات به نتیجه‌ای دست می‌یابد که دربارهٔ هر ۵ سیاره صادق است (ص 296-292؛ نصیرالدین، گ ۶۶ پشت ـ ۶۹ پشت).

بطلمیوس در کتاب دهم، به زهره و مریخ، و در کتاب یازدهم به مشتری و زحل می‌پردازد. برای بررسیِ حرکات زهره تنها از رصدهایی که برای اندازه‌گیریِ بزرگ‌ترین بُعدِ این سیاره از خورشید صورت گرفته است، بهره می‌گیرد. او در بررسی حرکاتِ ۳ سیارهٔ دیگر بیش از همه از رصد مقابله‌ها استفاده می‌کند. وی اندازهٔ فلک تدویر را تنها به یاری یک رصد تعیین می‌کند. این رصد نیز در زمانی نزدیک به مقابله صورت گرفته است. رقمِ به دست آمده (۰/۶۵۸) به رقم حاصل از محاسباتِ جدید (۰/۶۵۶) بسیار نزدیک است. نظریهٔ سیارات دستاوردِ درخشان بطلمیوس است. خود وی می‌گوید که پیش از او هیچ‌کس در توضیح حرکات سیارات به موفقیت دست نیافته است. البته اجزاء این مکانیسم، یعنی فلک تدویر و فلک خارج از مرکز و نقاط محاذات پیش از او نیز مورد بحث بوده‌اند، اما توفیق در ترکیب این اجزاء و ساختن مدلی برای نمایشِ حرکات سیارات تنها از آنِ بطلمیوس است. درواقع نیز حل دشواریهای ریاضیِ مربوط به این حرکات کار ساده‌ای نبوده است (نک‍: بطلمیوس، 390-312؛ نصیرالدین، گ ۷۱ پشت ـ ۸۱ رو؛ *پاولی*، XXIII/1811).

در کتاب دوازدهم، حرکات بازگشتیِ سیارات بر پایهٔ قانونی که آپولونیوس پرگایی وضع کرده بود، معین می‌گردد و بُعد اعظمِ زهره و عطارد از خورشید نیز محاسبه می‌شود (ص 425-391).

نظریهٔ حرکت عرضی در کتاب سیزدهم چندان جالب توجه نیست. وی صفحهٔ فلک خارج از مرکز هر سیاره را نسبت به دائرةالبروج مایل فرض می‌کند. این میل برای زهره میان صفر و ۱/۶° ، و برای عطارد میان صفر و ۳/۴° نوسان می‌کند، به طوری که مرکز فلک تدویر برای زهره همواره در شمالِ دائرةالبروج، و برای عطارد همواره در جنوب آن قرار می‌گیرد. وی در توضیح چگونگی این نوسان، دوایری کوچک در سطحی عمود بر صفحهٔ فلک خارج از مرکز فرض می‌کند که صفحهٔ فلک خارج از مرکز را به تناوب بالا و پایین می‌برند. خط عقدتینِ صفحهٔ فلک خارج از مرکز همواره بر خط اوجین عمود است. هنگامی که مرکز فلک تدویر در اوج یا حضیضِ فلک خارج از مرکز باشد، میلِ فلک خارج از مرکز حداکثر خواهد بود. در مورد سیارات علوی سطح فلک خارج از مرکز ثابت است و میل آن نسبت به دائرةالبروج برای زحل ۲° و ۳۰´، برای مشتری ۱° و ۳۰´ و برای مریخ ۱° است. برای صفحهٔ فلک تدویر نیز دو نوسانِ مشابه فرض می‌شود (ص 432-426؛ نصیرالدین، گ ۹۰ پشت ـ ۹۱ رو؛ *پاولی*، XXIII/1812). فصلهای ۷ـ۱۰ کتاب سیزدهم به طلوع و غروبِ بامدادی (تشریق و تغریب) سیارات اختصاص داده شده‌اند. بطلمیوس با بررسی رصدهای انجام یافته در بابل، یونان و مصر به این نتیجه می‌رسد که بُعد از خورشید در آغازِ برجِ سرطان در لحظهٔ طلوعِ بامدادی برای زحل تقریباً ۱۴°، برای مشتری ۱۲° و ۴۵´، برای مریخ ۱۴/۵°، برای زهره (ستارهٔ شامگاهی) ۵° و ۴۰´، و برای عطارد (ستارهٔ شامگاهی) ۱۱/۵° است. با این ارقام بطلمیوس بُعدِ کلیِ هریک از این سیارات را بدین شرح محاسبه می‌کند: زحل ۱۱°، مشتری ۱۰°، مریخ ۱۱/۵°، زهره ۵° و عطارد ۱۰° (رقم مربوط به مشتری در *مجسطی* همان است که در متون به خط میخی به دست آمده است) (ص 461-458؛ نصیرالدین، گ ۹۱؛ *پاولی*، XXIII/1812-1813).

در فصل ۸ بطلمیوس اثبات می‌کند که ویژگی عجیب زهره و عطارد با بُعدِ کلیِ آن دو که در فصل پیش محاسبه کرده بود، هماهنگی دارد. ویژگی زهره این است که فاصلهٔ زمانی میان غروبِ شامگاهی و طلوع بامدادی آن، در آغاز برج حوت تقریباً دو روز، و در آغاز برج سنبله تقریباً ۱۶ روز است و ویژگی عطارد این است که در آغاز برجهای عقرب و ثور ــ که انتظار طلوع شامگاهی و بامدادی آن می‌رود ــ به چشم نمی‌آید (ص 463-461؛ نصیرالدین، گ ۹۱ پشت). از این

ویژگي عطارد، در متون بابلی نیز سخن گفته شده است (*پاولی*، XXIII/1812-1813).

۳. «فاسیسها[1]» یا «فازها» (کتاب *الانواء یا فی ظهور الکواکب الثابتة*). این اثر شامل دو کتاب بوده که کتاب اول آن برجا نمانده است. کتاب دوم که نسخه‌هایی از آن باقی است، در ۱۸۳۰م در پاریس به چاپ رسید و ترجمهٔ لاتینی آن در ۱۸۹۲م فراهم آمد. در آغاز کتاب دوم خلاصهٔ کوتاهی از مطالب کتاب نخست آمده است و معلوم می‌دارد که این کتاب به‌طور عمده تکرار فصلهای ۴ـ۶ کتاب هشتم *مجسطی* دربارهٔ ثوابت بوده است. در کتاب دوم تعریفی از اقالیم پنج‌گانه به دست داده می‌شود. ضابطهٔ تقسیم طولِ درازترین روز سال است که از ۱۳/۵ تا ۵/۵ ۱۵ ساعت را در بر می‌گیرد. برای هریک از ثوابت ۴ فاز تعریف می‌شود: طلوع بامدادی، غروب شامگاهی، طلوع شامگاهی و غروب بامدادی. هر فاز هنگامی که ستاره و خورشید درست در افق قرار داشته باشند، واقعی، و هرگاه خورشید در زیر افق باشد، ظاهری خوانده می‌شود. فازهای واقعی قابل رؤیت نیستند. ترتیب فازها برای ستارگان نزدیک به دائرةالبروج چنین است: طلوع بامدادی، طلوع شامگاهی، غروب بامدادی و غروب شامگاهی. ستاره از هنگام غروب شامگاهی تا طلوع بامدادی قابل رؤیت نیست. در مورد ستارگان شمالی و جنوبی ترتیب فازها متفاوت است. بطلمیوس به عنوان یک اختربین باورمند، طلوع و غروب ثوابت را نشانهٔ دگرگونی هوا می‌شمارد. به گفتهٔ وی تنها ستارگانِ پرنور می‌توانند موجب دگرگونیِ هوا شوند. وی در عین حال، می‌افزاید که این نشانه‌های آسمانی غالباً ــ نه همواره ــ وضع هوا را مشخص می‌سازند، زیرا ماه و سیارات نیز بر آب و هوا اثر می‌گذارند، به‌ویژه ماه در حالت بدر و هلال. وی تنها از تأثیرات ۱۵ ستارهٔ قدر اول و ۱۵ ستارهٔ قدر دوم بر آب و هوا سخن می‌گوید. آنگاه در ۱۳ فصل، مربوط به ۲ ۱۲ ماه سی روزه و ۵ روز بقیهٔ سال) فازهای گوناگون و تأثیرات آنها بر آب و هوا را بر می‌شمرد (صاعد، ۲۹؛ نالینو، ۱۳۳ـ ۱۳۵؛ نویگباور، II/926-931؛ *پاولی*، XXIII/1813-1814).

۳. *الاقتصاص* (نک: تکملهٔ ۱ همین مقاله).

۴. کتیبهٔ کانوپوس. چند نسخه از رونوشت متن این کتیبه ــ که به‌طور عمده از ارقام تشکیل می‌شود ــ برجا مانده، شروحی بر آن نوشته شده، و چندین‌بار در اروپا به چاپ رسیده است. در آغاز آن آمده که این کتیبه در سال دهم فرمانروایی آنتونیوس در کانوپوس برپا شده است. در این زمینه، اُلمپیودورُس (سدهٔ ۶م) نیز گفته است که بطلمیوس مدت ۴۰ سال در نواحی کانوپوس به کار رصد اشتغال داشته است. برخی در درستی این سخن تردید کرده‌اند، اما این واقعیت که کانوپوس تنها ۱۰ کم با اسکندریه، یعنی شهری که به نقل منابع محل زندگی و کار بطلمیوس بوده، فاصله داشته است، جای چندانی برای این تردید باقی نمی‌گذارد (*پاولی*، XXIII/1818-1819؛ «زندگی‌نامه»، XI/186). بسیاری از ارقام این کتیبه از *مجسطی* برگرفته شده است، مثلاً میل دائرةالبروج، فواصل میان مراکز افلاک خارج از مرکز با زمین، طول روزها و شبهای سال و جز آنها. البته، ارقام مربوط به طول روزها و شبها در *مجسطی* نیامده است، اما از جدولهای حرکت متوسط خورشید همین نتایج به دست می‌آید. در مورد حرکات روزانهٔ سیارات نیز ارقام کتیبه برابر ارقام *مجسطی* است، اما در ارقام مربوط به حرکت عقدتینِ ماه تفاوتهایی دیده می‌شود. این تفاوتها موجب می‌شوند که در محاسبات حرکات مراکز فلک تدویر و فلک خارج از مرکز نیز تفاوتهایی پدید آیند که ارقام کتیبه این تفاوتها را به درستی منعکس می‌سازند. مقایسهٔ ارقام مربوط به مرکز فلک خارج از مرکز و طول عقدةالرأس در این دو اثر نشان می‌دهد که اشتباهی در کار نیست و بطلمیوس با رصدهای تازه‌تر ارقام *مجسطی* را تصحیح کرده است (*پاولی*، XXIII/1819-1820؛ «زندگی‌نامه»، همانجا). جالب توجه است که بطلمیوس در *مجسطی* فاصلهٔ ماه و خورشید از زمین را به ترتیب ۵۹ و ۱۲۱۰ برابر شعاع زمین شمرده بود، اما در اینجا این ارقام به ۶۴ و ۷۲۹ تبدیل شده‌اند و در متن تأکید شده است که این دو رقم نخستین اعدادی هستند که هم مربع و هم مکعبند.

در رد تردیدهایی که در زمینهٔ اصالتِ این کتیبه و تعلق آن به بطلمیوس ابراز شده، سخن یکی از اهل تحقیق جالب توجه است: دقت در ارقام کتیبه، با توجه به آنچه در *مجسطی*، «جدولهای دستی» و *الاقتصاص* آمده است، نشان می‌دهد که مصنف این مطالب، ستاره‌شناسی حرفه‌ای است. نویسندهٔ کتیبه با ساز و کار پیچیدهٔ فلک تدویر و فلک خارج از مرکز به شیوهٔ *مجسطی* آشنایی کامل داشته، و می‌دانسته است که در این نظام، کدام عوامل به یکدیگر وابسته‌اند و تغییر مقدار یکی از آنها، تغییر مقدار دیگری را به دنبال می‌آورد.

سراپای کتیبه گواه آن است که نویسندهٔ آن، ریاضی‌دانی متبحر، ستاره‌شناسی کاردیده و نظریه‌پردازی در موسیقی، و پیرو مکتب فیثاغورس است و دانشمندی با این ویژگیها در آن روزگار، کسی جز بطلمیوس نبوده است (*پاولی*، XXIII/1823).

۵. «جدولهای دستی[2]». بطلمیوس سالها پس از تألیف *مجسطی*، جدولهای نجومی این اثر را دریک مجموعهٔ جداگانه ازنومرتب ساخت، بسیاری از ارقام آن را با رصدهای تازه دقیق‌تر کرد و در این کار از کتیبهٔ کانوپوس هم فراتر رفت. مقدمهٔ بطلمیوس بر این اثر که طی آن دربارهٔ چگونگیِ تنظیم و کاربردِ این جدولها توضیح داده، برجا مانده، و به زبانهای اروپایی نیزترجمه شده است. از جدولها نیز نسخه‌های متعددی که همهٔ آنها ازروی ۴ نسخهٔ بیزانسی سدهٔ ۹م استنساخ شده‌اند، باقی است. البته هیچ‌یک از این نسخه‌ها صورت نسخهٔ اصلیِ مصنف را ندارد. ترتیب جدولها دگرگون شده، و جدولهایی نیز بدان افزوده شده است. نسخه‌های متعدد و شروح و تکمله‌های بسیار، نشان می‌دهند که از این اثر، به‌ویژه در عصر بیزانس استفادهٔ فراوان می‌شده است. گذشته از ثئون اسکندرانی و دخترش هیپاتیا که تحریر تازه‌ای از این اثر فراهم آورده، و آن را به

1. *Phases*. 2. *Handy Tables*.

تفصیل شرح کرده‌اند. کسان دیگری نیز، از جمله استفان اسکندرانی به این کار پرداخته‌اند. در یک نسخهٔ خطیِ این اثر که در لیدن نگهداری می‌شود، حواشی مفصلی با قید تاریخ (مربوط به سالهای ۷۷۵ـ۸۱۴م) افزوده شده است. «جدولهای دستی» در طول سده‌ها، مرجع عمدهٔ ستاره‌شناسان بوده‌است (*پاولی*، XXIII/1823-1825؛ «زندگی‌نامه»، XI/187, 196-197).

۶. *آنالما*[1]. این اثر رساله‌ای است در بیان روش ویژه‌ای هندسی برای یافتن زاویه‌ها و کمانهایی که در تعیین نقاطی از کرهٔ سماوی به کار می‌آیند و از جملهٔ روشهایی است که در آنچه به زبان روزگار ما هندسهٔ ترسیمی نامیده می‌شود، به کار می‌رود. در این شیوهٔ کار، نخست تصویر عمودیِ نقاط عمدهٔ کرهٔ آسمان بر روی صفحهٔ نصف‌النهار معیّن، و سپس برخی صفحات، از جمله صفحاتی موازی با صفحهٔ استوا، بر روی صفحهٔ نصف‌النهار ـــ برای به دست آوردن مکان خورشید ـــ برگردانده می‌شود؛ بدین‌سان، همهٔ زوایا و کمانهای لازم، به‌ویژه آنها را که برای ساختن ساعت آفتابی به کار می‌آیند، می‌توان به دست آورد. مکان خورشید در آسمان با ۳ روش و هر بار به یاری دو کمان مختصات مشخص می‌شود. بطلمیوس پس از تعیین تصویر خورشید بر صفحهٔ نصف‌النهار و نیز تعیین فاصلهٔ آن از این صفحه و ۶ کمانِ موردنظر (دو کمان به عنوان مختصات مکان خورشید در هریک از ۳ روش) به محاسباتِ مثلثاتی می‌پردازد. وی در اینجا توجه می‌دهد که این روش دقیق‌تر است، در حالی‌که روش ترسیمی آسان‌تر، و در عین حال، به قدر کافی دقیق است. وی آن‌گاه روش ترسیمی را بیان می‌دارد و در پایان شرح می‌دهد که چگونه باید نتایج به دست آمده را در جدولها گنجاند (برای هر اقلیم و برحسب میلهای گوناگونِ خورشید باید جدولی جداگانه تنظیم شود). البته خود وی در این جدولها، تنها ارقام مربوط به اوایل برجها را می‌آورد. این رسالهٔ کوتاه یک‌بار دیگر شیوهٔ کار ریاضی‌دان هوشمندی را نشان می‌دهد که در عرصهٔ کاربرد تواناست. عرصهٔ عمدهٔ کاربردِ این رساله، ساختن ساعت آفتابی است که پیش از بطلمیوس نیز کسانی بدان پرداخته بوده‌اند. خود وی ضمن بیان شیوهٔ کارش، بر پیشینیان خرده می‌گیرد که دریافتن کمانهای لازم، نظام‌مند عمل نکرده‌اند. پروکلوس نیز یادآور شده است که در سدهٔ ۱ق م آثاری در این زمینه تألیف شده است. *آنالما* در سدهٔ ۷ق/۱۳م از زبان یونانی به لاتینی ترجمه شد. سخن هیث (II/287) و نیز آنچه در فهرست کتابهای عربیِ موزهٔ بریتانیا (الیس، II/493) دربارهٔ ترجمهٔ آن از زبان عربی به لاتینی آمده، خطاست و از ترجمهٔ آن به زبان عربی خبری دردست نیست (نویگباور، II/839-840؛ *پاولی*، XXIII/1827-1829؛ GAS, V/170).

۷. *پلانیسفریوم*[2]. این اثر دربارهٔ تصویر سطوح کروی بر صفحه است که اصل یونانی آن از میان رفته، اما ترجمهٔ عربی آن با عنوان *کتاب فی تسطیح الکرة*، یا *تسطیح بسیط الکرة*، ونیز تحریری ازآن به قلم مسلمة‌بن احمد مجریطی برجا مانده است. همچنین ابن ندیم از ترجمهٔ شرح پاپوس بر این کتاب به قلم ثابت‌بن قره یاد می‌کند (ص ۳۲۸). در ۱۱۴۳م تحریر مجریطی از این اثر به لاتینی ترجمه شد و در ۱۵۳۶م دربال، و در ۱۵۵۸م یک‌بار دیگر همراه با شرح در ونیز به چاپ رسید. در ۱۹۰۷م، هایبرگ با بهره‌گیری از ۶ نسخهٔ خطی دیگر، چاپ تازهٔ تجدیدنظر شده‌ای از این اثر به دست داد (نک: EI², I/1101؛ GAS، همانجا). مباحث عمدهٔ این کتاب اینهاست: ترسیم دائرةالبروج، افق و نقاط مرزیِ منطقةالبروج (برای تعیین زمان طلوع برجها)، دوایر موازی، و دائرةالبروج (برای تعیین جای ثوابت برحسب مختصات دائرةالبروجی یا استوایی) (هیث، II/292-293؛ *پاولی*، XXIII/1829-1831؛ GAS، همانجا).

ب ـ احکام نجوم:

۱. *آپوتلسماتیکا*[3]. این اثر شامل ۴ کتاب، و دربارهٔ تأثیراتِ ستارگان است؛ از این‌رو، «چهارگانه» نیز نامیده شده، و در ترجمهٔ عربی، عنوان *کتاب الاربعة*، یا *المقالات الاربع* یافته است (ابن ندیم، ۳۲۷؛ GAS, VII/43). *آپوتلسماتیکا* از روزگارِ مؤلف تا پایان سده‌های میانه و حتیٰ پس از آن، مورد توجه بسیار بود. ۳۴ نسخهٔ خطیِ تقریباً کامل و ۱۲ نسخهٔ ناقص از آن، به زبان اصلی برجا مانده، و شروح بسیار بر آن نوشته شده، و از ۱۵۳۵م تاکنون بارها به چاپ رسیده است. در ۱۱۳۳م از روی ترجمهٔ عربی آن به قلم ابراهیم بن صلت و ویرایش حنین بن اسحاق ترجمه‌ای به زبان لاتینی فراهم آمد که در ۱۵۵۱م به چاپ رسید. ترجمهٔ مستقیم آن از زبان اصلی به لاتینی، بعدها صورت گرفت. این اثر به زبانهای اروپایی نیز ترجمه شده، و به چاپ رسیده است (*پاولی*، XXIII/1831-1832؛ سارتن، I/277؛ GAS، همانجا). ابومعشر بلخی در درستی انتساب *کتاب الاربعه* به بطلمیوس تردید کرده، اما ابن رضوان در مقدمهٔ شرح خود بر این کتاب روشن ساخته که مطالبِ مطرح شده در این اثر با نظریاتِ عرضه شده در *مجسطی* و *الاقتصاص* و نیز *جغرافیا* ی بطلمیوس هماهنگ است (نک: نالینو، ۲۱۷ـ۲۱۸).

در فصل ۱ کتاب، نخست در مقدمهٔ کوتاهی گفته می‌شود که اگرچه تأثیرات ستارگان بر زندگیِ بشر همواره مسلّم نیست و پیشگوییِ اطمینان‌بخش ناممکن است، اما نمی‌توان به این موضوع بی‌اعتنا ماند، زیرا حتیٰ هنگامی که گریز از رویدادهای قابل پیش‌بینی از راه احکام نجوم ممکن نباشد، انسان می‌تواند خود را برای چنین حوادثی آماده کند. پس از این مقدمه، بطلمیوس دربارهٔ مزاج سیارات، یعنی گرمی و سردی، خشکی و تری، ترکیبات مزاجها، سعدونحس و جنسیت، و نیز تأثیرات ویژهٔ آنها به هنگام طلوع و غروب بامدادی و شامگاهی، و سپس دربارهٔ ثوابت و صور ۱۲ گانهٔ منطقةالبروج، ۲۱ صورتِ فلکی شمالی و ۱۵ صورت فلکی جنوبی سخن می‌گوید و هریک از این صورتها را با یک یا دو سیاره مقایسه می‌کند؛ آن‌گاه دربارهٔ فصول سال، تقسیم‌بندیِ صورتهای منطقةالبروج و جنسیت هریک و ویژگیهای صورتهایی که در فواصل ۶۰°، ۹۰°، ۱۲۰° و ۱۸۰° از یکدیگر قرار دارند،

1. *Analemma.* 2. *Planisphaerium.* 3. *Apotelesmatiká.*

برپایۀ هم‌آوایی، یا ناهم‌آوایی با یکدیگر و تأثیرات سعدونحس آنها سخن می‌گوید (در این بخش نیز نشانه‌های مکتب فیثاغورسیان آشکارا دیده می‌شود). همچنین صورتهای منطقةالبروج بر پایۀ برابریِ فاصله‌های آنها از اعتدالین و انقلابین، دوبه دو به ترتیب به «آمر و مطیع» و «ناظر و متفق فی القوه» تقسیم می‌شوند (نک: بیرونی، *التفهیم*، ۳۴۵- ۳۴۸). هریک از برجها خانۀ روز یا شبِ یکی از سیاراتِ ۵ گانه است و خورشید تنها یک خانۀ روز، و ماه تنها یک خانۀ شب دارد و نیز هریک از برجها به عنوان برج هابط یا صاعدِ یکی از سیارات به‌شمار می‌آید (*پاولی*، XXIII/1834-1835).

در کتاب دوم، ویژگیهای اقوام بر پایۀ وضع محل زندگی آنها نسبت به برجهای ۳گانۀ هریک از ۴ فصل، تأثیرات گرفتگیهای ماه و خورشید در این مناطق، تأثیر ظهور ستارگان دنباله‌دار در أشکالِ گوناگون آنها، و نیز عواملِ مؤثر در دگرگونیهای آب و هوا بیان می‌شود. در کتاب سوم، پس از یک مقدمۀ کوتاه دربارۀ اهمیتِ آغاز هر کار از ابتدای زندگانی انسان، انعقاد نطفه، تشکیل جنین و تولد بحث می‌شود. برای پیش‌بینیِ سرنوشت باید درجۀ طالع نسبت به جایگاه بدر یا هلال ماه پیش از تولد، وضع ستارگان حاکم بر سرنوشت نسبت به یکدیگر و نیز جایگاه آنها در منطقة البروج را مشخص ساخت (همان، XXIII/1836؛ بیرونی، همان، ۲۰۵).

در کتاب چهارم، به چگونگی پیش‌بینیِ کسب و کار و مقامات و مشاغل انسانها و شایستگیها و توانایی ایشان، همسرگزینی آنها، فرزندان، دوستان و دشمنان، سفرها و زندگی در غربت، و سرانجام، چگونگیِ مرگ ایشان پرداخته می‌شود. شاید این‌گونه آموزشها از دانشمندی مانند بطلمیوس شگفت بنماید، اما اعتقاد به احکام نجوم در روم باستان چنان همه‌گیر بوده است که فرهیختگانِ خردورز نیز نمی‌توانسته‌اند گریبان خود را از آن رها سازند.

گفتنی است که بطلمیوس در این اثر بخشهایی از احکام نجومِ متداول در آن روزگار را فرو نهاده، و از جمله به موضوع اختیارات که پیش از او و پس از او در کتابهای احکام نجوم جای مهمی داشته، نپرداخته است. در عین حال، آنچه در این کتاب آمده است، همراه با سلسله‌ای از احکام نامعقولِ دیگر، هنوز هم در بسیاری جاها بر ذهن انسان سیطره دارد. آنچه در زمینۀ اختربینی تا روزگار ما اقوام مغرب زمین را به خود مشغول داشته، به‌رغم جرح و تعدیلها و نازک‌کاریها، به‌طور عمده از همین اثر بطلمیوس برگرفته شده است. دستاوردهای کپرنیک و کپلر در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م، هیأت بطلمیوس را از میدان بیرون راند؛ اما اختربینی وی، در آنجا که نادانی از خرد و دانش ناب نیرومندتر است، همچنان فرمانروایی می‌کند و از اخترشناسی او عمر درازتری یافته است. طنز تلخ روزگار دربارۀ مردی است که از دوران خود تا مدت ۱٬۵۰۰ سال به عنوان یکی از استادان بزرگ علوم دقیق شناخته می‌شد (*پاولی*، XXIII/1793, 1837-1838؛ «زندگی‌نامه»، XI/168).

۲. *الثمرة*. این اثر مجموعه‌ای است از ۱۰۰ حکم نجومی، بدون ترتیب مشخص. *الثمرة* که نام بطلمیوس را بر خود دارد و ۵۲ نسخۀ خطی از آن به زبان یونانی برجا مانده است، ۳ بار به زبان عربی ترجمه شده، شروح بسیار به این زبان بر آن نوشته شده، در سدۀ ۱۲م به لاتینی، و در سدۀ ۱۴م به‌عبری درآمده، و طی سده‌ها به بطلمیوس نسبت داده می‌شده، اثری مجعول است و بسیاری از مطالب آن با نظریات بطلمیوس در زمینۀ احکام نجوم که در کتاب *الاربعة* آمده، ناهماهنگ است (ابن ندیم، ۳۲۷- ۳۲۸؛ نالینو، ۲۱۸-۲۱۹؛ *پاولی*، XXIII/1838-1839؛ GAS,VII/44-45). شرح این کتاب به قلم نصیرالدین طوسی، در ۱۳۷۸ش به کوشش اخوان زنجانی در تهران به چاپ رسیده است. آنچه وی در مقدمۀ این چاپ در زمینۀ تعلقِ *ثمره* به بطلمیوس آورده، به کلی نادرست است (ص پانزده-شانزده).

بطلمیوس رساله‌ای نیز در اثبات اصل توازی نوشته که برجا نمانده است؛ اما پروکلوس در شرح خود بر کتاب اول *اصول اقلیدس* روش اثبات بطلمیوس را نقل کرده است («ریاضیات...[1]»، II/373-381؛ هیث، II/295-297؛ *پاولی*، XXIII/1839-1840).

ج-دیگر آثار:

۱. *جغرافیا*. بطلمیوس از راه ستاره‌شناسی وارد جهان جغرافیا می‌شود، چنان‌که در *مجسطی* و دیگر آثارش نیز به جغرافیا پرداخته است. در فصلهای ۶ و ۸ کتاب دوم *مجسطی* از مناطق گوناگون زمین و طولِ روزها و طول سایه‌ها در این مناطق سخن گفته، و در *کتاب الاربعة* در بحث از ویژگیهای مردمان، مناطقِ مسکونی کرۀ زمین را بر شمرده، و در «جدولهای دستی» نیز فهرست بلند بالایی از شهرهای مهم، همراه با طول و عرض جغرافیایی آنها فراهم آورده است. وی همچنین در فصل ۱۳ کتاب دوم *مجسطی* وعده می‌دهد که قصد دارد در یک تألیف مستقل، فهرستی از مهم‌ترین شهرهای هریک از سرزمینها با طول و عرض جغرافیایی آنها، همراه با نقشه، در تکمیل کار کسانی که در این زمینه به پژوهش پرداخته‌اند، فراهم آورد (ص 40-44, 52-56, 63-69). نصیرالدین طوسی در *تحریر مجسطی* آورده است که برخی این سخنِ بطلمیوس را اشاره‌ای به کتاب *جغرافیای* وی شمرده‌اند (گ ۱۹ رو). گفتنی است که برخی از پژوهشگران اروپاییِ اوایل سدۀ ۲۰م نیز همین دریافت را دارند (نویگباور، II/939؛ *پاولی*، ذیل، X/681-682).

عنوان اصلیِ *جغرافیای* بطلمیوس «راهنمای جغرافیایی[2]» است. این عنوان نشان می‌دهد که هدف وی شرح و وصف کشورها نبوده، بلکه تنها می‌خواسته است فهرستی از مکانهای مسکون یا شناخته شدۀ زمین، همراه با مختصاتِ جغرافیایی آنها به دست دهد. در کتاب اول، شبکۀ مختصات پیشنهادی وی برای نقشۀ جهان وصف شده است. پیش از او، مارینوس برای نقشۀ جهان شبکۀ مقیاس قائم‌الزاویه‌ای ساخته بود که در آن نسبت واحدِ طول جغرافیایی به عرض، برابر با $\frac{4}{5}$

1. *Greek...* 2. *Geographikè hyphégesis.*

بود؛ در نتیجه، فواصل شرقی ـ غربی میان مکانها، با افزایشِ طول جغرافیایی افزوده می‌شد و نقشهٔ جغرافیایی را از صورت واقعی دور می‌ساخت. بطلمیوس به جای شبکهٔ مختصات مارینوس، دو شبکهٔ متفاوت طرح کرد که گرچه آن نیز با واقعیت فاصله داشت، گامی بلند به پیش بود (نویگباور، II/934؛ *پاولی*، ذیل، X/682-684؛ «زندگی‌نامه»، XI/198-200). بدین‌سان، بطلمیوس اطلاعاتی دربارهٔ اروپا، افریقا و آسیا به دست می‌دهد که انباشته از نادرستی است. طرحی که وی از هندوستان و افریقای جنوبی فراهم آورده، نادرست است و طول دریای مدیترانه بسیار درازتر از اندازهٔ واقعیِ آن تصویر شده است. با این‌همه، *جغرافیا* ی بطلمیوس اثر بزرگی است که از آن روزگار تا عصر جدید، هیچ اثر جغرافیایی به شهرت و اعتبار آن نرسیده است (نویگباور، II/935-939؛ *پاولی*، همانجا).

۲. *هارمونی*، رساله‌ای در موسیقی یا علم الالحان. این اثر در ۳ بخش بوده که مقدار زیادی از بخش ۳ آن از میان رفته است. بطلمیوس در این اثر دربارهٔ رابطهٔ میان حسِ شنوایی و نسبتهای عددیِ فواصل موسیقایی بحث می‌کند و می‌کوشد میان افراط و تفریطِ فیثاغورسیان و پیروان مکتب موسیقایی آریستوکْسِنوس تعدیلی پدید آورد. در مکتب آریستوکسنوس به مسائل نظری در موسیقی اهمیتِ چندانی داده نمی‌شد، در حالی که در مکتب فیثاغورسیان، نسبتهای عددیِ فواصل موسیقایی بیش از حد مورد توجه قرار داشت. به گفتهٔ فرفریوس بخش بزرگی از کتاب موسیقیِ بطلمیوس از آثار کهن‌تر موسیقی‌دانان یونانی بر گرفته شده است. فارابی در *کتاب الموسیقی الکبیر* از این اثرِ بطلمیوس بهره گرفته است (نویگباور، II/931-933؛ کراوس، II/204؛ *پاولی*، XXIII/1841-1847).

۳. «دربارهٔ داوری و خرد راهبر[1]». در باب تعلق این رسالهٔ فلسفی به بطلمیوس تردیدهایی ابراز گردیده («زندگی‌نامه»، XI/201)، اما در حقیقت هیچ سخن جدی در این زمینه گفته نشده است. این کتاب همواره به نام بطلمیوس شناخته شده، و هیچ‌گونه ناهماهنگی با اندیشهٔ وی ندارد. عنوان این کتاب را به صورت «دربارهٔ تواناییهای داوری و رهبری» نیز آورده‌اند؛ اما در حقیقت موضوع آن چگونگی حصولِ شناخت درست و موازین و شرایط آن، و رابطهٔ میان احساس و تعقل است و اینکه در روند شناخت، قوهٔ برتر کدام است و جایگاه آن کجاست. هر دو واژهٔ اصلی عنوان کتاب، داوری و رهبری (یا اشراف) نخستین‌بار در مکتب رواقیان به کار رفته‌اند. ۱۲ فصل نخستینِ اثر به موضوع نخست، و ۴ فصل دیگر به موضوع دوم اختصاص یافته‌اند. بطلمیوس به دنبال بحثی کوتاه دربارهٔ جسم و روح، به نقش این دو در فرایند شناخت می‌پردازد و احساس و اندیشه را با یکدیگر می‌سنجد. وی بر آن است که هریک از این دو در درون مرزهای ویژهٔ خود عمل می‌کنند و هنگامی که اندیشه بااحساس همراه شود، عقل و فهم پدید می‌آید و دریافتِ (درکِ) روشن حاصل می‌شود. ویژگیهای روح و بدنی که آن را در بر می‌گیرد، به عناصری که این دو از آنها تشکیل می‌شوند، باز بسته است: خاک، آب، هوا و آتش. شریف‌ترین حواس، یعنی بینایی و شنوایی در نزدیکیِ مغز قرار دارند که جایگاه اندیشه و آمیختنِ احساس و دانش است. شکم جایگاه میل و شهوت، و قلب جایگاه اراده و هیجان است. برای دریافتِ واقعیتْ عقل کفایت می‌کند. جای شگفتی نیست که بطلمیوس در اینجا، گاه از مشائیان و گاه از رواقیان پیروی می‌کند (نویگباور، II/940؛ *پاولی*، XXIII/1854-1858؛ «زندگی‌نامه»، همانجا).

۴. *المناظر* (نک: تکملهٔ ۲ همین مقاله).

بطلمیوس در جهان اسلام:

برخی از نخستین گزارشهایی که دربارهٔ ترجمهٔ آثار بطلمیوس در دست است، نشان می‌دهد که وی در سدهٔ نخستِ هجری در محافل علمی جهان اسلام شناخته بوده است. بیرونی در *مقالة فی سیر سهمی السعادة* خبر می‌دهد که کتاب *الثمره* منسوب به بطلمیوس، به سفارش خالدبن یزید از یونانی به عربی ترجمه شده، و نیز عمربن فرُّخان طبری همین کتاب را از فارسی به عربی درآورده است (نک: GAS, VII/42). ابن صلاح همدانی از یک ترجمهٔ سریانی، و ۴ ترجمهٔ عربی *مجسطی* که همهٔ آنها را دیده است، یاد می‌کند. ترجمه‌های عربی، یکی به قلم حسن ابن قریش، دومی به قلم حجاج بن یوسف بن مطر و هلیابن سرجون است و این هر دو به فرمان مأمون از یونانی ترجمه شده‌اند. سومین نسخه، به خط اسحاق بن حنین بوده، و وی آن را برای ابوالصقربن بلبل از یونانی ترجمه کرده است. نسخهٔ چهارم اصلاح همین ترجمهٔ اسحاق بن حنین به قلم ثابت بن قره است. ابن صلاح در این نسخه‌ها خطاها، اختلالها و تفاوتهای بسیار دیده است (ص ۱۵۵). از این ترجمه‌ها، تنها ترجمهٔ حجاج بن یوسف بن مطر و ترجمهٔ اسحاق با اصلاح ثابت بن قره برجا مانده است. موضوع جالب توجه، وجود ترجمهٔ فارسی این کتاب، مستقل از ترجمهٔ عربی آن در سدهٔ ۲ق/۸م است. یعقوبی بی‌آنکه دربارهٔ دوران زندگی بطلمیوس سخنی بگوید، از آثار وی در اخترشناسی یاد می‌کند و دربارهٔ محتوای این آثار، به‌ویژه *مجسطی* گزارشی نسبتاً مبسوط نیز می‌آورد (۱/۱۰۷-۱۱۵).

بتانی در *الزیج الصابی*، بارها از رصدهای بطلمیوس و تاریخ آن رصدها و فاصلهٔ زمانی میان بطلمیوس و ابرخس یاد کرده است (ص ۶۲-۶۴، ۸۵-۹۱). همچنین مسعودی از *مجسطی* و نیز *جغرافیای* بطلمیوس در وصف کرهٔ زمین و کوهها و دریاها و جزیره‌ها و شهرها استفاده کرده، و یادآور شده که نامهای دریاها در این *جغرافیا* به زبان یونانی آمده، و دریافت معانیِ آنها دشوار است (۱/۱۰۳-۱۰۶، ۲۵۲، ۲/۱۳۶). همچنین نشانه‌هایی از اینکه جابربن حیان، *مجسطی* و کتاب موسیقی بطلمیوس را می‌شناخته، در دست است (کراوس، I/168, II/204).

ابن ندیم که شماری از آثار بطلمیوس را نام برده است، از اهتمام

1. *Perì kriterí on kaì hegemonikon.*

یحیی‌بن خالد برمکی نسبت به این آثار، و ترجمه‌های مجسطی به قلم حجاج‌بن یوسف‌بن مطر، اسحاق‌بن حنین و نیریزی و دیگران، و اصلاحات ثابت‌بن قره در ترجمه‌های اسحاق و نیریزی، و ترجمهٔ کتاب جغرافیای وی به سفارش کندی و ثابت‌بن قره، و ترجمهٔ «جدولهای دستی» (زیج بطلمیوس) به قلم ایوب ابرش و محمدبن عبدالله سمعان، و ترجمهٔ کتاب الاربعه به قلم ابراهیم‌بن صلت و ابویحییٰ بطریق، و اصلاحات حنین در ترجمهٔ نخستین و شرح عمربن فرخان و ابراهیم‌بن صلت و نیریزی بر این کتاب یاد می‌کند (ص ۳۲۷-۳۲۸، ۳۳۲).

او به درستی از اینکه بطلمیوس در دوران فرمانروایی هادریانوس و آنتونیوس پیوس می‌زیسته است، سخن می‌گوید و اندکی بعد به گفتهٔ کسانی اشاره می‌کند که او را شاگرد ابرخس می‌شمرده‌اند. از این‌گونه نادرستیها در تخمین دوران زندگی بطلمیوس در برخی دیگر از منابع اسلامی نیز دیده می‌شود. به گزارش قفطی، در ۴۳۵ق/۱۰۴۴م ریاضی‌دان و منجمی به نام ابن سنبدی (سندبادی؟) در کتابخانهٔ قاهره، کرهٔ مسینی را که گویا ساخت بطلمیوس بوده، دیده است و نوشته‌ای بر روی این کرهٔ مسین حکایت از این داشته که خالدبن یزید آن را به قاهره آورده بوده است. ابن سنبدی می‌افزاید که او و همراهانش با شگفتی محاسبه کرده‌اند که از زمان ساخته شدن این کره، ۱٬۲۵۰ سال (!) می‌گذرد (قفطی، ۴۴۰؛ زوتر، 103). یک سده پس از ابن ندیم، صاعد اندلسی بار دیگر از تقدم زمانی ۲۸۰ سالهٔ ابرخس بر بطلمیوس یاد می‌کند و یک سده پس از قفطی، ابوالفدا از فاصلهٔ زمانی ۴۹۰ ساله میان رصدهای بطلمیوس و آغاز تاریخ هجری سخن می‌گوید (صاعد، ۲۹؛ ابوالفدا، ۱/۸۶).

افزون بر اینها، شمار تحریرات و اختصارات آثار بطلمیوس، و به‌خصوص شرحهایی که دانشمندان جهان اسلام بر این آثار و به‌ویژه بر مجسطی نوشته‌اند، نشان دهندهٔ اهمیتی است که برای او می‌شناخته‌اند. در حقیقت، بطلمیوس در میان مسلمانان دارای شهرتی همانند ارسطو، اقلیدس و جالینوس بوده است (نک: GAS,V/166-174, VI/88-96, VII/44-48). همچنین شایان ذکر است که ترجمه‌های لاتینی مجسطی از ترجمه‌های عربی آن، و نیز ترجمه‌های شروح عربی مجسطی به لاتینی، از سدهٔ ۷ تا ۹ق/۱۳ تا ۱۵م پایه‌های اساسی آشنایی اروپاییان با دانش ستاره‌شناسی را می‌ساخته‌اند (*پاولی*، XXIII/1796).

در اینجا از مهم‌ترین شرحها و تلخیصهای آثار بطلمیوس به زبان عربی و بررسیهایی که دربارهٔ آنها صورت گرفته است، یاد می‌شود:

الف- دربارهٔ مجسطی:

۱. *المدخل فی المجسطی*، از احمدبن محمدبن کثیر فرغانی.

۲. *تسهیل المجسطی*، از ثابت بن قره. از این اثر نسخه‌هایی از جمله در تهران (کتابخانهٔ مجلس)، و نیز در کتابخانهٔ ایاصوفیه هست که به چاپ نیز رسیده است (مُرلُن، I-17). ترجمهٔ لاتین آن از گراردوس کرمونایی (اواخر قرن ۱۲م) نیز چاپ شده است (کرمودی، 139-117).

۳. *قول فی ایضاح الوجه الذی ذکره بطلمیوس ان به استخرج من تقدمه مسیرات القمر الدوریة*، از همو.

۴. *شرح الشکل الملقب بالقطاع من کتاب المجسطی*، از همو (زوتر، 35؛ GAS, VI/90).

۵. *تفسیر المجسطی*، از ابوجعفر خازن (وایدا، 476؛ GAS, VI/90, 190).

۶. *تفسیر کتاب المجسطی*، از فضل‌بن حاتم نیریزی، که نقل قولهایی از آن در منابع دیگر برجا مانده است (بیرونی، *الآثار*...، ۱۸۱؛ GAS, VI/90-92, 192).

۷. *اغراض کتاب المجسطی*، از ابراهیم بن سنان بن ثابت.

۸. *کتاب فی ما کان بطلمیوس استعمله علیٰ سبیل التساهل فی استخراج اختلافات زحل و المریخ و المشتری*، از همو، دربارهٔ برخی اشتباهات بطلمیوس در مجسطی (ابن ندیم، ۳۳۲؛ GAS, VI/91, 194).

۹. *شرح المجسطی*، از ابونصر فارابی (قفطی، ۲۷۹؛ زوتر، 55-54؛ GAS, VI/91, 195).

۱۰. *کتاب المجسطی*، از ابوالوفا بوزجانی که به شیوهٔ خود به حل مسائل مطروحه در مجسطی بطلمیوس پرداخته است. بخشی از این کتاب برجا مانده که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (قفطی، ۲۸۷-۲۸۸؛ زوتر، 72-71؛ وایدا، 477؛ قربانی، ۱۸۱ بب).

۱۱. *شکوک المجسطی*، از ابوالصقر عبدالعزیزبن عثمان قبیصی (زوتر، 61-60؛ GAS, VI/91, 210).

۱۲. *اختصار کتاب المجسطی*، از عیسی بن یحییٰ مسیحی (زوتر، 79؛ GAS, VI/91, 241).

۱۳-۱۵. *شرح المجسطی*، از ابن هیثم؛ *حل شکوک فی کتاب المجسطی*، از همو؛ *الشکوک علیٰ بطلمیوس*، از همو. ابن هیثم در این اثر به بررسی خطاهای بطلمیوس در *مجسطی*، *الاقتصاص* و *المناظر* پرداخته است (نک: ه د، ۱۲۹/۵، ۱۳۰؛ قفطی، ۱۶۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۹۳/۲؛ GAS, VI/91, 258-259). این اثر در ۱۹۷۱م در قاهره به چاپ رسیده است.

۱۶-۱۷. *قول فی ثبت الخطأ و التصحیف العارضین فی جداول المقالتین السابعة و الثامنة من کتاب المجسطی و تصحیح ما امکن تصحیحه*، از ابوالفتوح احمدبن محمد سری؛ *ما ذکره بطلمیوس فی الباب الثانی من المقالة الثانیة عشرة فی معرفة مقدار رجوع زحل و فی الابواب الاربعة التی بعده لرجوع باقی الکواکب*، از همو. از این دو اثر نسخه‌هایی باقی مانده است (زوتر، 120؛ GAS, VI/92-93).

۱۸. *مختصر المجسطی*، از ابن رشد. این اثر به زبان عبری نیز ترجمه شده، و نسخه‌هایی، هم از این ترجمه و هم از بخشی از اصل عربی آن برجا مانده است (زوتر، 128-127؛ GAS, VI/93).

۱۹. *تحریر المجسطی*، از نصیرالدین طوسی. نسخه‌های متعددی از این اثر در دست است (زوتر، 152؛ ظاهریه، ۱۴؛ GAS، همانجا).

ب- دربارهٔ *کتاب الاربعة*: افزون بر شروحی که پیش‌تر به اختصار از آنها یاد شد، ابن رضوان مصری نیز شرحی از این اثر فراهم آورد که

بسیار شهرت یافت و به زبانهای لاتینی، فارسی و ترکی نیز ترجمه شد. نسخه‌های متعددی ازآن برجا مانده است(روزنتال،243؛GAS,VII/44؛ منزوی، ۱۴۶/۱).

ج ـ دربارهٔ *جغرافیا*: آشنایی جهان اسلام با *جغرافیای* بطلمیوس از سدهٔ ۲ق آغاز شد. گذشته از ترجمه‌ای که برای یعقوب‌بن اسحاق کندی شده بود و ترجمهٔ ثابت‌بن قره و حجاج‌بن یوسف‌بن مطر و تحریری که پیش از آن به زبان سریانی از این کتاب فراهم آمده بود و ابن ندیم به آن اشاره دارد (ص ۳۲۸)، محمدبن موسیٰ خوارزمی نیز نامهای شهرها، کوهها، دریاها و رودها را همراه با طول و عرض جغرافیایی آنها از این کتاب استخراج کرد و در کتاب *صورة الارض* خود، گرد آورد که در ۱۸۶۶م به کوشش هانس فُن مژیک در وین به چاپ رسید. پس از او سهراب جغرافیانویس در *صورالاقالیم* (که آن نیز در وین به چاپ رسیده است) از همان شیوهٔ خوارزمی در *صورةالارض* پیروی کرد و البته خود نیز مطالب فراوانی بدان افزود (EI[1] , IX/64; GAS, X/103). همچنین ابن خردادبه (د ح ۳۰۰ق/۹۱۳م) در *المسالک و الممالک* از *جغرافیای* بطلمیوس بسیار بهره برد.خود وی در مقدمه شرح می‌دهد که سخنان بطلمیوس را از زبان دیگری به‌عربی درآورده‌است(ص ۳). البته همهٔ مطالبی که وی از بطلمیوس نقل می‌کند، در کتاب *جغرافیای* وی وجود ندارد، از جمله اینکه گویا بطلمیوس از وجود ۴٬۲۰۰ شهر در روی زمین سخن گفته است. از این‌گونه نقل قولها در دیگر منابع عربی نیز دیده می‌شود و مثلاً مسعودی در *مروج الذهب* به نقل از بطلمیوس در کنار شمار چشمه‌ها و رودهای بزرگ از ۴٬۵۳۰ شهر در روزگار وی سخن می‌گوید (۱۰۳/۱ـ۱۰۶). به‌رغم این‌گونه اختلافات و نقل قولهای نامستند، تأثیرپذیری از بطلمیوس در *المسالک و الممالک* ابن خردادبه به خوبی آشکار است. در حقیقت، دیگر جغرافی‌نویسانِ معاصر وی ــ مانند یعقوبی، ابن رسته و ابن طیب سرخسی ــ نیز از *جغرافیای* بطلمیوس بهره برده‌اند. مطالب جغرافیایی کتاب *الخراج* قدامةبن جعفر غالباً از ابن خردادبه برگرفته شده است (EI[1] , IX/63-65). بهره‌گیری از *جغرافیا* ی بطلمیوس در سده‌های بعد نیز همچنان ادامه می‌یابد و مثلاً یاقوت در *معجم البلدان* دهها بار از بطلمیوس یاد می‌کند (۱۷/۱، ۱۷۹، ۲۲۰، جم).

در منابع اسلامی کتابهای دیگری نیز به نام بطلمیوس ثبت شده است که برخی از آنها بخشهایی از آثار پیش گفتهٔ او، و برخی دیگر در شمار آثار منسوب به اویند. از جملهٔ آنهاست: *المواليد*، *ذات الكرسی*، *ذات الصفائح و هی الاصطرلاب*، *المدخل الیٰ صناعة الكرية*، *الحرب والقتال*، *استخراج السهام*، *المرض و شرب الدواء*. از شماری از این آثار نسخه‌هایی برجا مانده است (ابن ندیم، ۳۲۷ـ ۳۲۸؛ قفطی، ۹۸؛ GAS, V/171-174, VI/95-96, VII/47-48).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق؛ ابن صلاح، احمد، *فی سبب الخطأ والتصحیف العارضین فی جداول المقالتین السابعة و الثامنة من کتاب المجسطی...*، به کوشش پاول کونیچ، گوتینگن، ۱۹۷۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ اخوان زنجانی، جلیل، مقدمه بر *شرح ثمرهٔ بطلمیوس* نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ بتانی، محمد، *الزیج الصابی*، به کوشش ک. نالینو، رم، ۱۸۹۹م؛ بیرونی، *الآثار الباقیة*، به کوشش پرویز اذکایی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ همو، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۴م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ظاهریه، خطی (هیأت)؛ قربانی، ابوالقاسم و محمدعلی شیخان، *بوزجانی‌نامه*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۹۶۵م؛ منزوی، خطی؛ نالینو، ک.، *علم الفلک*، رم، ۱۹۱۱م؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *تحریر المجسطی*، نسخهٔ خطی آستان قدس، ریاضی، شم ۷۹؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:

Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Stuttgart, 1965; Carmody, F. J., *The Astronomical Works of Thābit b. Qurra*, Berkeley/Los Angeles, 1960; *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1975; EI[1]; EI[2]; Ellis, A. G., *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London, 1967; *Fachlexicon*, Frankfurt, 1992; GAS; *Greek Mathematics*, London, 1968; Heath, Th., *A History of Greek Mathematics*, Oxford, Clarendon Press; Kraus, P., *Jābir ibn Ḥayyān*, Hildesheim, 1989; Morelon, R., *Thābit ibn Qurra: Oeuvres d'astronomie*, Paris, 1987; Neugebauer, O., *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin etc., 1975; *Pauly*; Ptolemy, *The Almagest*, tr. R. C. Taliaferro, Great Books, Chicago, 1952; Rosenthal, F., *The Classical Heritage in Islam*, London, 1975; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Schoy, K., *Beiträge zur arabisch - islamischen Mathematik und Astronomie*, Frankfurt, 1988; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Vajda, G. *Index général des manuscrits arabes musulmans*, Paris, 1953.

محمدعلی مولوی

تکملهٔ ۱ـ *الاقتصاص*: این کتاب که در متون اروپایی، براساس عنوان اصلی یونانی آن[1]، «فرضهای سیاره‌ای[2]» نامیده می‌شود، در منابع اسلامی، *اقتصاص احوال الکواکب* (ابن ندیم، ۳۲۷ـ۳۲۸؛ قفطی، ۹۸) و *المنشورات* (بیرونی، *تحقیق...*، ۳۶۴، *التفهیم*، ۱۵۱) و *کتاب بطلمیوس فی اصول حرکات الکواکب المتحیرة* (ثابت بن قره، «فی حساب...»، ۱۰۴) نیز خوانده شده است. این کتاب پس از *مجسطی* تألیف شده است، زیرا در مقدمهٔ آن بطلمیوس از *مجسطی* (با عنوان «کتاب السُنطَکسیس») سخن می‌گوید (ص ۱۶ـ۱۷). همچنین تألیف آن مقدم بر *المناظر* است، زیرا توضیحی که در آن دربارهٔ پدیدهٔ افزایش قطر ظاهری ماه و خورشید در نزدیکی افق به دست داده شده، نسبت به توضیح همین پدیده در *المناظر* ناقص است (نک: تکملهٔ ۲ همین مقاله). از اصل یونانی کتاب که در دو مقاله بوده است، تنها نیمی از مقالهٔ اول به دست آمده، اما همهٔ ترجمهٔ عربی آن و نیز ترجمه‌ای عبری که از روی ترجمهٔ عربی صورت گرفته، باقی مانده است.

محتوای *الاقتصاص*: از مقدمهٔ بطلمیوس بر مقالهٔ اول *الاقتصاص* پیداست که وی این کتاب را به نوعی دنباله و تکملهٔ *مجسطی* می‌دانسته است. او خطاب به سوروس[3] ــ که *مجسطی* هم خطاب به او تألیف شده است ــ می‌نویسد: در *مجسطی* اصول حرکات آسمانی را به طریق

1. *Hypotheseis ton planomenon*.
2. *Planetary Hypotheses*.
3. Syrus

برهانی شرح، و نشان داده است حرکتی که شایستهٔ اجرامی است که دارای طبیعت ثابت هستند و به هیچ وجه افزایش یا کاستی نمی‌پذیرند (یعنی اجرام آسمانی)، حرکت دورانی است. اکنون در این کتاب می‌خواهد کلیات این مطالب را شرح دهد و از این کار ۳ منظور دارد: نخست اینکه تصور و تخیل این امور ساده‌تر شود و کسانی که می‌خواهند برای این منظور ابزارهایی بسازند آسان‌تر از عهدهٔ این کار برآیند. دیگر اینکه بتوان از راه محاسبه موضعی را که هر یک از ستارگان در حرکت خود به آن رسیده است، معین کرد. سوم اینکه بتوان با وسایل مکانیکی این حرکات را بازسازی کرد. وی در توضیح نکتهٔ اخیر می‌گوید: منظور او فقط ساختن کرات (که احتمالاً در زمان او رایج بوده است) نیست، زیرا این کرات نه تنها با آنچه دربارهٔ حرکات آسمانی گفته شده است، تناقض دارند، بلکه فقط ظاهر امور را نشان می‌دهند و از نشان دادن وضع حقیقیِ حرکات ستارگان ناتوانند.

بنا بر این، قصد بطلمیوس از نوشتن *اقتصاص* این بوده است که الگویی حقیقی از حرکات اجرام آسمانی به دست دهد، به طوری که بتوان از روی آن مدلی مکانیکی برای حرکات این اجرام ساخت. او در این باره می‌نویسد: هر چند «ممکن است نتوانیم همهٔ این حرکات را به صورتی با هم ترکیب کنیم که با این هدف سازگار باشد، با این حال، به این روش حرکاتِ [اجرام آسمانی] را یکی یکی نشان می‌دهیم» (ص ۱۴ـ ۱۷). بنابراین، اگر موضوع *مجسطی* را نجوم ریاضی بدانیم، یعنی به دست دادن الگوهایی هندسی برای حرکات ستارگان بدون اندیشیدن به واقعیت فیزیکی آنها، موضوع *الاقتصاص* را می‌توان نجوم فیزیکی یا کیهان‌شناسی دانست. به این معنی، بطلمیوس در این کتاب قصد داشته برای هر یک از حرکاتی که در *مجسطی* بیان شده است، ساز و کاری مادی پیشنهاد کند.

در بخش ۱ از مقالهٔ اول (ص ۱۸ـ ۵۵) بطلمیوس برای هر یک از حرکاتی که در هر یک از سیارات مشاهده می‌شود، دایره‌ای در نظر می‌گیرد که حرکت دورانی یکنواخت دارد و از مجموع حرکات این دوایر حرکت خاصی که از طریق رصد برای آن سیاره مشاهده می‌شود، تولید می‌گردد. شمار این دایره‌ها درمورد خورشید یک، درمورد ماه ۴، درمورد عطارد ۵، درمورد زهره ۴ و درمورد هر یک از ۳ سیارهٔ دیگر (مریخ و مشتری و زحل) ۴ دایره است.

وی در بخش بعدی (ص ۵۶ ـ۶۱) دربارهٔ علت اختلافاتی که در حرکات سیارات دیده می‌شود و از وجود آنها اعتقاد به وجود دوایر مختلف و متعدد لازم می‌آید، بحث می‌کند و می‌کوشد که این حرکات را براساس دو نوع نیرو تبیین کند: یکی نیرویی ارادی که باعث حرکت سیارات در روی دائرة البروج می‌شود؛ دیگری نیرویی که باعث حرکتی «قسری» می‌شود و تحت تأثیر خورشید صورت می‌گیرد. این حرکت، در مورد ستارگان ثابت، حرکتی دورانی و یکنواخت است، زیرا «فلک این ستارگان دارای حرکتی بسیار نزدیک به حرکت کل جهان است که ناگزیر طبیعتی بسیط و بی هیچ آمیختگی دارد و نمی‌تواند به هیچ روی پذیرای حالتهای متضاد شود» (ص ۵۶ ـ۵۷). خورشید فقط یک اختلاف دارد، یعنی «همان اختلافی که در حرکت آن در دائرة البروج مشاهده می‌شود، زیرا در میان چیزهایی که حرکت می‌کنند چیزی قوی‌تر از آن نیست تا خورشید در حرکت خود اختلاف دومی از آن بپذیرد». بطلمیوس با چنین استدلالاتی سعی می‌کند حرکات گوناگون دیگر سیارات را هم تبیین کند.

در بخش بعدی از مقالهٔ اول (ص ۶۳ـ ۸۵) بطلمیوس نخست به بیان ترتیب کواکب می‌پردازد. به اعتقاد او، ترتیب افلاک سیارات را برپایهٔ پدیدهٔ «ستر» (مخفی شدن یک سیاره هنگامی که سیارهٔ دیگری میان خط دید و آن سیاره حائل شود)، بر حسب فاصلهٔ آنها از زمین بدین‌صورت می‌توان تعیین کرد: ماه، عطارد، زهره، مریخ، مشتری، زحل، ثوابت (ص ۶۳)؛ اما ترتیب سیارات دیگر را نسبت به خورشید نمی‌توان از این راه تعیین کرد؛ بنابراین، ملاکی دیگر وضع می‌کند و می‌گوید که اگر اوجِ فلکِ هر سیاره (نسبت به زمین) را منطبق بر حضیضِ سیارهٔ بعدی بگیریم، در این صورت تنها می‌توان عطارد و زهره را از خورشید به زمین نزدیک‌تر دانست و سیارات دیگر بالاتر از خورشید قرار دارند. زیرا اگر حضیضِ فلکِ عطارد را بر اوج فلک ماه، و حضیضِ فلک زهره را بر اوجِ فلک عطارد منطبق بگیریم، چون نسبتِ اوجِ هر کوکب به حضیضِ آن (از روی محاسبات *مجسطی*) معلوم است، اوجِ زهره در فاصلهٔ ۱٬۰۷۹ واحدِ زمین قرار می‌گیرد (واحد اندازه‌گیری شعاع زمین است). چون با محاسبات مستقل معلوم شده است که حضیضِ خورشید در فاصلهٔ ۱٬۱۶۰ واحدِ زمین است، بنابراین، زهره و عطارد نسبت به زمین نزدیک‌تر از خورشیدند (ص ۶۵ـ۶۷).

به نظر می‌آید چیزی که باعث اطمینان نسبی بطلمیوس از درستیِ این روش شده، تساوی تقریبی اوج زهره است که از راه فرض تماسِ اوجِ هر سیاره با حضیضِ ستاره، و نسبت میان اوج و حضیض هر سیاره (که آن هم از راه رصد به دست می‌آید) محاسبه می‌شود، با مقدار حضیض خورشید که به روشی کاملاً مستقل از این روش به دست می‌آید. با اتکا به این یکسانیِ نسبی ــ یا به گفتهٔ نویگباور «تصادفِ عدديِ باور نکردنی» (II/917) ــ بطلمیوس موفق می‌شود که نه تنها ترتیبِ ستارگان، بلکه فاصلهٔ آنها تا زمین را (بر حسب شعاع زمین) محاسبه کند. این محاسبات همه بر این پایه‌اند که «میان دورترین و نزدیک‌ترین فاصله [فلک ستارگان] و میان سطوحی که افلاک را از هم جدا می‌کنند، هیچ ناپیوستگی یا جای خالیی که اندازهٔ [محسوس] داشته باشد وجود ندارد» (ص ۷۳). بطلمیوس این فرض را محتمل‌ترین امور می‌داند، زیرا «ممکن نیست که در طبیعت اشیاء جای خالی بسیار یا چیزی که به کاری نیاید، یا معنایی نداشته باشد، وجود داشته باشد». هرچند این گفته را می‌توان به معنای اعتقاد بطلمیوس به اصل ارسطویی امتناع خلأ و نیز امتناع حشو در طبیعت دانست؛ و این از او ــ که از لحاظ فلسفی شیوه‌ای التقاطی دارد ــ بعید نیست؛ با این

حال، بطلمیوس می‌افزاید که اگر میان آنها فاصله یا جای خالیی هم باشد، ثابت می‌شود که به هر حال این ابعاد از آنچه گفتیم کمتر نیست» (همانجا).

در مقالهٔ دوم *الاقتصاص*، بطلمیوس به وصف آشکال اجسامی که این حرکات در آنها رخ می‌دهند ــ به طوری که «شایستهٔ طبیعت اجسام فلکی باشند» (ابن هیثم، ۴۵) ــ می‌پردازد، زیرا «قیاس طبیعی ما را به این نظر راهبر می‌شود که اجسامِ اثیری نه انفعال می‌پذیرند و نه تغییر» (ص ۱؛ ابن هیثم، همانجا). بنابراین، برای هر یک از حرکات آسمانی که «در مقدار یا نوع متفاوت باشد» جسمی در نظر می‌گیرد که «بر گرد قطبهای خود حرکت کند»؛ اما «قیاس تعلیمی (ریاضی)» حکم می‌کند که برای هر حرکت هر جسم آسمانی یا «کره‌ای توخالی در نظر گرفته شود»، به طوری که از مجموع آنها کراتی حاصل شود که «بر یکدیگر و بر زمین محیطند»، یا کره‌ای توپر (که این فقط درمورد افلاک تدویر ممکن است که چیز دیگری در درون آنها نمی‌چرخد). راه دیگری که می‌توان رفت، این است که به جای کره، برشی از یک کره را در نظر بگیریم. این برش در واقع کمربندی از کره است که به موازات یک دایرهٔ عظیمه بریده شود، به طوری که این دایرهٔ عظیمه مسیر حرکت طولیِ سیاره را نشان دهد و عرض کمربند به اندازهٔ عرض سیاره باشد. در این صورت، شکلی دف مانند به دست می‌آید که بطلمیوس آن را «منشور» می‌خواند. وجه تسمیهٔ کتاب *الاقتصاص* به *المنشورات* نیز از همین جاست (ص ۲).

بیشتر مقالهٔ دوم به بیان هیأت آسمان براساس ترکیبی از کرات توپر و توخالی یا منشورها اختصاص دارد. بطلمیوس در این بخش برای حرکت زحل ۵ کره در نظر می‌گیرد (ص ۱۶) که چون یکی از این ۵ کره برای تبیین فضای خالی یا حشوی است که میان فلک زحل و فلک مشتری وجود دارد، آن را در شمار کراتی که در حرکات زحل تأثیر دارند، نمی‌شمارد (ص ۱۸) و از همین‌رو، بعداً ۴ منشور را جانشینِ این ۵ کره می‌کند. هر یک از این منشورها در واقع منشأ یکی از حرکاتی است که در مقالهٔ اول برای زحل قائل شده است. به عبارت دیگر، هر منشور جای یکی از دوایر مقالهٔ اول را می‌گیرد. به همین قیاس، بطلمیوس برای هر یک از سیارات مجموعه‌ای از کره‌ها یا منشورها در نظر می‌گیرد: برای زحل و مشتری و مریخ و زهره، هر یک ۵ کره (۴ منشور)؛ برای عطارد ۷ کره (۵ منشور)؛ برای ماه ۵ کره و برای خورشید یک کره (ص ۲۹؛ ابن هیثم، ۴۸ـ۵۰).

به این ترتیب، هیأتی مجسم برای افلاک، مرکب از کره‌ها یا منشورهای تو در تو، به دست می‌آید. مجموعهٔ کرات یا منشورهای مربوط به هر سیاره بخشی از آسمان را اشغال می‌کنند که در مجموع شکل کره‌ای را دارد که بخشهایی از داخل آن برداشته شده باشد. نزدیک‌ترین نقطهٔ این کره به مرکز عالم (مرکز زمین) حضیض سیاره، و دورترین نقطهٔ آن اوج سیاره است که در عین حال حضیض سیارهٔ بعدی است. به این ترتیب، محاسباتی که بطلمیوس در مقالهٔ اول *الاقتصاص* درمورد ابعاد و اجرام ستارگان انجام داده بود، به محاسباتی در مورد ابعاد جهان تبدیل می‌شود. در آخر مقالهٔ دوم ظاهراً جدولهایی هم بوده که از میان رفته است (نویگباور، II/900).

اهمیت تاریخی و تأثیر *الاقتصاص*: برخلاف مجسطی که رویکردی ریاضی به حرکت سیارات دارد، بطلمیوس در *الاقتصاص* در پی به دست دادن تصویری مجسم از افلاک است که با اصول طبیعیات آن زمان سازگار باشد. پیش از وی ارسطو کوشیده بود تا براساس الگوی افلاک هم مرکز ــ که ائودوکسوس[1] (۴۰۸ـ۳۵۵ق‌م) برای حرکات سیارات عرضه کرده، و بعداً به دست کالیپوس، منجم معاصر ارسطو تکمیل شده بود ــ هیأتی مجسم تأسیس کند که با مبانیِ طبیعیات او سازگار باشد (حداد عادل، ۴۸۱ـ۴۸۴). این هیأت که براساس مجموعه‌ای از کرات اصلی و «کرات واگردان» ساخته شده بود (۳۳ کرهٔ اصلی و ۲۲ کرهٔ واگردان)، تاب تحولات نجوم را نیاورد، زیرا تقریباً یک قرن پس از زمان ارسطو، الگوی افلاک هم مرکز جای خود را به الگوی افلاک حامل و خارج از مرکز و افلاک تدویر سپرد که آبرخس[2] و آپولونیوس در قرن ۳ق‌م ساختند. بطلمیوس در *الاقتصاص* در واقع کوششی را که ارسطو در «مقالة اللام» (کتاب لاندا) *مابعدالطبیعه* برای بنا کردنِ هیأتی مجسم برای افلاک کرده بود، براساس الگوی افلاک خارج از مرکز و افلاک تدویر از سر می‌گیرد. در این هیأت نیز همهٔ حرکاتْ دورانی و یکنواخت فرض شده‌اند و برای هر حرکت دایره‌ای (در مقالهٔ اول) یا کره یا منشوری (در مقالهٔ دوم) در نظر گرفته می‌شود که با چرخشِ خود آن حرکت را تولید می‌کند. در این هیأت، افلاک یکدیگر را قطع نمی‌کنند و در میان آنها فضای خالی وجود ندارد. گذشته از این، در این هیأت ابعاد جهان هم معلوم، و در حدود ۲۰ هزار برابر شعاع زمین است.

این هیأت را معمولاً «نظام بطلمیوسی» می‌گویند. این نظام در سراسر دوران اسلامی و سده‌های میانهٔ مسیحی بر اندیشهٔ کیهان‌شناسی حاکم بود و حتیٰ کپلر نیز ــ هم در «راز کیهان[3]» و هم در «هماهنگی جهان[4]» ــ بر آن متکی بود (نویگباور، II/918).

نه تنها الگویی که بطلمیوس در موردکیهان، به صورت ترکیبی از کرات تودرتو در این کتاب عرضه کرده است، برای مردم عادی جاذبه داشت، بلکه بسیاری از منجمان نیز در محاسبهٔ ابعاد و اجرام سیارات (و ابعاد جهان به طور کلی) از روش این کتاب ــ که با کیهان‌شناسیِ عرضه شده در آن پیوند ناگسستنی دارد ــ استفاده کرده‌اند. با این حال، به رغم نفوذ پنهان این کتاب، ارجاع مستقیم به آن در میان آثار دوران اسکندرانی نادر است. ظاهراً تنها پروکلس، فیلسوف نوافلاطونی (۴۱۰ـ۴۸۵م) در رساله‌ای به نام هوپوتوپوسیس[5] به طور غیرمستقیم به

1. Euodoxus 2. Hipparchus 3. *Mysterium cosmographicum*. 4. *Harmonica mundi*. 5. *Hypotoposis*.

این رساله اشاره کرده است (نک: هارتنر، 323 ff.) و همو در شرح خود بر تیمائوس افلاطون مقادیری را که بطلمیوس در *الاقتصاص* برای نسبت میان اوج و حضیض سیارات به دست آورده، نقل کرده است (نک: همو، 325).

در دوران اسلامی این کتاب بسیار بیشتر مورد مراجعه بوده است. نام مترجم عربی و تاریخ ترجمهٔ آن معلوم نیست، اما در یکی از دو نسخهٔ کامل عربی موجود آن (نسخهٔ لیدن) نام آن به صورت *کتاب بطلمیوس القلوذی فی اقتصاص جمل حالات الکواکب المتحیرة اصلاح ابی الحسن ثابت بن قره* آمده است (ص ۹) که در این صورت، باید گفت: ثابت ترجمه‌ای از آن را که از کسی دیگر بوده، اصلاح کرده است. چون ثابت همین کار را در مورد ترجمهٔ اسحاق بن حنین از *مجسطی* نیز انجام داده است، بعید نیست که مطلب نسخهٔ لیدن درست باشد. به هر حال، مسلّم است که ثابت (د ۲۸۸ق/۹۰۱م) این کتاب را می‌شناخته است، زیرا چنان که پیش‌تر گفته شد، در رسالهٔ خود دربارهٔ محاسبهٔ رؤیت اهلهٔ ماه به آن ارجاع کرده است. ثابت همچنین در «تسهیل المجسطی» خود (ص ۵) واژهٔ فلک را به معنای فیزیک آن، به کار برده است (یعنی به همان معنایی که در *الاقتصاص* به کار رفته) و از مماس بودن پایین‌ترین نقطهٔ فلک هر سیاره بر بالاترین نقطهٔ فلک هر سیارهٔ پیش از آن سخن گفته که این مفهوم نیز به احتمال زیاد از *الاقتصاص* گرفته شده است.

تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم *الاقتصاص* در نخستین کتابهای هیأت دوران اسلامی مانند *جوامع علم النجوم* فرغانی هنوز روشن نیست، اما در قرنهای ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م بیرونی در *تحقیق ماللهند* هنگام بحث در یکی از نظریه‌های نجومی هندیان می‌نویسد که این نظریه «برخلاف پایه‌ای است که بطلمیوس کار [محاسبهٔ] ابعاد [سیارات] را در *المنشورات* بر آن استوار کرده است، و پیشینیان و متأخران هم در این باره از او پیروی کرده‌اند. اصل ایشان در این مورد این است که دورترین نقطهٔ هر ستاره نزدیک‌ترین نقطهٔ ستاره‌ای است که بالای آن قرار دارد و میان کرات آنها فضایی که به کاری نیاید، وجود ندارد» (ص ۳۶۴).

بیرونی در *التفهیم* نیز «قطر ستارگان سیاره و ثابته، و نسبتشان به دیدار چشم از قطر شمس [را] که چندند از وی» به صورتی که بطلمیوس «در منشورات پدید کرد» در جدولی نقل کرده است (ص ۱۵۱). مقادیری که بیرونی نقل کرده، درمورد سیارات و ستارگان ثابتِ قدر اول همان مقادیری است که در *الاقتصاص* آمده است (ص ۷۵)، اما جدول بیرونی اندازهٔ قطر ظاهریِ ستارگان ثابت تا قدر ششم را هم به دست می‌دهد و این چیزی است که در نسخه‌های موجود *الاقتصاص* وجود ندارد (در *اقتصاص* تنها قطرِ ظاهری ستارگان ثابتِ قدر اول ذکر شده است). معلوم نیست که بیرونی این مقادیر را خود محاسبه کرده، یا نسخه‌ای که از *الاقتصاص* در دست داشته، در این موضع با نسخه‌های موجود تفاوت داشته است.

معاصر بیرونی، ابن هیثم در *الشکوک علیٰ بطلمیوس* این کتاب را مورد نقد قرار داده است. ایرادهای او بر ۳ دسته است: ۱. تناقضهایی که میان مطالب این کتاب و *مجسطی* وجود دارد، مثلاً در مقالهٔ اول *الاقتصاص*، بطلمیوس برای عطارد ۵ حرکت در نظر گرفته، و متناظر با آن به وجود ۵ دایره برای آن قائل شده است؛ به این صورت، ۳ حرکت دیگر را که در *مجسطی* از آنها گفت و گو شده، در نظر نگرفته است. در مجموع، در *الاقتصاص* برای سیارات ۲۶ حرکت در نظر گرفته شده، در حالی که شمار این حرکات در *مجسطی* ۳۶ است (ابن هیثم، ۴۲-۴۳)؛ همچنین حرکاتی که در این کتاب برای سیارات قائل شده است، هم با *مجسطی* نمی‌خواند، هم با آنچه از راه رصد به دست می‌آید (همو، ۴۴). ۲. تناقضهایی که در میان مطالب خودِ این کتاب وجود دارد، مثلاً در جایی بطلمیوس از وجود دو نوع حرکت (ارادی و قسری) در سیارات سخن می‌گوید و در جای دیگر حرکت سیارات را ارادی می‌داند، نه از روی قهر و یا ضرورتی که از بیرون باعث آن شود (همو، ۴۶-۴۷). ۳. مهم‌ترین ایرادی که ابن هیثم بر این کتاب می‌گیرد، این است که نظامهای پیشنهادی بطلمیوس ــ چه نظام کرات تو در تو، چه نظام منشورها ــ هیچ یک نمی‌تواند هیأت صحیح حرکت افلاک را بیان کند: «از همهٔ آنچه گفتیم، معلوم می‌شود: اجسامی که بطلمیوس در مقالهٔ دوم *اقتصاص* فرض کرده، با اصولی که در *مجسطی* و *اقتصاص* مقرر کرده است، تناقض دارد و از وصف حرکاتی که در *مجسطی* تقریر کرده، ناتوان است و به امور محالی می‌انجامد که هیچ یک از متقدمان و متأخران آنها را جایز نمی‌شمرند» (ص ۶۳).

ابن هیثم از نقد خود نتیجه می‌گیرد که «برای حرکات ستارگان هیأتهایی واقعی و صحیح و عمومی هست که هیچ‌گونه محال یا تناقضی در آنها راه نمی‌یابد؛ اما بطلمیوس به این هیأتها واقف نشده، و فهم او به تخیلِ حقیقت آنها دست نیافته است». جست و جوی این هیأتِ واقعی کاری بود که بسیاری از منجمان دوران اسلامی ــ به ویژه منجمانی که در مجموع با عنوان مکتب مراغه شناخته می‌شوند ــ به آن دست زدند. دست کم یکی از منجمان این مکتب، یعنی مؤیدالدین عُرضی (د ۶۶۴ق/ ۱۲۶۶م)، به *الاقتصاص* نیز به همان اندازهٔ *مجسطی* نظر داشته است (عرضی، ۶۶، ۹۱، جم). دیگر منجمان این مکتب نیز این کتاب را عمدتاً از راه نقد ابن هیثم می‌شناخته‌اند.

دربارهٔ تأثیر *الاقتصاص* بر *مقالة فی هیئة العالم* که به حسن بن هیثم یا محمد بن هیثم منسوب است، نظرهای متفاوتی وجود دارد. نالینو *مقالة فی هیئة العالم* را متأثر از *الاقتصاص* دانسته است (ص 99) و کسانی دیگر چون هانری کربن همین نظر را با تصریح کمتر اظهار کرده‌اند (ص ۳۱۲)؛ اما لانگرمن دست کم وجود ارتباطِ مستقیم میان این دو کتاب را نفی می‌کند و یکی از دلیلهای او این است که از تمهیداتی چون کره و منشور که در *الاقتصاص* برای تجسم حرکات افلاک به کار رفته است، اثری در *مقالة فی هیئة العالم* دیده نمی‌شود (ص 25-11).

پژوهشهای جدید دربارهٔ *الاقتصاص*: از متن یونانی *الاقتصاص* تنها در حدود $\frac{1}{4}$ آن (بخش اول از مقالهٔ اول) باقی مانده است. این بخش

را نخستین بار بینبریج در ۱۶۲۰م با ترجمهٔ لاتینی آن، و آلما[1] در ۱۸۲۰م همراه با ترجمهٔ فرانسوی آن منتشر کرد. همین بخش را هایبرگ در ۱۹۰۷م در جلد دوم از «مجموعهٔ آثار بطلمیوس» که چاپ استاندارد این آثار محسوب می‌شود، انتشار داد که با ترجمهٔ آلمانی همین بخش از عربی توسط نیکس همراه بود (نویگباور، II/900). همچنین این چاپ ترجمهٔ متن کامل مقالهٔ دوم را هم که بوهل و هگارد پس از مرگ نیکس به اتمام رسانده بودند، در برداشت. در ۱۹۶۴م، ویلی هارتنر در «نظرهای قرون وسطایی دربارهٔ ابعاد کیهان و *المنشورات* بطلمیوس» تردید نالینو را در اینکه کتاب *المنشورات* که بیرونی به بطلمیوس نسبت داده است، از او باشد، رد کرد و نشان داد که *المنشورات* همان *الاقتصاص* است و به خصوص روشن کرد که مقالهٔ اول *الاقتصاص* بخش دومی هم دارد که تاکنون به دست نیامده است و به غلط احتمال داد که این بخش باید در دنبالهٔ مقالهٔ دوم باشد. گلدستاین به تأثیرِ مقالهٔ هارتنر، به ترجمهٔ عبری *الاقتصاص* که در اوایل قرن ۸ق/۱۴م به دست کالونیموس صورت گرفته بود، مراجعه کرد و دریافت که این بخشِ گم‌شده در واقع دنبالهٔ مقالهٔ اول است که نیکس و دو نفری که کار او را ادامه داده‌اند، به دلیل نامعلومی به آن توجه نکرده‌اند. گلدستاین متن کامل عربی *الاقتصاص* را به صورت تصویری به چاپ رساند و بخش دوم مقالهٔ اول را به انگلیسی ترجمه و شرح کرد. متن کامل ترجمهٔ عربی *الاقتصاص* را رژیس مرلن تصحیح، و به فرانسه ترجمه کرده که بخش اول آن (مشتمل بر مقالهٔ اول) منتشر شده است و بخش دوم با حواشی و توضیحات در آینده منتشر خواهد شد.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هیثم، حسن، *الشکوک علی بطلمیوس*، به کوشش عبدالحمید صبره و نبیل شهابی، قاهره، ۱۹۷۱م؛ بطلمیوس، *الاقتصاص*، به کوشش رژیس مُرلُن، نسخهٔ تایپ شده، در دست انتشار؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ثابت بن قره، «تسهیل المجسطی»، «فی حساب رؤیة الاهلة»، *المؤلفات الفلکیة*، به کوشش رژیس مرلن، پاریس، ۱۹۸۷م؛ حداد عادل، غلامعلی، «نجوم در فلسفهٔ ارسطو»، *یادنامهٔ علامهٔ امینی*، به کوشش جعفر شهیدی و محمدرضا حکیمی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ عرضی، مؤیدالدین، *الهیئة*، به کوشش جورج صلیبا، بیروت، ۱۹۹۰م؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ کربن، هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:
Hartner, W., *Oriens-Occidens*, Hildesheim, 1968; Langermann, T., *Ibn al-Haytham's on the Configuration of the World*, New York/London, 1990; Nallino, C.A., «Sun, Moon, and Stars: Mohammedan», ERE, vol. XII; Neugebauer, O., *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin etc., 1975.
حسین معصومی همدانی

تکملهٔ ۲ ـ *المناظر*: تاریخ دقیقِ تألیفِ این اثر معلوم نیست. با این حال، اسمیث معتقد است که بنابر قراینی که در کتاب هست، *المناظر* پس از *مجسطی* و *الاقتصاص* تألیف شده است؛ زیرا اولاً برخلاف *مجسطی* که در آن هیچ توجهی به مسألهٔ شکست اتمسفری نشده، این مسأله در *المناظر* به تفصیل موردبحث قرار گرفته است؛ ثانیاً نحوهٔ بررسیِ مسأله‌ای که بعدها «خطای بصریِ ماه[2]» نام گرفته است (اینکه ماه وقتی نزدیکِ افق است، بزرگ‌تر از هنگامی می‌نماید که در وسط آسمان است)، در این ۳ اثر، نشان می‌دهد که نظر نویسنده در این مورد تکاملی تدریجی یافته است (ص 2). اسمیث می‌افزاید که بطلمیوس در *مجسطی* این مسأله را به صورت نادرست طرح و تبیین می‌کند و می‌گوید: علت این پدیده بخاری است که در جو وجود دارد؛ به عبارت دیگر، علت بزرگ دیده شدنِ ماه در نزدیکیِ افق این است که ماه از خلال محیطی غلیظ‌تر از هوا دیده می‌شود، درست به همان صورت که اشیاء غوطه‌ور در آب بزرگ‌تر به نظر می‌آیند؛ اما هر دو مقدمهٔ این توضیح نادرست است، زیرا اولاً تصویر هرچه در افق باشد، بزرگ‌تر نمی‌شود، ثانیاً ماه به اعتقاد قدما در اثیر، یعنی در محیطی رقیق‌تر قرار دارد، نه در محیطی چگال‌تر (هوای آلوده به بخار)؛ و بنابراین، باید کوچک‌تر به نظر بیاید (ص 3-2، حاشیه). آن‌گاه می‌نویسد: در *الاقتصاص*، هرچند در مجموعِ راهی که بطلمیوس برای حل این مسأله برگزیده، درست است، نوعی آشفتگی در فکر او دیده می‌شود؛ اما در *المناظر* وی این مسأله را، به حق پدیده‌ای روانی می‌داند (ص 2). بنابراین، *المناظر* یقیناً پس از ۱۴۱م (تاریخ آخرین رصد *مجسطی*) تألیف شده است. لُژُن زمان تألیف آن را رُبع سوم قرن ۲م می‌داند («المناظر...[3]»، 26) و اسمیث معتقد است که این کتاب بین سالهای ۱۶۰ و ۱۷۰م تألیف شده است (ص 3).

بطلمیوس کتابی نیز به نام *هارمونیکا* (نک: همین مقاله، آثار، بخش ج، شم ۲) در موسیقی نوشته است که توجه به صوت آن را با *المناظر* پیوند می‌دهد، زیرا موضوع بحثِ کتاب اخیر حس بینایی است که خواهر حس شنوایی است (اسمیث، 5). بطلمیوس در رسالهٔ «دربارهٔ داوری و خرد راهبر» (نک: همین مقاله، همانجا، شم ۳) دو قوهٔ شنوایی و بینایی را از دیگر حواس ممتاز می‌داند؛ از این‌رو که بیشترِ درکِ ما از جهان خارج از طریق این دو قوه به دست می‌آید و در نتیجه، این دو قوه بیشترین سهم را در نیل به غایتِ وجودی ما ــ که همان خوب زیستن است ــ دارند.

بینش فلسفی بطلمیوس در این اثر ــ مانند غالب آثار او ــ التقاطی است، یعنی از این‌رو که به واقعیاتِ تجربیِ رؤیت (اِبصار) و تبیین آنها توجه دارد، نگرش او ارسطویی، اما از آن حیث که سرانجام هدف او به اصطلاح «نجات پدیدارها» است، دید او افلاطونی است (اسمیث، 19-18).

محتوای *المناظر*: تنها متنی که از *المناظر* در دست است، ترجمهٔ لاتینی ناقصی است که در قرن ۶ق/۱۲م از روی ترجمه‌ای عربی فراهم آمده است. این ترجمه فاقد مقالهٔ اول و بخش پایانیِ مقالهٔ پنجم است.

هرچند عنوان کتابْ *المناظر* است و این اصطلاح را به سبب تحولات بعديِ مدلولِ آن، عموماً به «نورشناسی» تعبیر می‌کنند، اما این تعبیر نباید سبب گم‌راهی شود. موضوع اصلی *المناظرِ* بطلمیوس، نور و بیان خواص فیزیکی آن نیست، بلکه توضیح پدیدهٔ رؤیت (ابصار) به

1. N. Halma
2. the moon illusion
3. *L'Optique...*

کمک هندسه است و از این نظر موضوع آن را می‌توان «تحلیلِ هندسی رؤیت» نامید (سیمون، 11). این کار با استفاده از مفهوم «سیّالِ بصری» صورت می‌گیرد که در امتداد خطوط مستقیم از چشم خارج می‌گردد، به طوری که هرچه بر سر راه آن قرار گیرد، دیده می‌شود. پیش از بطلمیوس، اقلیدس در *المناظر* خود برخی از ویژگیهای رؤیت مستقیم را به کمک این مفهوم و بر پایهٔ قضایای هندسی توضیح داده بود. در *المناظرِ* بطلمیوس هیچ ارجاع مستقیمی به *المناظرِ* اقلیدس دیده نمی‌شود، اما پیداست که این کتاب جزوِ منابع اصلی او بوده است. به هر روی، دینِ بطلمیوس به *المرایا*[1] — که هرچند انتسابش به اقلیدس اکنون سخت موردتردید است، اما بخش عمدهٔ آن پیش از بطلمیوس تألیف شده — نمایان‌تر است (اسمیث، 15). با این حال، *المناظرِ* بطلمیوس را، نه می‌توان شرحی بر این دو کتاب دانست و نه ادامهٔ مستقیم آنها.

به سبب ناقص بودنِ *المناظر*، و به ویژه در نبودِ مقالهٔ اول آن، هر نظری دربارهٔ ساختارِ کلیِ این کتاب تا اندازه‌ای مبتنی بر حدس و گمان خواهد بود. با این حال، از خلاصه‌ای که بطلمیوس خود در آغاز مقالهٔ دوم از مطالبِ مقالهٔ اول ترتیب داده است، و نیز براساس گواهیهای برخی مؤلفان متأخر، می‌توان تا اندازه‌ای به مطالب این مقاله پی برد. در مقالهٔ اول، بطلمیوس به بحث دربارهٔ ماهیت سیّال بصری و نور از دیدگاهی فیزیکی پرداخته بوده است (لژن، «اقلیدس...»[2]، 16). به نظر او سیّال بصری و نور دو «نوع»اند که به یک «جنس» تعلق دارند و از جنسِ جوهری هستند که آسمان از آن ساخته شده است (همو، «پژوهشها...»[3]، 14؛ سیمون، 85)؛ بنابراین، ضمن آنکه دارای طبیعتی واحدند (لژن، «اقلیدس»، 21)، هر یک خواصی دارند که آن دو را از یکدیگر جدا می‌کند (همان، 16). در میان خواص مشترک آن دو از همه مهم‌تر این است که هر دو به خط مستقیم سیر می‌کنند و نیز در بازتاب و شکست پیرو قوانین واحدند. در میان فصول ممیّزِ آن دو مهم‌تر از همه این است که نور به صورت همگن منتشر می‌شود، در حالی‌که سیال بصری در امتداد محور دید شدت بیشتری دارد و هرچه از محور دید دورتر شویم، ضعیف‌تر می‌شود (سیمون، 86). از این گذشته، هرچند رؤیت تنها از طریق صدور سیال بصری از چشم صورت می‌گیرد، وجود نور از جملهٔ شرایط لازم برای حصول آن است.

در این نظریه، مانند همهٔ نظریات یونانیِ رؤیت (نک: اسمیث، 21) — جز نظریهٔ ارسطویی — اصل بر این است که میان جسم و شیئی که دیده می‌شود، باید نوعی تماس فیزیکی برقرار شود (راسل، 679-675) و پرتوهای بصری این تماس را تأمین می‌کنند. به رغم پژوهشهای پزشکان، ساختمان چشم در این نظریه در نظر گرفته نمی‌شود و چشم به صورت نقطه‌ای فرض می‌شود که پرتوهای بصری در امتداد خطوط مستقیم از این نقطه که مرکز چشم است، به بیرون گسیل می‌شوند و چون حساسند، هنگامی که به سطح جسمی برخورد می‌کنند، خصوصیات مرئیِ آن را به چشم انتقال می‌دهند.

برخلاف اقلیدس، بطلمیوس سیال بصری را به صورت یک مخروطِ پیوسته در نظر می‌گیرد (لژن، همان، 22)، نه به صورت شماری متناهی از خطوط که بین هر دو خط مجاور از آنها فاصله‌ای وجود داشته باشد. گذشته از این، وی انتشار مستقیم‌الخط پرتوهای بصری و نور را به صورت اصل نمی‌گیرد، بلکه می‌کوشد که این امر را از راه آزمایش و مشاهده نیز ثابت کند و برای این منظور از نوعی لولهٔ دیدگر[4] سود می‌برد (سیمون، 85). اطلاعات ما دربارهٔ آزمایشهای بطلمیوس که در مقالهٔ اول آمده بوده، محدود به مطالبی است که خود او در مقدمهٔ مقالهٔ دوم آورده است. گفتنی است که بطلمیوس — برخلاف اقلیدس — بحث خود را به خواص هندسیِ محضِ اشکال محدود نمی‌کند، بلکه بسیاری از پدیده‌های فیزیولوژیکی و روانیِ رؤیت و نیز بسیاری از خواص فیزیکیِ سیال بصری را نیز موردبحث قرار می‌دهد (همانجا).

در مقالهٔ دوم همچنین کیفیاتی که از طریق چشم ادراک می‌شوند، شمرده شده که تقریباً همان کیفیات مرئی ارسطویی است (ارسطو، ۱۲۴). از این میان، رنگ — که به نور وابستگی ندارد، بلکه از خواص ذاتی اجسام است (لژن، همان، 25) — متعلّق خاص قوهٔ بینایی است و بقیهٔ کیفیاتِ مرئی (تجسّم، مکان، اندازه، شکل، و حرکت و سکون) به وساطت رنگ ادراک می‌شوند (همان، 23؛ اسمیث، 71). با این حال، بطلمیوس در جای دیگری می‌گوید: آنچه به واقع ادراک می‌شود، جسم نورانی و چگال است (همان، 29) و رنگ تنها به شرطِ همراهیِ نور و سیال بصری قابل رؤیت است (همان، 30).

بحث دربارهٔ انتشارِ مستقیم‌الخطِ سیال بصری در مقالهٔ دوم ادامه می‌یابد و در جریان این بحث، بطلمیوس مسألهٔ دیدِ دو چشمی را مطرح می‌کند: دید دو چشمی درست هنگامی حاصل می‌شود که محورهای دو مخروطی که از دو چشم گسیل می‌شوند، در یک نقطه از سطح جسمی به هم برسند. در غیر این صورت دوبینی[5] رخ می‌دهد. بررسی خطاهایی که در ادراکِ هر یک از این کیفیات پیش می‌آید، موضوع دیگری است که در مقالهٔ دوم از آن نیز بحث شده است. این مقاله با بحثی دربارهٔ روان‌شناسیِ رؤیت و نقش قوهٔ فاهمه در رؤیت پایان می‌یابد.

در مقالهٔ سوم قوانینِ شکستِ پرتوهای بصری در آینه‌ها به تفصیل بررسی، و ۳ قانون شرح داده می‌شود که در همهٔ انواع آینه‌ها (تخت، کوژ و کاو) برقرار است. این ۳ قانون را با توجه به شکلِ صفحهٔ بعد می‌توان چنین بیان کرد:

در این شکل، AB یک آینه (در این مورد کاو) و C مرکز آن است. جسم در نقطهٔ O و چشم در نقطهٔ E قرار دارد. در این صورت:

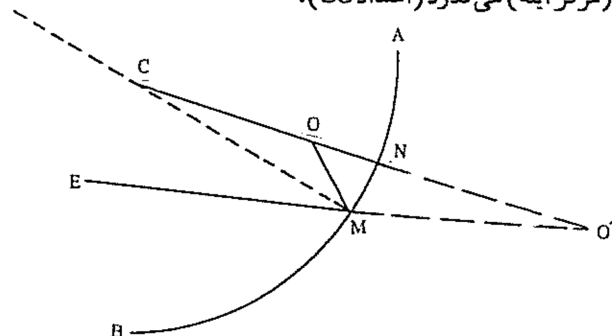
۱. تصویر روی امتداد شعاع بصری قرار دارد که از چشم به آینه می‌تابد (شعاع EM) و پس از بازتاب از آینه (درنقطهٔ M) در امتداد

---

1. *The Catoptrics*. 2. *Euclide*... 3. *Recherches*... 4. dioptre 5. diplopia

MO به جسم می‌رسد.

۲. تصویر روی امتداد خطی قرار دارد که از جسم بر سطح آینه عمود شود (امتداد خط ON). درمورد آینه‌های کروی این خط از C (مرکز آینه) می‌گذرد (امتداد CO).



تشکیل تصویر در آینه

۳. شعاع بصری طوری از سطح آینه بازتاب می‌یابد که زاویه‌هایی که میان شعاع تابش (EM) و شعاع بازتاب (MO) و خط قائم بر سطح آینه (CM) تشکیل می‌شود (زوایای EMC و OMC)، مساوینـد (لژن، «پژوهشها»، 34؛ اسمیث، 132-131).

بطلمیوس درستی قوانین ۱ و ۲ را با آزمایشهایی تحقیق می‌کند (نک: اسمیث، 136-132) و درمورد قانون ۳ از یک تمثیلِ مکانیکی بهره می‌گیرد (لژن، همانجا). بحث دربارهٔ قوانینِ تشکیل تصویر در آینه‌ها در مقالهٔ چهارم هم ادامه می‌یابد. در این بحث تصویرِ هر جسم تنها به موضعِ آن نسبت به آینه بستگی ندارد، بلکه تابع موضع چشم نیز هست؛ به این اعتبار، او هیچ‌گاه به مفهوم تصویر به معنایی که در نورشناسیِ هندسیِ امروز مطرح است، دست نمی‌یابد (دربارهٔ علت این امر، نک: همان، 46). گذشته از این، آزمایشهایی که او برای تشکیل تصویر در آینه‌های غیرتخت انجام می‌دهد، تنها برای اجسامِ نقطه‌ای درستند و درمورد اجسام کشیده دقت کافی ندارند (همان، 37). با این حال، بطلمیوس ثابت می‌کند که در هر نوع آینه، به ازای هر موضعِ داده شدهٔ چشم و جسم، بازتابِ هر پرتوِ بصری فقط از یک نقطه از روی سطح آینه ممکن است و بنابراین، تصویرْ منحصر به فرد است (مثلاً نک: مقالهٔ ۴، قضیهٔ ۲۰؛ اسمیث، 190). این پدیده را که در *المناظر* بطلمیوس بسیار مهم است، استیگماتیسم[1] می‌نامند. مقالهٔ چهارم همچنین شامل بحثی دربارهٔ تشکیل تصویر در آینه‌های مرکب است.

مقالهٔ پنجم به بحث دربارهٔ شکست (همچنان در مورد پرتوهای بصری) اختصاص دارد. در این مورد، بطلمیوس، زوایای تابش و شکست را درمورد ۳ جفتْ محیط (هوا به آب، هوا به شیشه، آب به شیشه) بررسی می‌کند (مقالهٔ ۵، بندهای ۵-۱۲؛ اسمیث، 234-230) و با اندازه‌گیریِ این زوایا، جدولهایی ترتیب می‌دهد.

وی در این اندازه‌گیریها از وسیلهٔ آزمایشی خاصی استفاده می‌کند که عبارت است از یک قرص فلزی که دو قطر آن را به ۴ بخشِ ۹۰ درجه‌ای تقسیم می‌کنند و هر ربع دایرهٔ آن به بخشهای ۱۰ درجه‌ای تقسیم شده است. با فرو بردن این قرص در محیط غلیظ (آب یا شیشه) و با حرکت دادن یک زبانه در امتدادِ شعاع بصری، زاویهٔ شکست به ازایِ هر ۱۰° افزایشِ زاویهٔ تابش اندازه‌گیری می‌شود. هرچند بطلمیوس از این اندازه‌گیریها به قانون شکست نور دست نمی‌یابد ــ و با اینکه دربارهٔ نتایجی که او به دست آورده، بسیار بحث شده است ــ این کار او نمونه‌ای از کاربردِ روش آزمایشی است.

مقالهٔ پنجم افزون بر بحث دربارهٔ علت فیزیکیِ شکست نور و اعوجاجِ تصاویرِ اجسام بر اثر شکست (بندهای ۶۴-۸۷)، شامل بحثی دربارهٔ شکستِ اتمسفری نیز هست (بندهای ۲۳-۳۰).

المناظر در جهان اسلام: نه زمان ترجمهٔ *المناظر* به عربی شناخته شده است و نه نام مترجم آن. در واقع *المناظر* جزو آثاری که ابن ندیم (ص ۳۲۷- ۳۲۸) و قفطی (ص ۹۵- ۹۸) و کتاب‌نامه‌نگاران و زندگی‌نامه‌نویسانِ دیگر دوران اسلامی از آنها نام برده‌اند، نیست (برای تنها استثنا، نک: صاعد، ۱۸۰-۱۸۱)؛ اما برپایهٔ برخی قراین می‌توان گفت که این ترجمه در اواسط قرن ۳ق/۹م در دست بوده است. کندی در یکی از آثار خود، به نام *فی تقویم الخطأ و المشکلات التی‌لا وقلیدس فی المناظر* به آراء بطلمیوس دربارهٔ سیال بصری اشاره کرده، و آن را بر نظر اقلیدس ترجیح داده است (ص ۱۷۱-۱۷۳). با این حال، تقریباً مسلّم است که او متن *المناظر* بطلمیوس را در دست نداشته، بلکه احیاناً به طـور مستقیم و غیرمستقیم، اثری دیگر ــ احتمالاً تعلیقهٔ تئون اسکندرانی بر *المناظر* اقلیدس (و به ویژه مقدمهٔ آن) ــ در اختیار او بوده است که مؤلف آن مفاهیمی چون مخروط بصری و محور بصری را از بطلمیوس گرفته بوده، و در کنار مفاهیم اقلیدسی آورده بوده است (همو، ۴۶). به اعتقاد لژن («پژوهشها»، 28)، کندی در رساله‌ای که اصل آن از بین رفته، و تنها ترجمهٔ لاتینی آن به نام *دِ آسپکتیبوس*[2] در دست است، بی آنکه نامی از بطلمیوس ببرد، از مطالب *المناظر* استفاده کرده است و بنابراین، تاریخ ترجمهٔ عربی *المناظر* پیش از مرگ کندی (۲۶۰ق/۸۷۴م) است.

نخستین اشارهٔ مستقیم در دوران اسلامی به *المناظر* بطلمیوس از ابوسعد علاء بن سهل، ریاضی‌دان قرن ۴ق/۱۰م در رساله‌ای با عنوان «البرهان علیٰ ان الفلک لیس هو فی غایة الصفاء» است در اثبات این نکته که به رغم نظر ارسطو، تصور چیزی شفاف‌تر از فلک هم ممکن است؛ و در واقع فلک قدری کدر است. این رساله را ــ چنان‌که در آغاز آن آمده است ــ ابن سهل هنگام بررسی کتاب *المناظر* بطلمیوس نوشته، و جزئی از شرحی بوده است که قصد داشته بر تمامی مطالب مقالهٔ پنجم *المناظر* بنویسد (ص ۵۳). معلوم نیست متنی که ابن سهل از *المناظر* در دست داشته، آیا شامل همهٔ مطالب مقالهٔ پنجم بوده، یا مثل همین متن موجود ناقص بوده است. همچنین دانسته نیست که آیا او به بررسی همهٔ مطالب این مقاله توفیق یافته است، یا نه. هرچه بوده، تأثیر این مقاله در

1. stigmatism 2. *De Aspectibus*.

کار خود او بسیار آشکار است: برپایهٔ بررسی پدیدهٔ شکست در این مقاله است که ابن سهل، در رسالهٔ دیگر خود به نام *الحراقات* به بررسی شکست نور در عدسیها می‌پردازد و برای اولین‌بار قانونی را که امروزه به قانون اسنل (یا اسنل - دکارت) معروف است، به دست می‌آورد؛ اما تفاوت میان کار ابن سهل و بطلمیوس نیز به همان اندازه اهمیت دارد. برخلاف بطلمیوس که پدیدهٔ شکست را درمورد پرتوهای بصری و در چارچوب نظریهٔ رؤیت بررسی می‌کند، ابن سهل شکست نور را مورد بررسی قرار می‌دهد (در این باره، نک: معصومی، 582).

در میان آثاری که ابن ابی اصیبعه به محمد بن هیثم نسبت می‌دهد، اثری هست با عنوان «کتاب لخصت فیه علم المناظر من کتابی اقلیدس و بطلمیوس و تممته بمعانی المقالة الاولی المفقودة من کتاب بطلمیوس» که پیش از سال ۴۱۷ق تألیف شده (ص ۹۴)، و همان‌گونه که از عنوان آن برمی‌آید، مؤلف سعی کرده است مطالب مقالهٔ اول *المناظر* را بازسازی کند. این رساله از میان رفته است و انتساب آن به حسن بن هیثم نیز موردتردید است.

مهم‌ترین گواه بر اینکه دانشمندان مسلمان از ترجمهٔ *المناظر* استفاده می‌کرده‌اند، کتابی است از ابن هیثم (ه م) به نام *الشکوک علیٰ بطلمیوس* که نویسنده در آن فصلی را به نقد برخی از آراء بطلمیوس در *المناظر* اختصاص داده است. از این نقد می‌توان نتیجه گرفت که در زمان ابن هیثم (نیمهٔ دوم قرن ۴ق/۱۰م) *المناظر* فاقد بخش پایانی مقالهٔ پنجم بوده است، زیرا ابن هیثم از آزمایش بطلمیوس درمورد تشکیل تصویر در ۳ ظرف به شکلهای مختلف به عنوان آخرین مطلب مقالهٔ پنجم سخن می‌گوید و متن لاتینی موجود نیز به همین مطلب ختم می‌شود؛ اما چون ابن هیثم دربارهٔ محتوای مقالهٔ اول این رساله چیزی نمی‌گوید، نمی‌توان مانند اسمیث (ص 7) حکم قطعی کرد که متن عربی‌ای که ابن هیثم در دست داشته، از لحاظ کاستیها عین همان متنی بوده که ترجمهٔ لاتینی از روی آن صورت گرفته است. تقریباً در همان زمانِ ابن هیثم، ابوریحان بیرونی نیز در *تحدید نهایات الاماکن* این کتاب را *المناظر* خوانده، و نظر بطلمیوس را در این باره که چرا ستارگان پیش از آنکه به افق برسند، در مشرق دیده می‌شوند و چرا پس از پنهان شدن در افق مغرب نیز مدتی در مغرب به چشم می‌آیند، از مقالهٔ پنجم آن نقل کرده، و گفته است که به نظر بطلمیوس، علتِ این پدیده شکست (انعطاف) پرتو بصری در محل تلاقی اثیر و هواست (ص ۱۷۲). اشارهٔ بیرونی بی‌شک به بندهای ۲۳ و ۲۴ *المناظر* است (نک: اسمیث، 239-238) که پدیدهٔ شکست اتمسفریِ پرتوهای بصری در آن بررسی شده است. افزون بر این، ابن رضوان مصری (د پس از ۴۵۹ق/۱۰۶۷م) و صاعد اندلسی (د ۴۶۲ق) نیز به این کتاب اشاره کرده‌اند (اسمیث، 58).

از مجموع این گواهیها نتیجه می‌گیریم که ترجمهٔ عربی *المناظر* بطلمیوس در قرنهای ۳-۵ق/۹-۱۱م و حتیٰ پس از آن، مورد مراجعهٔ دانشمندان اسلامی بوده است. ابن هیثم - با وجود نکته‌هایی که در *شکوک* بر این کتاب می‌گیرد - در *رسالة فی الکرة المحرقة* که آن را نیز پس از کتاب *المناظر* نوشته، و از طریق تحریر کمال‌الدین فارسی به‌دست ما رسیده‌است (۲/۲۸۵-۳۰۲؛ راشد، «هندسه...[1]»، 132-111) - در بررسیِ شکست نور در یک کرهٔ شیشه‌ای، همان مقادیر عددیی را که بطلمیوس در *المناظر* برای زاویه‌های تابش و شکست به دست آورده بود، به کار می‌برد و درمورد برخی از خصوصیات زوایای تابش و شکست، در عبور نور از هوا به شیشه، به مقالهٔ پنجم این کتاب، در کنار مقالهٔ هفتم کتاب *المناظر* خود، ارجاع می‌دهد (نک: همان، 110، نیز برای تحریر کمال‌الدین فارسی، نک: 133).

المناظر در سده‌های میانه و دوران جدید: مترجم *المناظر* از عربی به لاتینی اوژن سیسیلی، از مقامات عالی رتبهٔ سیسیل در نیمهٔ دوم قرن ۶ق/۱۲م در دوران حکومت نرمانهاست که جز این کتاب، متون دیگری را هم از یونانی به لاتینی و از عربی به یونانی ترجمه کرده بوده است. اوژن دو نسخهٔ عربی در دست داشته، اما ترجیح داده است که متن را از روی نسخهٔ جدیدتر ترجمه کند، زیرا آن را «بهتر» می‌دیده است. به هر حال، جز دو بخش گم‌شده‌ای که از آن یاد کردیم، در این ترجمه آشفتگیها و جابه‌جاییهایی هم هست که نشان می‌دهد متنِ عربی، پیش از آنکه به دست اوژن برسد، دستخوش تحریفهایی شده بوده است.

ترجمهٔ اوژن از *المناظر* - هرچند تا اندازه‌ای موردتوجه نورشناسان سده‌های میانه چون راجر بیکن (اشتهار ح ۱۲۶۵م)، ویتِلو (اشتهار ح ۱۲۷۵م) و جان پِکام (اشتهار ح ۱۲۸۰م) بود (اسمیث، همانجا) - در بخش مهمی از این دوران تحت الشعاع ترجمهٔ لاتینی گراردوس کرِمونایی از *المناظر* ابن هیثم قرار گرفت که نه تنها از لحاظ حسن تألیف و تفصیل بر آن برتری داشت، بلکه نظریه‌ای هم که دربارهٔ نور و رؤیت عرضه می‌کرد، با نظریهٔ بطلمیوسی در تضاد بود و همین نظریهٔ ابن هیثم بود که در میان نورشناسان لاتینی زبان قرن ۷ق/۱۳م موردقبول واقع شد؛ از همین‌روست که بیشترِ نسخه‌های باقی ماندهٔ ترجمهٔ اوژن (۸ نسخه از ۱۳ نسخه)، نه به این قرن، بلکه به قرن ۱۰ق/۱۶م تعلق دارند، یعنی به دورانی که در آن اروپاییان به هرچه به یونان باستان تعلق داشت، علاقه نشان می‌دادند. با این حال، همین اقبال - هرچند دیرهنگام - به *المناظر* باعث شد که کاستیهای آن در مقایسه با کتاب ابن هیثم هرچه بیشتر معلوم شود (همو، 9). در اواسطِ قرن ۱۳ق/۱۹م توجه به این کتاب چنان کم شده بود که مونتوکلا، مورخ بزرگ ریاضیات آن را گم‌شده می‌پنداشت. نخستین بار در ۱۸۸۵م متن لاتینی اوژن توسط محقق ایتالیایی گُوی چاپ شد، اما این چاپ که تنها از روی یک نسخهٔ خطی صورت گرفته بود، به هیچ وجه درخور قدر این کتاب نبود.

در ۱۹۵۶م آلبر لژن متن منقح ترجمهٔ لاتینی *المناظر* را براساس همهٔ نسخه‌های خطی موجود آن به چاپ رساند که نمونه‌ای است از تصحیح علمی یک متن دشوار. چاپ دوم این کتاب در ۱۹۸۹م با ترجمهٔ فرانسوی و تعلیقاتی از مصحح، پس از مرگ او منتشر شد. ویرایش لژن

---

1. *Géométrie...*

مبنای ترجمهٔ انگلیسی این کتاب از اسمیث است که در ۱۹۹۶م با عنوان «نظریهٔ بطلمیوس دربارهٔ ادراک بصری» (نک: مل) منتشر شده است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن سهل، علاء، «البرهان علی ان الفلک لیس هو فی غایة الصفاء»، «هندسه...» (نک: مل، راشد)؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ارسطو، *دربارهٔ نفس*، ترجمهٔ علیمراد داودی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بطلمیوس، *المناظر*؛ بیرونی، ابوریحان، *تحدید نهایات الاماکن*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ صاعد اندلسی، *التعریف بطبقات الامم*، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ کمال‌الدین فارسی، *تنقیح المناظر لذوی الابصار و البصائر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ـ ۱۳۴۸ق؛ کندی، یعقوب، «فی تقویم الخطأ و المشکلات التی لاوقلیدس فی کتابه الموسوم بالمناظر»، «آثار...[1]» (نک: مل، راشد)؛ نیز:

Lejeune, A., *Euclide et Ptolémée, deux stades de l'optique géométrique grecque*, Louvain, 1948; id, *L'Optique de Claude Ptolémée*, Leiden etc., 1989; id, *Recherches sur la catoptrique grecque d'après les sources antiques et médiévales*, Brussels, 1957; Masoumi Hamedani, H., «Ibn al-Haytham et la nuova fisica», *La Çivilta islamica (Storia della scienza)*, Rome, 2002, vol. III; Rashed, Roshdi, *Géométrie et dioptrique au Xᵉ siècle: Ibn Sahl, al-Qūhī et Ibn al-Haytham*, Paris, 1993; id, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, New York/Köln, 1977, vol. I; Russel, G.A., «The Emergence of Physiological Optics», *Encyclopedia of the History of Arabic Sciences*, ed. R. Rashed, London, 1996, vol. II; Simon, G., *Le Regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité*, Paris, 1988; Smith, A.M., *Ptolemy's Theory of Visual Perception*, Philadelphia, 1996.

حسین معصومی همدانی

بَطَلْیوس، نام معرب شهر و ایالت باداخُث[2] در کرانهٔ رود گوادیانا[3] در غرب اسپانیا.

ایالت باداخث (بطلیوس) با وسعتی بیش از ۲۱٬۶۵۷ کمـ ۲ بزرگ‌ترین ایالت اسپانیا به شمار می‌رود. شهر باداخث مرکز این ایالت در °۶ و ´۵۸ طول غربی و °۳۸ و ´۵۳ عرض شمالی در نزدیکی مرز پرتغال قرار دارد (ادریسی، ۲/ ۵۴۵؛ قلقشندی، ۲۲۳/۵؛ عنان، *دول...*، ۸۰؛ سالم، ۱۳۷/۱؛ *بریتانیکا*، I/719). بطلیوس به سبب قرار گرفتن در دشت مثلث شکل حاصل‌خیز به مرکز مستعدی برای پرورش دام مبدل شده است. گندم و انگور مهم‌ترین محصولات کشاورزی آن است. جنگلهای انبوه بلوط و گردو گرداگرد آن را پوشانده است. معادن غنی سنگ آهن به وفور در آنجا یافت می‌شود. افزون بر رود گوادیانا، رودهای دویره و تاجه آب آشامیدنی اهالی را تأمین می‌کنند (سالم، ۱۵۱/۱، ۱۶۱ـ۱۶۳، ۱۷۲ـ۱۷۴، ۱۷۷؛ مونس، ۵۱۳؛ وات، ۲۱۲).

پیشینهٔ تاریخی: مورخان اسپانیایی بنای بطلیوس را به دورهٔ روم باستان نسبت داده‌اند (سالم، ۱۴۱/۱). در ۲۶۱ق/۸۷۵م امیر محمد فرمانروای اموی اندلس پس از سرکوب شورش عبدالرحمان بن مروان جِلّیقی که به همراهی سایر مخالفان دولت اموی در مناطق اطراف قرطبه به قتل و غارت دست زده بودند، آنان را به بطلیوس راند (ابن عذاری، ۱۰۴/۲ـ۱۰۵؛ ابن حیان، ۳۴۵، ۳۵۵؛ ابن اثیر، ۲۸۸/۷ـ۲۸۹). بطلیوس درآن زمان روستایی گم‌نام و خالی از سکنه بود و از توابع مارده به شمار می‌رفت (ابوعبید، ۹۰۶ـ۹۰۷؛ ابن عبدالمنعم، ۴۶) که پس از پیروزی مسلمانان، گروهی از قبایل عرب در آنجا سکنیٰ یافته بودند (مقری، ۲۹۸/۱؛ ابن حزم، ۱۳۲).

ابن مروان پس از استقرار در عمران و آبادانی بطلیوس کوشید. از آنجا که این منطقه به سبب برخورداری از موقعیت ممتاز و استراتژیک پیوسته مطامع مسیحیان را بر می‌انگیخت (سالم، ۱۵۴/۱، ۱۵۵)، ابن مروان با پادشاه لئون به طرح دوستی پرداخت، تا ضمن در امان ماندن از تعرض مسیحیان، در سایهٔ حمایت آنان با دولت مرکزی درآویزد. در نتیجه او توانست در ۲۶۲ق/۸۷۶م شکست سختی به نیروهای دولت مرکزی قرطبه وارد سازد. ابن‌مروان پس از این پیروزی دامنهٔ تجاوزات خود را وسعت بخشید و به تثبیت پایه‌های قدرت خود پرداخت. البته در این راه با فراز و نشیبهایی چند مواجه بود (ابن حیان، ۳۶۰ب؛ ابن قوطیه، ۱۰۱ـ۱۰۲؛ بیضون، ۲۶۱ـ۲۶۲؛ عنان، *دولة...*، ۱(۱)/۳۰۱ـ۳۰۲). حمله‌های مکرر سپاهیان امیرمحمد که طی سالهای ۸۸۵ و ۸۸۶م برای فرونشاندن آتش فتنه بر بطلیوس صورت گرفت، کارساز نشد. چون امیر در کار ابن مروان فرو ماند، سرانجام به خواستهٔ وی مبنی بر استقلال در بطلیوس تن داد (نک: ابن اثیر، ۴۱۶/۷؛ عنان، همان، ۱(۱)/۳۰۲؛ دوزی، 396). ابن مروان با مالی که از حکومت مرکزی دریافت کرده بود، بر استحکام برج و باروها و شمار دژهای آنجا افزود و مسجد جامع، صومعه، حمام و مساجدی چند بنا کرد (ابوعبید، ۹۰۷؛ ابن عبدالمنعم، همانجا؛ سالم، ۲۸۴/۱ـ۲۸۵).

پس از ابن مروان، فرزندانش به قدرت رسیدند. آنان نه تنها به حکومت مرکزی قرطبه وقعی ننهادند، بلکه پیوسته با حکمرانان محلی نیز در پیکار بودند. سرانجام در ۳۱۸ق/۹۳۰م عبدالرحمان سوم الناصر پس از محاصره‌ای طولانی و نبردی خونین آنجا را از فرزندان ابن مروان‌جلیقی بازستاند و بدین‌سان، سیطرهٔ پنجاه‌و اندی‌سالهٔ بنی‌مروان بر بطلیوس پایان یافت. از آن پس کارگزارانی از سوی دولت اموی در آنجا گمارده می‌شدند (ابن عذاری، ۲۱۶/۲ـ۲۱۷؛ سالم، ۲۹۵/۱ـ۲۹۶، ۳۳۶ـ۳۳۷؛ عنان، همان، ۱(۱)/۳۳۵؛ لوی پرووانسال، II/24-25).

هم‌زمان با افول دولت اموی، شاپور فارسی زمام امور را در بطلیوس به دست گرفت. پس از وفات وی در ۴۱۳ق/۱۰۲۲م عبدالله بن افطس، وزیر زیرک و دوراندیش او بر مسند قدرت نشست. شورش پسران شاپور در اشبونه و دست‌اندازیهای پی در پی بنی عَبّاد، فرمانروایان اشبیلیه مهم‌ترین مشکلات حکومت او بود. پس از مرگ ابن افطس در ۴۳۷ق/۱۰۴۵م نوبت به فرزندش المظفر محمد بن عبدالله رسید. او در تثبیت پایه‌های قدرت خود و دفاع از مرزها شیوهٔ پدر را در پیش گرفت و بارها با عبادیان درآویخت. کشمکشهای متوالی میان المظفر و المعتضد ابن عباد سرانجام با وساطت ابن جهور در ۴۴۳ق/۱۰۵۱م خاتمه یافت. المظفر هنوز از جنگهای محلی نیاسوده بود که مسیحیان از غرب و شرق بر او تاختند. پادشاه نیرومند قشتاله از ۴۴۹ق/۱۰۵۷م به بعد بارها بطلیوس را عرصهٔ تاخت و تاز خود قرار داد و سرانجام، المظفر را به

1. *Oeuvres*... 2. Badajoz 3. Guadiana

پرداخت خراج ملزم گردانید (ابن خلدون، ۲۰۱/۴، ۲۰۳، ۲۰۵؛ ابن عذاری، ۲۱۱/۳-۲۱۳، ۲۳۴ بب؛ عنان، *دول*، ۸۰ بب؛ شحنه، 53).

با مرگ پادشاه قشتاله در ۴۵۷ق/۱۰۶۵م و کشمکشی که میان فرزندان او بر سر قدرت درگرفت، بطلیوس تا مدتها از آسیب مسیحیان در امان ماند. چون المظفر درگذشت، فرزندانش المنصور یحییٰ و المتوکل عمر به ترتیب در ۴۶۱ و ۴۶۴ق امارت یافتند. بطلیوس در دورهٔ زمامداری المتوکل با صلح و امنیت دمساز شد و توسعهٔ فراوان یافت و دربار این امیر فرهیخته، کانون علم و ادب به شمار می‌رفت (عنان، همان، ۸۶-۸۸).

آن‌گاه که زمامداران بطلیوس و اشبیلیه از دفع حملات مجدد مسیحیان فروماندند، از یوسف‌بن‌تاشیفین امیر مرابطون یاری‌خواستند. سپاهیان یوسف به اندلس درآمدند و در ۱۲ رجب ۴۷۹ق/۲۳ اکتبر ۱۰۸۶م در نبردی سهمگین مسیحیان را تارومار ساختند. امیر مرابطی در مدت کوتاهی سراسر اندلس را درنوردید و زمامداران محلی را به تسلیم واداشت. او در ۴۸۷ق/۱۰۹۴م بطلیوس را فتح کرد و به حکومت ۷۵ سالهٔ افطسیان بر آنجا پایان داد (ابن خطیب، ۴۶۰/۱؛ *الحلل...*، ۵۳-۵۸؛ عبدالله زیری، ۱۷۴؛ عنان، همان، ۳۵۴-۳۵۶).

آن‌گاه که موحدون بر سپاه مرابطون در اندلس سیطره یافتند، ابن وزیر، والی بطلیوس در ۵۴۱ق/۱۱۴۶م شهر را به فاتحان موحدی وانهاد. موحدون بارها تجاوز پادشاه پرتغال را به این منطقه دفع کردند، تا آنکه در ۵۶۴ق/ ۱۱۶۹م مسیحیان به فرماندهی مردی حادثه‌جو به نام جرالدو از شمال شرقی و غرب بر بطلیوس تاختند. پادشاه لئون که به بطلیوس چشم طمع دوخته بود، به یاری موحدان شتافت و جرالدو را منهزم ساخت. نیروهای تازه نفس موحدی در اوایل سال ۵۶۶ق/ ۱۱۷۱م به بطلیوس درآمدند. در همان حال پادشاه لئون از بیم آنکه شهر به دست پرتغالیها افتد، در حمله به آنجا پیشگام شد؛ اما در نهایت، پیروزی از آن سپاه اسلام بود (ابن خلدون، ۳۱۲/۶؛ عنان، *عصر...*، ۷/۱-۳، ۳۲۸، ۳۵/۲-۳۷، ۴۳-۴۶؛ شحنه، 85).

بطلیوس از آن پس در سایهٔ دولت موحدون آرامش یافت. تا آنکه پس از ۶۲۶ق/۱۲۲۹م با شورش محمد بن یوسف بن هود در اشبیلیه و عنایت موحدون به فرونشاندن آتش فتنه، و در نتیجه غفلت از مناطق غربی اندلس، پادشاه لئون با استفاده از این فرصت، به بطلیوس لشکر کشید. سرانجام در تابستان ۶۲۷ق/۱۲۳۰م بطلیوس از دست مسلمانان خارج شد و به تصرف مسیحیان درآمد (عنان، همان، ۳۹۹/۲-۴۰۰، ۵۹۶-۵۹۷).

امروزه برخی از آثار تمدن اسلامی، از جمله بقایای دژهای سدهٔ ۳ق/ ۹م در آنجا به چشم می‌خورد (*بریتانیکا*، I/719؛ عنان، *نهایة ...*، ۶۷). بطلیوس در دورهٔ تمدن اسلامی اندیشمندان و فرهیختگان بی‌شماری را در دامن خود پروراند و محدثان، نحویان، شاعران، نویسندگان و فقیهان ناموری از آنجا برخاستند (نک: ابن بشکوال، ۶۳۹/۲؛ سمعانی، ۲۵۹/۲-۲۶۰؛ ابن خلکان، ۹۶/۳-۹۸؛ یاقوت، ۶۶۴/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بشکوال، خلف، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *صفة جزیرة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، ج ۲، به کوشش دوزی، لیدن، ۱۸۴۹م، ج ۳، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، دارالثقافه؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/ بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بیضون، ابراهیم، *الدولة العربیة فی اسبانیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ *الحلل الموشیة*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، فاس، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ سالم، سحر عبدالعزیز، *تاریخ بطلیوس الاسلامیة و غرب الاندلس فی العصر الاسلامی*، اسکندریه، ۱۹۸۹م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ عبدالله زیری، *مذکرات*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ عنان، محمد عبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ همو، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *عصرالمرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، *نهایة الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، *تاریخ الجغرافیة و الجغرافیین فی الاندلس*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ وات، مونتگمری، *اسپانیای اسلامی*، ترجمهٔ محمدعلی طالقانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1978; Chejne, A., *Muslim Spain its History and Culture*, Minneapolis; Dozy, R., *Spanish Islam*, tr.F.G.Stokes, London, 1913; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950.

عزت ملاابراهیمی

بَطَلْیوسی، ابومحمد عبدالله بن محمد بن سید (۴۴۴-۱۵ رجب ۵۲۱ق/۱۰۵۲-۲۷ ژوئیهٔ ۱۱۲۷م)، نحوی، ادیب، لغوی، شاعر و فیلسوف اندلسی. نیاکان وی از شِلْب[1] به بطلیوس (ه م) کوچیدند و ابومحمد در آنجا دیده به جهان گشود و همان‌جا رشد یافت (ابن بسام، ۲(۳)/۸۹۱؛ ابن خلکان، ۹۸/۳). وی را به سبب انتساب به جدش، ابن سید نیز خوانده‌اند (نک: یافعی، ۲۲۸/۳).

بطلیوسی در ایام جوانی تجارت پیشه ساخت، اما دیری نپایید که راه تحصیل و دانش‌اندوزی در پیش گرفت (یاقوت، ۱۵۲۸/۴-۱۵۲۹)؛ بدین‌منظور، نخست نزد برادر خود، ابوالحسن علی (د ۴۸۸ق/۱۰۹۵م) علوم مقدماتی را آموخت. آن‌گاه رهسپار المریه و سپس قرطبه شد که در آن ایام کانون علمی و ادبی غرب جهان اسلام به شمار می‌رفت. اودر این دوران از محضر مشاهیری چون ابوالفضل بغدادی، ابوسعید وراق، عبدالدائم قیروانی و ابوعلی غسانی مقدمات دانشهایی همچون لغت، شعر و حدیث را فرا گرفت و رفته رفته بر بیشتر علوم زمان از جمله عروض، فقه، فلسفه، منطق و علم هیأت تسلط یافت (ابن بشکوال، ۲۸۲؛ ابن فرحون، ۴۴۱/۱؛ عبدالمجید، «هـ-و»؛ امام، ۵-۷).

بطلیوسی به مدد فضل و کمال خود مقرب امرا و کارگزاران

1. Silves

ملوک‌الطوایف اندلس گشت و به دربار آنان راه یافت. او چندی در طلیطله در کنف حمایت ابن ذی‌النون زیست. آن‌گاه از الطاف ابن رزین امیر سهله، بهره‌مند شد و دبیر دربار او گردید، اما پس از چندی میان آن دو به هم خورد و به زندانی شدن بطلیوسی در شنتمریه انجامید. سرانجام وی از زندان گریخت و با سرودن قصیده‌ای ستایش‌آمیز به دربار المستعین بالله ابن هود در سرقسطه پناه برد (فتح، ۲۲۱-۲۲۲؛ ابن بسام، ۲(۳)/۸۹۴-۸۹۵؛ دایه، ۱۱؛ عبدالمجید، «ز-ح»).

بطلیوسی پس از سقوط ملوک الطوایف، گویا بر اثر اوضاع آشفته‌ای که در پی تاخت و تازهای مسیحیان از یک سو و به قدرت رسیدن مرابطون از سوی دیگر بر آن دیار حاکم شده بود، از خدمت به امرا و سلاطین روی برتافت (ناصیر، ۱۲-۱۳) و از آن پس در بلنسیه سکنا گزید و تا پایان عمر در همان‌جا زیست و به تألیف، تصنیف و تربیت دانش‌پژوهان همت گماشت. در میان شاگردان برجستهٔ وی می‌توان به قاضی عیاض (ص ۱۵۸-۱۵۹) و ابن اقلیشی (مقری، ۵۹۹/۲) اشاره کرد. بطلیوسی با بیشتر مشاهیر علم و ادب روزگار خود دوستی و مجالست داشت و مکاتباتی میان آنان رد و بدل می‌شد (نک: فتح، ۲۲۵-۲۲۷؛ ابن بسام، ۲(۳)/۶۲۰).

بطلیوسی را به فضل و دانش، خاصه در نحو و لغت بسیار ستوده‌اند (مثلاً فتح، ۲۲۱؛ ابن بسام، ۲(۳)/۸۹۱؛ ابن بشکوال، همانجا؛ ابن خیر، ۲۰۴، ۲۵۸، جم) و به شیوهٔ اندلسیان او را «استاد» لقب داده‌اند (ابن عطیه، ۱۴۱). برخی، او را از جمله فقیهان و دانشمندان مالکی مذهب نیز شمارده‌اند (مخلوف، ۱۳۰).

بطلیوسی شعر نیز می‌سرود و گزیده‌هایی از اشعار او را به طور پراکنده در منابع مختلف می‌توان یافت (نک: عمادالدین، ۴۷۸/۳-۴۸۴؛ ابن شاکر، ۱۹۱/۱۲-۱۹۳؛ صفدی، ۵۶۹/۱۷-۵۷۱؛ مقری، ۶۴۴/۱، ۶۴۵، جم). وی در سخنوری به سبک ابوالعلاء معری و متنبی دلبستگی تام داشت، چندان که برخی از تشبیهات و ترکیبات آنان را در اشعار خود تکرار کرده است. او در اکثر موضوعات شعری از مدح، وصف و رثا گرفته، تا غزل و زهد شعر سروده است (ابن بسام، ۲(۳)/۸۹۲-۸۹۳؛ ناصیر، ۲۶؛ عبدالمجید، «ث»).

آثار: از بطلیوسی تألیفاتی چند در نحو، لغت، فلسفه و ادب برجای مانده که بدین قرارند:

الف ـ چاپی: «الاسم و المسمیٰ»، که به کوشش احمد فاروق در *مجلهٔ مجمع اللغة العربیة* (دمشق، ۱۹۷۲م، شم ۴۷(۲)) به چاپ رسیده است. *الحلل فی شرح ابیات الجمل*، بار اول به کوشش مصطفیٰ امام (قاهره، ۱۹۷۹م)، و سپس با نام *الحلل فی اصلاح الخامل من کتاب الجمل* به کوشش سعید عبدالکریم سعودی (بغداد، ۱۹۸۰م) به چاپ رسیده است. *الاقتضاب فی شرح ادب الکتاب*، نخست به کوشش عبدالله بستانی (بیروت، ۱۹۰۱م)، و سپس به کوشش مصطفیٰ سقا و حامد عبدالمجید (قاهره، ۱۹۸۱م) منتشر شده است. *الانتصار ممن عدل عن الاستبصار*، به کوشش حامد عبدالمجید (قاهره، ۱۸۵۴م). *الانصاف فی التنبیه علی المعانی و الاسباب التی اوجبت الاختلاف بین المسلمین فی آرائهم*، به کوشش محمدرضوان دایه (دمشق، ۱۹۷۴م). *الحدائق فی المطالب العالیة الفلسفیة العویصة*، به کوشش محمدرضوان دایه (دمشق، دارالفکر). *شرح سقط الزند*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران (قاهره، ۱۹۸۶م). *شرح المختار من لزومیات ابی العلاء*، به کوشش حامد عبدالمجید (قاهره، ۱۹۷۰م). *الفرق بین الاحرف (الحروف) الخمسة* به کوشش حمزه عبدالله نشرتی (قاهره، ۱۹۸۲م)، و چاپ دیگر به کوشش عبدالله ناصیر (دمشق، ۱۹۸۴م). *القرط علی الکامل*، به کوشش ظهور احمد ظهور (لاهور، ۱۹۸۰م). *المثلث فی اللغة* (بغداد، بدون تاریخ). *المسائل و الاجوبة*، به کوشش ابراهیم سامرایی (بغداد، ۱۹۶۴م).

ب ـ خطی: *ابیات المعانی* (GAL,S, I/758; GAS, II/60)؛ *الانساب* (حاجی خلیفه، ۱۸۰/۱)؛ *التذکرة الادبیة* (قفطی، ۱۴۲/۲)؛ جزوه‌ای در علل الحدیث (ابن خیر، ۲۰۴)؛ *شرح اصلاح المنطق* ابن سکیت (GAS, VIII/132)؛ *شرح الخمسة المقالات الفلسفیة* (GAL,S، همانجا)؛ *شرح دیوان متنبی* (بغدادی، ۴۵۴/۱)؛ *شرح الفصیح فی اللغة* ثعلب (حاجی خلیفه، ۱۲۷۳/۲)؛ *شرح الموطأ* مالک بن انس (ذهبی، ۵۳۲/۱۹)؛ *فهرسة* (ابن خیر، ۴۳۳)؛ *مجموعة من الرسائل*، که به شمارهٔ ۴۳۲۵ در کتابخانهٔ چستربیتی نگهداری می‌شود (عواد، ۲۰۲)؛ *المسائل المنثورة فی النحو* (سیوطی، ۵۶/۲).

مآخذ: ابن بسام شنترینی، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس/لیبی، ۱۳۹۵ق؛ ابن بشکوال، خلف، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش ف. کودرا، ۱۸۹۳م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر، بغداد، ۱۹۷۷م؛ ابن عطیه، عبدالحق، *فهرس*، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ امام، مصطفیٰ، مقدمه بر *الحلل فی شرح ابیات الجمل* بطلیوسی، قاهره، ۱۹۷۹م؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دایه، محمد رضوان، مقدمه بر *الانصاف* بطلیوسی، دمشق، ۱۹۷۴م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دُرتئا کراوولسکی، بیروت، ۱۹۸۲م؛ عبدالمجید، حامد، مقدمه بر *الانتصار* بطلیوسی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۲م؛ عواد، کورکیس، «ذخائر التراث العربی فی مکتبة جستربیتی»، *المورد*، بغداد، ۱۹۷۸م، شم ۷؛ فتح بن خاقان، *قلائد العقیان*، به کوشش سلیمان حرایری، قاهره، ۱۲۸۹ق؛ قاضی عیاض، *الغنیة*، به کوشش ماهر زهیر جرار، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۲م؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ناصیر، عبدالله، مقدمه بر *الفرق بین الحروف الخمسة* بطلیوسی، دمشق، ۱۹۸۴م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ یاقوت، *معجم الادباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م؛ نیز: GAL,S; GAS.

عزت ملاابراهیمی

بَطْن، یکی از مراتب انساب عرب. بطن در لغت به معنای داخل و درون هر چیز است و در تقسیم‌بندیهای قومی، جمعیتی کمتر از قبیله را

در برمی‌گیرد (ابن درید، ۳۰۹/۱؛ *تاج...*، ذیل بطن). بطن محتملاً واژه‌ای سامی معادل «شکم» است و در عبری به معنای «رحم» نیز به‌کار رفته است (EI^2). بطن متضاد «ظَهر» است (جوهری، ۲۰۷۹/۴؛ *تاج*، همانجا) و نام چندین مکان جغرافیایی هم با بطن آغاز می‌شود (همانجا؛ نیز نک: یاقوت، ۶۶۵/۱-۶۶۷).

از آنجا که در مراتب انساب، طبقه‌بندی مدونی از زمان جاهلیت باقی نمانده است، دانشمندان نسب‌شناس، در شمار و تقدیم و تأخیر این مراتب و طبقات اختلاف نظر پیدا کرده‌اند (نک: همدانی، ۲۲/۱؛ علی، ۵۰۹/۱-۵۱۱)؛ اما غالباً انساب عرب را در ۶ طبقه مشخص می‌کنند: شعب (مانند عدنان)، قبیله (مانند ربیعه و مضر)، عِماره (مانند قریش و کنانه)، بطن (مانند عبدمناف و بنی مخزوم)، فَخِذ (مانند بنی هاشم و بنی امیه)، و فصیله (مانند بنی عباس و بنی ابی‌طالب) (نک: ماوردی، ۶۸؛ قلقشندی، ۳۰۸/۱، ۳۰۹؛ آلوسی، ۱۸۸/۳، ۱۸۹؛ علی، ۵۰۹/۱). این طبقه‌بندی براساس ساختمان بدن انسان پدید آمده، یعنی شعب و قبیله به سر و رگهای درون آن؛ عماره به گردن و سینه؛ و بطن، فخذ و فصیله، به ترتیب به شکم، پا، ساق و قدمها تشبیه شده است (آلوسی، ۱۹۰/۳). برخی از قبایل دارای بطن نیز هستند. چنان‌که برای اوس ۵ بطن و برای خزرج ۹ بطن قائل شده‌اند (نک: ابن رسول، ۶؛ نیز نک: ابن حزم، ۴۶۴). گفته‌اند که بطن از پایه‌های تشکلهای سیاسی اولیه نزد سامیها بوده است (علی، ۵۱۱/۱).

مآخذ: آلوسی، محمدشکری، *بلوغ الارب*، به کوشش محمد بهجت اثری، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن رسول، عمر، *طرفة الاصحاب فی معرفة الانساب*، به کوشش سترستن، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ *تاج العروس*؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش احمد مبارک بغدادی، کویت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همدانی، حسن، *الاکلیل*، به کوشش محمد بن علی اکوع، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI^2.

نوشین صاحب

بُطنان، منطقه‌ای پست و آبرفتی در حدود ۳۰ کیلومتری حلب. به نوشتهٔ یاقوت (۶۶۴/۱) بطنان به مفهوم نقاطی پست و آبرفتی (جاهای فروکشش کردن و ته‌نشین شدن سیلاب) است. برخی نیز آن را دارای ریشه‌ای کهن و آرامی دانسته‌اند (نک: EI^1؛ قس: درویش، ۱۷۳). وجود بستر رود بزرگ نهرالذهب و رسوبات آن موجب حاصل‌خیزی زمین و رواج کشاورزی، دام‌پروری و باغداری در این ناحیه شده، و در طول تاریخ دهکده‌ها و روستاهای چندی در آن پدید آمده است که از مهم‌ترین آنها باب و بزاعه را می‌توان نام برد (نک: دنبالهٔ مقاله).

پیشینهٔ تاریخی: بطنان به هنگام گسترش اسلام در منطقهٔ شام، به دست حبیب بن مسلمهٔ فهری که از جانب ابوعبیده (یا عیاض بن غنم) بدانجا گسیل شده بود، گشوده شد و از همان زمان بطنان حبیب نام گرفت (بلاذری، *فتوح...*، ۲۰۳؛ یاقوت، همانجا). بطنان با باغها و تفرجگاههای سرسبز خود پیوسته موردتوجه گردشگران و حتیٰ خلفا بود (نک: ابن عدیم، *بغیة...*، ۲۷۱/۱، ۲۷۳-۲۷۴؛ ابوالفدا، ۲۶۷؛ ابن شداد، ۱(۲)/۱۲۶) و عبدالملک بن مروان، خلیفهٔ اموی آنجا را به عنوان اقامتگاه زمستانی و نیز پایگاهی برای لشکرکشی برگزید. خلیفة بن خیاط به ۳ جنگ در بطنان طی سالهای ۶۶، ۶۷ و ۶۹ق اشاره دارد (۳۳۲/۱، ۳۳۴، ۳۳۶) و از آنجا که دیگر منابع سخنی از وقوع جنگی در بطنان نگفته‌اند، این اشارات کوتاه را می‌توان مربوط به لشکرکشیهای عبدالملک دانست.

عبدالملک پس از گرفتن بیعت (۶۵ق/۶۸۵م) در بطنان اقامت کرد (همو، ۳۲۹/۱). همو در ۶۶ق برای سرکوب ناتل بن قیس جذامی که از جانب عبدالله بن زبیر به شام لشکر کشیده بود، از بطنان به اجنادین (هـ م) لشکر کشید و پس از پیروزی به بطنان بازگشت (بلاذری، *انساب...*، ۱۵۸/۵، ۱۵۹؛ ابن منظور، ۹۸/۲۵)، اما در بازگشت چون از شورش عمرو بن سعید بن عاص در دمشق آگاه شد، به سرعت بطنان را برای رفتن به آنجا ترک کرد (نک: یعقوبی، ۲۶۹/۲-۲۷۰؛ نیز نک: طبری، ۱۴۰/۶، ۱۴۸، که واقعه را در ۶۹ یا ۷۰ق می‌داند). در سالهای ۶۸ و ۶۹ق نیز عبدالملک زمستان را در بطنان سپری کرد (خلیفه، ۳۳۶/۱؛ طبری، ۱۲۷/۶؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۲۸۷/۴). او همچنین در ۷۱ق/۶۹۰م زمانی که رهسپار جنگ با مصعب بن زبیر بود، با فرا رسیدن زمستان در بطنان اردو زد (طبری، ۱۵۱/۶؛ ابوعبید، ۲۵۹/۱؛ یاقوت، همانجا).

با مرکزیت یافتن حلب در منطقه و نیز انتقال مرکز خلافت از دمشق به بغداد، بطنان اهمیت خود را از دست داد و به تابعیت حکمرانان حلب درآمد و تا اواخر سدهٔ ۳ق تقریباً نامی از آن در منابع تاریخی به چشم نمی‌خورد. در ۲۹۰ق/۹۰۳م، صاحب الشامه، فرمانده قرمطیان غلام خود مطوق را برای مقابله با ابوالاغر، والی حلب و سردار مکتفی عباسی گسیل داشت. قرمطیان در بطنان به سپاهیان ابوالاغر شبیخون زده، آنان را قتل عام کردند، اما ابوالاغر توانست با کمک اهالی بطنان، قرمطیان را از آنجا بیرون کند (نک: طبری، ۱۰۴/۱۰؛ ابن عدیم، *زبدة...*، ۸۸/۱؛ *الیواقیت...*، ۷۴-۷۵). در ۳۳۰ق/۹۴۲م یأنس مونسی با غلبه بر احمد بن مقاتل در بطنان، حلب را به تصرف خود درآورد (ابن عدیم، همان، ۱۰۳/۱). در ۳۵۴ق/۹۶۵م به هنگام فرمانروایی سیف‌الدولهٔ حمدانی نیکفوروس فوکاس به بطنان هجوم برد و گروهی را به اسارت گرفت (انطاکی، ۱۱۵؛ قس: EI^2، که ۳۶۵ق آورده است).

میان سالهای ۴۷۱-۴۷۲ق و برای حمایت از فرمانروایی تتش بن الب ارسلان درگیریهای مختلفی در منطقه روی داد که به سلطهٔ تتش و شکست امیر بنی کلاب که از جانب بنی مرداس حاکم منطقه بود، منجر شد. پس از قتل عام مردم و تصرف قلعهٔ بزاعه، مجدداً بطنان به بنی مرداس واگذار شد (ابن عدیم، همان، ۶۱/۲-۶۲؛ ابن شحنه، ۱۷۵؛ ابن قلانسی، ۱۸۳؛ ابن شداد، ۱(۲)/۱۲۷).

در جنگهای صلیبی به سبب نزدیکی بطنان به حلب و نیز وجود قلعهٔ

مستحکم بزاعه، این منطقه پیوسته دستخوش تاخت و تاز مسیحیان فرنگ بود (نک: ابن اثیر، همان، ۵۰۹/۱۰ ـ ۵۱۰؛ ابن عدیم، همان، ۱۷۵/۲ـ۱۷۶). ژوسلین که از جانب بدوئن، رها (ادسا) و تل باشر را در اقطاع داشت، دوبار از جمله در ۵۱۴ق/۱۱۲۰م به بطنان هجوم برد و به قتل عام و غارت و اسارت ساکنان آن اقدام نمود؛ در ۵۱۸ق نیز باب و بزاعه را در وادی بطنان به آتش کشید (نک: همان، ۱۹۴/۲ ـ ۲۱۹؛ ابن قلانسی، ۳۲۳).

به گفتهٔ ابن اثیر در ۵۲۲ق/۱۱۲۸م بطنان به دست عمادالدین زنگی، هنگامی که از موصل راهی شام بود، تصرف شد (نک: *الکامل*، ۶۴۹/۱۰ ـ ۶۵۰، *التاریخ ...*، ۳۸). در ۵۳۱ و ۵۳۲ق بطنان دوبار به دست یوحنای دوم، امپراتور روم افتاد. او که بار دوم با صلح قلعه را فتح کرده بود، با زیرپا گذاشتن تعهدات خویش هزاران تن را در بزاعه به اسارت گرفت و تمامی کسانی را که به غارهای پیرامون باب پناه برده بودند، با آتش و دود به قتل رساند. در محرم ۵۳۳/سپتامبر ۱۱۳۸ عمادالدین زنگی بطنان را آزاد ساخت و برای اینکه قلعهٔ بزاعه بار دیگر به پایگاهی برای رومیان در منطقه بدل نگردد، آن را ویران ساخت (ابن عدیم، همان، ۲۶۴/۲ـ ۲۶۵، ۲۶۹، *بغیة*، ۲۷۰/۱؛ ابن شداد، ۱(۲)/۱۲۸).

با رواج مذهب اسماعیلیه در شام، غارهای پیرامون باب به صورت پایگاه اسماعیلیه در منطقه درآمد که سرانجام با قتل عام پیروان این مذهب در ۵۷۰ق/۱۱۷۴م، به غائلهٔ آنان خاتمه داده شد (ابن عدیم، همانجا؛ ابن شداد، ۱(۲)/۱۲۴). بطنان سرانجام در ۵۷۱ق به دست صلاح‌الدین ایوبی افتاد (ابن اثیر، *الکامل*، ۴۲۹/۱۱) و پس از آن از جانب جانشینان وی به اقطاع داده می‌شد (نک: ابن شداد، ۱(۲)/۱۲۸ـ۱۳۱). به گفتهٔ ابن جبیر در ۵۸۰ق/۱۱۸۴م بزاعه شهرکی با قلعهٔ نظامی، بازار و تجارت خانه بوده است (ص ۲۴۹).

باب به روزگار طغرل ظاهری (حک ۶۲۰ـ۶۳۱ق/۱۲۲۳ـ۱۲۳۴م) به اوج شکوفایی رسید و وسعت یافت و او در آنجا کاروان‌سرا و مدرسه‌ای برای حنفیان احداث کرد (ابن عدیم، *بغیة*، همانجا). باب در ۶۳۸ق/۱۲۴۰م بار دیگر مجدداً موردتاخت و تاز و غارت سپاه خوارزمیان قرار گرفت (همو، *زبدة*، ۲۵۲/۳؛ ابن واصل، ۲۸۵/۵). در دوران ممالیک همواره دو تن «جندی» از جانب نایب حلب عهده‌دار امور باب و بزاعه بودند (قلقشندی، ۲۳۰/۴). در اواخر سدهٔ ۷ق/۱۳م به گفتهٔ ابن شداد این دو شهرک (باب و بزاعه) دارای والی و قاضی بوده است (۱(۲)/۱۲۰).

با پایان یافتن جنگهای صلیبی بطنان موقعیت سوق‌الجیشی خود را از دست داد و از اهمیت آن کاسته شد و در تقسیمات اداری به همراه باب و بزاعه در زمرهٔ توابع حلب قرار گرفت. اگرچه به هنگام برپایی شهرکهای باب و بزاعه، باب از توابع بزاعه و در اصل «باب البزاعه» بود (نک: ابن شحنه، همانجا؛ قس: *موسوعة...*، ۱۵/۲)، اما با ویرانی برج و باروی قلعهٔ مشهور آن، بزاعه اهمیت خود را از دست داد و به صورت روستایی کوچک در حومهٔ شهر باب درآمد (نک: *المعجم*...، ۲۹۷/۲). قبر عقیل بن ابی طالب در بزاعه واقع است (ابوالفدا، ۲۶۷).

وادی بطنان در حال حاضر در منطقهٔ اداری باب، و تابع استان حلب است و در اوایل دههٔ ۱۹۹۰م حدود ۱۳۳ هزار نفر جمعیت داشته، و دارای یک شهر به نام باب و ۶ ناحیهٔ اداری بوده است. این منطقه از سمت شمال به مرزهای ترکیه، از سمت شرق به دو منطقهٔ جرابلس و منبج، از جنوب به منطقهٔ سفیره، و از غرب به کوه سمعان و اعزاز منتهی می‌گردد (نک: *المعجم*، ۱۹۹/۲). محصولات عمدهٔ منطقه گندم و جو (به صورت دیم) و باقلا، انار، پستهٔ شامی، زیتون و سبزیجات است. رواج دامپروری و نیز کشت پنبه، صنعت نساجی را در آنجا توسعه بخشیده است (همان، ۱۹۹/۲، ۲۹۷).

در زمینهای مجاور شهر باب تپه‌ای باستانی است که دیرزمانی دیر حبیب بر بلندای آن قرار داشت که به روزگار ابن شحنه (د ۸۹۰ق/۱۴۸۵م) که بخشی از منطقه را در میراث داشته است (نک: ص ۱۷۴)، اثری از آن به چشم نمی‌خورد. از خاک این تپه برای ساختن ظروف آبخوری استفاده می‌شده است (همانجا). امروزه بقایای این آثار سفالین به وفور در سطح تپه به دست آمده است که ظاهراً سابقهٔ برخی از آنها به دوران حتیها و آرامیها می‌رسد. مسجد جامع عمری شهر باب از دیگر آثار کهن منطقه به حساب می‌آید (*المعجم*، ۱۹۹/۲).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره/بغداد، ۱۹۶۳م؛ همو، *الکامل*؛ ابن جبیر، محمد، رحلة، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن شحنه، ابوالفضل محمد، *الدر المنتخب*، به کوشش عبدالله محمد درویش، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی زکریا عباره، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *زبدة الحلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن قلانسی، حمزه، *تاریخ دمشق*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن منظور، محمد، مختصر *تاریخ دمشق ابن عساکر*، به کوشش مأمون صاغرجی، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش حسنین محمدربیع، قاهره، ۱۹۷۷م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ انطاکی، یحیی، *تاریخ*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، بغداد، مکتبة المثنی؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ خلیفة بن خیاط، *التاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ درویش، عبدالله محمد، تعلیقات بر *الدر المنتخب* (نک: هم، ابن شحنه)؛ طبری، *تاریخ*؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *المعجم الجغرافی*، به کوشش مصطفی طلاس، دمشق، ۱۹۹۲م؛ *موسوعة حلب المقارنة*، به کوشش اسدی خیرالدین، حلب، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ *الیواقیت و الضرب فی تاریخ حلب*، منسوب به ابوالفدا، به کوشش محمدکمال و فالح بکور، حلب، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ نیز: EI[1]; EI[2].

مریم صادقی

بَطْنُ الْحوت، نک: منازل قمر.

بَطیحه، زمینهای پست آبرفتی و تالاب وسیعی در قسمت سفلای دجله و فرات که از واسط (و کوفه) در شمال، تا بصره در جنوب گسترده است. این منطقه به نام شهرهای مجاور آن، بطیحهٔ (بطائح) کوفه،

واسط و بصره نیز خوانده شده است (اصطخری، ۷۹؛ مسعودی، *التنبیه...*، ۵۲؛ یاقوت، ۶۶۸/۱؛ ابوالفدا، ۴۳). بطحیه یا بطحاء (جمع: بطائح) در لغت به زمینهای پست آبرفتی کنار رودخانه گفته می‌شود. در این جلگهٔ آبرفتی گل و لای سیلابها در بستر کم عمق رودخانه‌ها ته‌نشین می‌شود و گذر سیلابها از کناره‌های نرم و هموار و پست رودخانه، تالابهایی ایجاد می‌کند که از دوران باستان و در نوشته‌های به خط میخی شناخته بوده است (EI², I/1093؛ نیز نک: *پاولی*، V/1147، جم). این منطقه تا چندی پیش در اطراف هور (خَور) الحُوَیزه، هور الحمار و هور الشامیه تا زمینهای شمالی‌تر امتداد داشت (نک: دنبالهٔ مقاله).

به نوشتهٔ مورخان و جغرافی نگاران اسلامی، منطقهٔ بطیحه در زمانهای قدیم قریه‌هایی پیوسته و زمینهایی آباد بود. در زمان ساسانیان در قسمتهای پایین کَسکَر، آب (دجله) طغیان کرد و در سدها شکافی بزرگ پدید آمد و بسیاری از زمینهای آباد زیر آب رفت. در سالهای ۶-۷ق/ ۶۲۷-۶۲۸م نیز آب دجله و فرات طغیان کرد و آب بندها شکافهایی عظیم برداشتند و آبادیها و مزارع چندین ناحیه را در بطائح آب فراگرفت و مردم آن دیار پراکنده شدند. در جریان فتح عراق از سوی مسلمانان، بطیحه به سرعت گسترش یافت (بلاذری، *فتوح...*، ۲۹۲-۲۹۳؛ قدامه، ۲۴۰؛ مسعودی، *مروج...*، ۲۲۴/۱-۲۲۵؛ یاقوت، ۶۶۸/۱-۶۶۹).

در زمان معاویه، عبدالله ابن دَرّاج، عامل او در امر خراج عراق با قطع نیها و ساختن آب بند، بخشی از زمینهای بطائح را احیا کرد که درآمد سالانه‌ای حدود ۵ میلیون درهم داشت (بلاذری، همان، ۲۹۳؛ قدامه، همانجا؛ قس: مسعودی، همان، ۲۲۵/۱-۲۲۶، که ۱۵ میلیون درهم آورده است).

در ۶۷ق/۶۸۶م که مُصعب بن زبیر حکومت بصره یافت (طبری، ۳/۶ [illegible])، با ساختن آب‌بندی که به نام او خوانده شد، جریان سیلاب را قطع، و زمینهای مردابی را اصلاح، و از آنِ خویش کرد. سپس عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶ق/۶۸۵-۷۰۵م) این زمینها را به اقطاع داد و نهرهایی در آنجا حفر شد. در روزگار حجاج (۷۵-۹۵ق/ ۶۹۴-۷۱۴م) بندها شکست و زمینهای بطائح بار دیگر زیر آب رفت. حجاج برای زیان رساندن به دهقانان ــ که آنان را هواخواه شورش ابن اشعث می‌دانست ــ عمداً از ترمیم سدها خودداری کرد (بلاذری، *فتوح*، ۲۹۳). در پی آن، حجاج شهر واسط را در شمال بطیحه بنا نهاد و دو نهر نیل و زابی را حفر کرد تا آب اضافی دجله و فرات را پیش از طغیان در بطیحه، منحرف کند (همان، ۲۹۰؛ اشترک، 304-303 ،30-29). این کارها به کوشش حَسّان نبطی صورت گرفت که تأسیساتی در بصره و بطائح به نام او وجود داشت. وی در خلافت ولید بن عبدالملک (۸۶-۹۶ق) نیز زمینهایی از بطیحه را برای حجاج آباد کرد (بلاذری، همان، ۲۹۳؛ قدامه، همانجا). در همین زمان، مَسلمة بن عبدالملک به شرط اقطاع گرفتن زمینهای پست مردابی، نزدیک ۳ میلیون درهم صرف تعمیر آب بندها کرد و با حفر دو نهر به نام سیبین، زمینهای بسیاری را آباد و احیا نمود (بلاذری، همان، ۲۹۴).

بعدها خالد بن عبدالله قسری، حاکم عراق (۱۰۵-۱۲۰ق/۷۲۳-۷۳۸م) در روزگار هشام سدی بر دجله بست و چند نهر حفر کرد (EI², I/1074) و به کوشش حسان نبطی بخشهایی از بطیحه آباد شد (بلاذری، همان، ۲۹۳؛ قدامه، همانجا). پس از سقوط امویان و مصادرهٔ اموال ایشان، تمام سیبین به اقطاع داوود بن علی عباسی درآمد و سپس جزو املاک خلافت گردید (بلاذری، همان، ۲۹۴).

در زمان دولت عباسیان، طغیان آب شکستگیهای جدیدی در سدها ایجاد کرد که موجب گسترش بطائح شد و بخشی از کناره‌های فرات نیز به نیزار تبدیل شد که سپس پاره‌ای از آن احیا گردید (همانجا). در زمان بلاذری (د ۲۷۹ق/۸۹۲م) این اراضی را «قطایع عبدالملک» می‌خواندند (نک: *انساب...*، ۲۸۱/۵).

از حدود اوایل دورهٔ اسلامی تا نیمهٔ سدهٔ ۴ق/۱۰م دجله در بستر غربی، یعنی رود دُجَیلهٔ کنونی جریان داشت و از واسط و چندین شهر می‌گذشت و در قَطْر در جنوب واسط به‌بطیحه می‌پیوست (ابن‌خردادبه، ۵۹؛ سهراب، ۱۱۸-۱۱۹؛ لسترنج، 26). در واقع، دجله در قطر به ۳ شاخه تقسیم می‌شد: یک شاخه پس از گذر از شهر طَهیثا به بطائح و نیزارها می‌ریخت. در دو شاخهٔ دیگر نیز که به سوی بطائح جریان می‌یافتند، زورقهایی در رفت و آمد بودند و کالاهای کشتیها را که بار گرفته بودند، در بطیحه جابه‌جا می‌کردند. مسیر زورقها از میان آبراههایی پوشیده از نیزار می‌گذشت که در آنها دکه‌هایی از نی ساخته بودند و کلبه‌هایی در آنجا بود که در هر یک ۵ سپاهی استقرار داشتند. پس از این آبراهها آبی صاف و بدون نی و گیاه وجود داشت که هول (هور) می‌خواندند (ابن رسته، ۱۸۵؛ برای پاسگاههایی که در بطیحه بود، نک: طبری، ۶۰۶/۹). مرز جنوبی بطیحه، بصره بود (ابن خردادبه، همانجا؛ مسعودی، *التنبیه*، ۵۲-۵۳).

بطیحه از ۴ دریاچهٔ پر آب و بدون نی (هور) تشکیل می‌شد که هر یک با آبراهی پوشیده از نیزار به دیگری می‌پیوست. این ۴ هور بَحَصْی، بَکَمصی، بَصَریاثا و محمدیه بودند. بزرگ‌ترین این هورها محمدیه (هور الحمار) بود که آبراه آن به نهر ابی اسد و آن نیز در نهایت به دجلة العوراء (بهمنشیر) می‌پیوست (سهراب، ۱۳۵؛ ابوالفدا، ۴۳؛ نیز نک: ابن خردادبه، ابن رسته، همانجاها؛ مسعودی، همان، ۵۲). یاقوت از هور جُرجین و بطیحه‌های شَلام و غَرّاف نیز یاد کرده است (۵۶/۲، ۳۱۱/۳، ۷۸۰-۷۸۱).

گسترهٔ زمینهای کشاورزی بطیحه با توجه به امکان مهار سیلابها و مقدار آبی که پیش از رسیدن به بطیحه برای آبیاری استفاده می‌شد، متغیر بوده است (EI², I/1075). مسعودی محدودهٔ اراضی بطیحه را نزدیک به ۲٬۵۰۰ فرسنگ مربع (۵۰×۵۰ فرسنگ) دانسته است (*مروج*، ۲۲۶/۱)؛ با این همه، در میان بطیحه، شهرها، روستاها، نهرها و مزارعی از جمله شالیزار برنج وجود داشته است (همانجا؛ سمعانی، ۲۵۷/۲؛ یاقوت، ۶۶۹/۱). مقدسی شهر عمدهٔ بطائح را صَلیق، و

شهرهای دیگر آن را جامده، هزار، حَذادیه و زُتَیدیه دانسته است (ص ۵۳؛ قس: ابوالفدا، همانجا، که جامده را مرکز بطائح خوانده است؛ ابن اثیر، ۱۸۲/۹، ۳۵۹، ۵۲۲). از دیگر نقاط بطیحه می‌توان از جَزاره، جُرجین، حُبَیبه، حِلّهٔ بنی دُبَیس، ذُنابه، منصوره (یاقوت، ۴۵/۲، ۵۶، ۲۰۰، ۳۲۳، ۷۲۳، ۶۶۴/۴)، سوراء و تل مقبر یا مُقیّر (ابن اثیر، ۳۵۶/۱۲؛ ابن فوطی، ۲۱۰) یاد کرد. نهرهایی نیز در بطیحه جریان داشت که از آن جمله است: آبا، زُطّ، غَرّاف و یَتا (یاقوت، ۷۱/۱، ۹۳۰/۲، ۷۸۰/۳-۷۸۱، ۱۰۲۶/۴).

بطیحـه در سده‌های نخستیـن اسلامی پناهگاهـی برای دزدان، شورشیان و ناراضیان بوده است. از آن جمله زُطها که مردمانی هندی تبار بودند و حجاج بن یوسف گروهی از آنان را در نواحی جنوبی کسکر اسکان داده بود، و به تدریج بر بطائح چیره شدند و به راهزنی و ناامنی پرداختند. چون معتصم عباسی (حک ۲۱۸-۲۲۷ق/۸۳۳-۸۴۲م) به خلافت رسید، در ۲۱۹ق آنان را سرکوب کرد (بلاذری، فتوح، ۱۶۲، ۱۷۱، ۳۷۵-۳۷۶؛ یعقوبی، ۴۷۲/۲؛ مسعودی، *التنبیه*، ۳۵۵). چندی بعد شورشی عظیم در بطائح روی داد که چندین سال مایهٔ دل‌مشغولی دستگاه خلافت گردید. در شوال ۲۵۵/سپتامبر ۸۶۹ علی بن محمد علوی، معروف به صاحب الزنج در ناحیهٔ بصره قیام کرد و با گرد آوردن زنگیان بر بطیحه و نواحی مجاور، مانند اُبُلّه و اهواز مستولی شد. سرانجـام، الموفق، بـرادر المعتمد عباسـی در ۲۷۰ق/۸۸۳م آنـان را سرکوب کرد (نک: طبری، ۵۲۰/۹-۵۲۳، ۵۳۴-۵۳۵، ۶۰۲-۶۰۶، ۶۵۴-۶۶۱؛ ابن اثیر، ۲۹۲/۷-۲۹۳، ۳۱۲، ۳۵۰-۳۵۹، ۳۶۴-۳۶۵، ۳۹۹-۴۰۵).

در ۳۳۸ق/۹۴۹م عمران بن شاهین، از مردم جامده در بطیحه سر به شورش برداشت؛ سپس با قبول پرداخت خراج از جانب آل بویه به حاکمیت بطیحه رسید؛ از آن پس تا ۴۰۸ق/۱۰۱۷م بنو شاهین گاه به صورت مستقل و گاه وابسته به آل بویه بر آنجا حکم راندند (همو، ۴۸۱/۸-۴۸۲، ۵۰/۹، ۱۸۳، ۳۰۲-۳۰۳). بطیحه در سالهای بعد نیز در حاکمیت آل بویه و گماشتگان ایشان بود و این گماشتگان گاه از فرمان امرای آل بویه سر برمی‌تافتند (همو، ۳۰۳/۹، ۳۲۴، ۳۷۴، ۴۰۶، ۵۰۲، ۵۳۵، ۵۴۰).

با ظهور دولت سلجوقیان، بطائح نیز به استیلای آنان درآمد (نک: یاقوت، ۶۶۹/۱). در ۴۵۰ق ابوعلی از خاندان ابن ابی الجبر در بطائح برضد سلجوقیان شورید (ابن اثیر، ۸/۱۰، ۱۶۲، ۳۷۷). حکومت این خاندان در بطائح تا اوایل نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق دوام آورد. در ۵۵۸ق/۱۱۶۳م خلیفه المستنجد، بنی اسد از اهالی حِلّهٔ مزیدیه را که در بطائح پراکنده، و به تشیع متمایل بودند، به اتهام فساد و همراهی با سلطان محمد سلجوقی در محاصرهٔ بغداد، از عراق بیرون راند. پس از آن، خلیفه قلمرو بنی اسد را در بطائح به ابن معروف واگذار کرد (همو، ۲۹۶/۱۱-۲۹۷).

در پی استیلای مغول بر عراق (۶۵۶ق/۱۲۵۸م) منطقهٔ بطائح که جزائر یا جوازر خوانده می‌شد، به مکانی امن برای مردم حله، کوفه و واسط که از بیم لشکریان مغول به آنجا پناه می‌بردند، درآمد (ابن فوطی، ۳۶۰). در این دوره، برخی از عربهای ساکن بطائح به راهزنی و فساد دست می‌گشودند که غازان‌خان در ۶۹۸ق/۱۲۹۹م در لشکرکشی خود به عراق، آنان را سرکوب کرد (همو، ۵۳۸).

در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م و ۸۰۳ق/۱۴۰۱م امیرتیمور ضمن لشکرکشیهای خود به بغداد و فتح شهر، بطیحه را نیز تصرف کرد (نک: عزاوی، ۲۰۸/۲، ۲۳۸-۲۳۹).

بطیحه تا ۹۵۳ق/۱۵۴۶م که به تصرف ایاس پاشا، والی عثمانی بغداد درآمد، در حاکمیت خاندانهای جلایریان و مشعشعیان بود (همو، ۳۱۳/۲-۳۱۴؛ شوشتری، ۳۹۷/۲-۳۹۸؛ غیاثی، ۱۴۱-۱۴۲، ۲۷۳-۲۷۴)؛ اما اوضاع آنجا ناآرام باقی ماند و عثمانیان نتوانستند آن منطقه را به سلطهٔ کامل خود درآورند (عزاوی، ۵۶/۴؛ EI², I/1096). بعدها آل افراسیاب حکومت بطیحه را به دست گرفتند و این منطقه رسماً تابع دولت عثمانی باقی ماند (عزاوی، ۱۴۰/۴، ۲۸۴).

در دورهٔ اسلامی، برخی از اقوام کهن همچنان در بطیحه زندگی می‌کردند. از آن جمله نبطیان، یا مردم آرامی تبار و مسیحی بابل (نک: مقدسی، ۱۲۸؛ ابوعلی مسکویه، ۴۰۹/۲) و دسته‌هایی از کلدانیان یا بابلیان (مسعودی، *التنبیه*، ۱۶۱) را می‌توان نام برد. بقایایی از ماندائیان یا صُبیان نیز همچنان در نقاطی مانند سوق الشیوخ، قلعهٔ صالح و به ویژه هور الحُویزه سکنیٰ دارند (EI²، همانجا).

در دورهٔ اخیر، ساکنان این منطقه بیشتر از عربهای نیمه بدوی و کشاورز بوده‌اند که پیوندهای قبیله‌ای داشته‌اند. آنان بیشتر شیعه و اندکی سنی بوده‌اند. از قبایل مهم عرب ساکن منطقه می‌توان از بنولام، البو (ابو) محمد، ربیعه، زُبَید، خَزاعِل، منتفق، الجزائر (جوازر) و معدان یاد کرد (همان، I/1096-1097).

چهـرهٔ زیست محیطـی این منطقـه در چند سـال اخیر با اجـرای برنامه‌هایی با اهداف نظامی و عمرانی به کلی دگرگون شده، به گونه‌ای که اکنون تنها هور امّ النِعاج در جنوب شرقی عماره باقی مانده است. با احداث دو خاکریز مستحکم از مُشرَّح در شمال تا قُرنه در جنوب که آبهای فرعی دجله را در کانالی به نام نهر العِزّ هدایت می‌کند، نیز با جلوگیـری از سرریز و جـریان آب فرات، دیگـر هورها از جمله بزرگ‌ترین دریاچهٔ منطقه، یعنی هور الحمار یا هور الناصریه، خشک گردیده است. در پی آن با قطع نیزارها، کلیهٔ اراضی مردابی پیشین را نیز به زیر کشت برنج و نیشکر برده‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، به کوشش بشار عواد معروف و عماد عبدالسلام رئوف، بیروت، ۱۹۹۷م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به

کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ سهراب، *عجائب الاقالیم السبعة*، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ طبری، *تاریخ*؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ج ۲، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م، ج ۴، ۱۳۶۹ق/۱۹۴۹م؛ غیاثی، عبدالله، *التاریخ*، به کوشش طارق نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه *المسالک و الممالک* (نک: هم، ابن خردادبه)؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، لیدن، ۱۸۷۷م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

EI[2]; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; *Pauly*; Streck, M., *Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen*, Frankfurt, 1986.

محمدرضا ناجی

بُطَین، نک: منازل قمر.

بَعث، نک: قیامت، نیز معاد.

بَعث، حزب عربی سوسیالیست (حزب البعث العربی الاشتراکی) که در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م به دست بعضی از روشنفکران عرب به رهبری میشل عفلق (د ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م) و صلاح‌الدین بیطار (د ۱۳۵۹ش/۱۹۸۰م) در سوریه تشکیل شد و سپس در دیگر کشورهای عربی نیز نفوذ یافت.

پیشینهٔ تاریخی: حزب بعث مانند دیگر جنبشهای ملیت‌گرای عربی از حزب «عصبة العمل القومی» که در ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م به دست فارغ‌التحصیلان و دانشجویان دانشگاه آمریکایی بیروت برای کسب استقلال و احیای وحدت عربی تشکیل شد، ریشه گرفت. هم‌زمان با تشکیل حزب «عصبة العمل» دو روشنفکر سوری، زکی ارسوزی و جلال سید، به انتشار مطالبی دربارهٔ نظریه‌ای که آن را «بعث عربی» می‌خواندند، پرداختند (صلیبی، 174-173)؛ و ارسوزی در ۱۹۳۷م کتابخانه‌ای به نام بعث عربی ایجاد کرد (دندشلی، ۱۵). عفلق و بیطار که به ترتیب در رشتهٔ تاریخ و علوم در فرانسه تحصیل کرده بودند (همو، ۱۹)، پس از بازگشت به سوریه به تدریس پرداختند و در ۱۹۳۸م پس از آشنایی با نظریات ارسوزی، محفلی ادبی به نام «شباب الاحیاء العربی» به وجود آوردند (همو، ۳۳-۳۴).

طی جنگ جهانی دوم و قیام رشید عالی گیلانی در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م برضد تسلط بریتانیا و ادغام طرفداران ارسوزی و عفلق در جنبش «نصرة العراق»، عفلق و بیطار به بهانهٔ اعتراض به خشونت فرانسویها نسبت به دانشجویان، از تدریس کناره گرفتند. عفلق در مقاله‌ای با عنوان «ایمان» از اهداف بعث سخن راند و در گروه سیاسی جدیدی به نام «شباب البعث العربی» شرکت کرد (همو، ۳۴-۳۵؛ عیسمی، ۷۱). او سپس در ۱۹۴۳م برای آشنا ساختن محافل ملی و سیاسی با نظریات خود، نامزد انتخابات مجلس سوریه شد و در برنامهٔ انتخاباتی خود شعار «ملت واحد عربی با رسالتی جاودان» را عنوان کرد. گفته‌اند که این مبارزات آغاز تشکیل حزب بود (دندشلی، ۳۵-۳۶) و با آنکه عفلق در انتخابات شکست خورد، اما از دولت تقاضا کرد اجازهٔ انتشار روزنامهٔ *البعث العربی* را صادر کند و مقامات با این شرط که به نام حزب انتشار نیابد، موافقت کردند. با این‌همه، در ۱۹۴۵م نخستین‌بار عنوان حزب بعث عربی در اعلامیه‌ای درج گردید و عفلق درصدد تحصیل اجازهٔ فعالیت برای آن برآمد (عیسمی، ۷۲-۷۳؛ دندشلی، ۳۵).

تأسیس حزب بعث عربی در واقع واکنشی نسبت به سلطهٔ عثمانی و اروپا بر سوریه بود که به وسیلهٔ طرفداران عفلق و بیطار و گروهی از یاران ارسوزی ابراز می‌شد. در اوایل سال ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م گروهی متشکل از میشل عفلق، صلاح بیطار، وهیب غانم، عبدالمنعم شریف، صدقی اسماعیل، جمال اتاسی و عبدالبر عیون‌السود مأمور تهیهٔ مرامنامه و اساسنامهٔ حزب شدند. این کار انجام گرفت و در ۴ آوریل همین سال حزب بعث اعلام موجودیت کرد. نخستین کنگرهٔ حزب پس از ۳ روز به کار خود پایان داد. عفلق به عنوان رئیس، بیطار و جلال سید و وهیب غانم به عنوان هیأت اجرایی تعیین شدند و بیطار دبیرکل حزب گردید (عیسمی، ۷۸-۸۰). در ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م حزب سوسیالیست عربی به رهبری اکرم حورانی در حزب بعث ادغام شد و از آن پس حزب بعث عربی سوسیالیست نام گرفت (پرتز، 409؛ هاپوود، 83-82). ادغام این دو حزب سبب اتحاد روشنفکران طرفدار بعث با کارگران و دهقانان طرفدار حورانی گردید. همچنین نفوذ حورانی در میان افسران جوانی که در فلسطین همراه او جنگیده بودند، بر اهمیت بعث افزود (پرتز، 410) و در نخستین انتخابات آزاد سوریه در ۱۹۵۴م، ۱۵ نماینده از حزب بعث به مجلس سوریه راه یافتند (همو، 409).

از اوایل تأسیس حزب بعث، فعالان سیاسیِ برخی از کشورهای عربی نیز به آن گرایش یافتند و این حزب به تدریج در این کشورها نیز رسوخ کرد. در لبنان ابتدا برخی از دانشجویان لبنانی دانشگاه بیروت در تماس با دانشجویان سوری، و نیز برخی دانشجویان لبنانی دانشگاه دمشق با اهداف بعث آشنا شدند و به این حزب گرویدند. فعالیت حزب بعث لبنان در ۱۹۵۲م در سطح عمومی آغاز گردید و نخستین رهبری منطقه‌ای انتخاب شد (عیسمی، ۸۳-۸۴).

در اردنِ تحت سلطهٔ انگلستان، پس از جنگ ۱۹۴۸ اعراب و اسرائیل، دانشجویان اردنی دانشگاه دمشق که به حزب گرویده بودند، مجلهٔ هفتگی *الیقظة* را به اهداف حزب بعث متمایل ساختند و نظرات خود را بین کارگران و کشاورزان منتشر کردند (همو، ۸۵). همچنین دانشجویان عراقی دانشگاههای دمشق و بیروت با اهداف بعث آشنا شدند و پس از بازگشت به عراق به نشر اندیشه‌های حاکم بر حزب پرداختند. به علاوه، سوریاییهایی که در عراق تحصیل می‌کردند، نیز در توسعهٔ افکار بعث مؤثر بودند (همو، ۸۶). سامی شوکت در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م حزب بعث عراق را پایه‌ریزی کرد (بیگدلی، ۶۷)، ولی نخستین کنگرهٔ آن به طور رسمی در ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م تشکیل شد. این کنگره اساسنامهٔ حزب را تصویب کرد و رهبری حزب بعث سوریه را پذیرفت

(همانجا). شعبه‌های حزب بعث به تدریج در کویت، قطر، بحرین، عدن، سودان، مراکش و تونس، و گروههای دانشجویی عرب در اروپا و آمریکا تشکیل شد. طرفداران بعث در قاهره هم در فاصلهٔ سالهای ۱۹۵۷ـ ۱۹۶۰م در سازمانهای دانشجویی نفوذ داشتند و در بین‌دیگر قشرها هم فعالیت می‌کردند (دندشلی، ۱۸۹).

نظریهٔ حزبی: نظریهٔ ملیت‌گرای بعث برپایهٔ قومیت عربی، نه به عنوان یک نژاد، بلکه به عنوان یک واقعیت تاریخی، استوار گردیده است. این نظریه مبتنی بر ۳ جزء است: ۱. تاریخ عرب از کهن‌ترین ایام تا عصر استعمار و امپریالیسم و استقرار دولت یهود در مرکز مشرق عربی؛ ۲. زبان عربی که به گفتهٔ ارسوزی «زبان طبیعی انسان» است؛ ۳. اسلام، نه به عنوان دین، زیرا بعث به آزادی دینی باور دارد، بلکه به عنوان یک فرهنگ و یگانه تجربهٔ معنوی مشترک اعراب از طریق زبان و وحی. از نظر عفلق که خود یک مسیحی ارتدکس بود، کلید هویت عربی در فرایند مقدس وحی قرآن به حضرت محمد(ص) پیامبر عربی نهفته است.

بعث از آغاز، شیوهٔ سوسیالیسم معتدلی در مقابل کمونیسم اتخاذ کرد. شیوه‌ای که از ارائهٔ تعاریف مشخص اجتماعی ـ اقتصادی پرهیز می‌کرد. اصلاحات ارضی، ملی کردن صنایع، برنامه‌ریزی اقتصادی، ایجاد اقتصاد مختلط دولتی ـ خصوصی و اجرای خدمات اجتماعی («دائرة المعارف...[1]»، I/203-204؛ پرتز، 410؛ شیمونی، 114) از اهداف اساسی آنهاست؛ اما بعثیهای بنیادگرا موسوم به بعث جدید که در ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م جناح میانه‌رو را در سوریه برکنار کردند، تغییرات اساسی اجتماعی را بر سوسیالیسم اصلاح‌طلب ترجیح می‌دهند («دائرة المعارف»، I/204؛ پرتز، همانجا، نیز 421). بنیادگراها پس از نفی سرمایه‌داری، برآنند که انقلاب سوسیالیستی فقط با کوشش مشترک کارگران و دهقانان و روشنفکران انقلابی و خرده سرمایه‌داران از طریق ایجاد مزارع دسته جمعی و کنترل وسایل تولید به وسیلهٔ کارگران تحقق می‌یابد (هیرو، 134). بعث جدید به برنامهٔ وسیع ملی کردن صنایع و زمین معتقد است و در سیاست جهانی مصالح منطقه‌ای را بر پان عربیسم ترجیح می‌دهد (یورک، 103).

بعث تقسیمات جغرافیای سیاسی مشرق عربی را تقسیمی سطحی می‌داند که با بیداری ملی و وحدت از میان خواهد رفت. از نظر عفلق پیشرفت و وحدت تفکیک ناپذیرند (پرتز، 410). بعد از ۱۳۳۴ش/ ۱۹۵۵م که جمال عبدالناصر منادی نظریهٔ آزادی عرب شد، بعثیها اتحاد با مصر را قدم اول وحدت سراسری اعراب خواندند (همانجا، نیز 415).

سازمان حزب: بعث از آغاز سازمانی زیرزمینی، و معتقد به تمرکزگرایی دموکراتیک بود که هشتمین کنگرهٔ ملی در ۱۳۴۴ش/ ۱۹۶۵م آن را رسمیت بخشید. سازمان حزب متشکل از دو مجموعه است: ۱. سازمان ملی، شامل اعضای حزب سرزمین بزرگ عربی، ۲. سازمان منطقه‌ای، شامل اعضای حزب در یک کشور.

کنگرهٔ حزب رهبری را انتخاب می‌کند و رهبری خط مشی حزب را تعیین می‌نماید («دائرة المعارف»، همانجا؛ «احزاب...[2]»، 288-289). حزب تا قبل از کنگرهٔ تأسیسی (۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م) نظام داخلی معینی نداشت. کمیتهٔ رهبری حزب در ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م، یعنی ۷ سال پس از تأسیس آن، شامل ۳ عضو از سوریه، دو عضو از اردن، یک عضو از عراق و یک عضو از لبنان بود (عیسمی، ۷۴ـ۷۵). کنگرهٔ ملی سوم در ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م تشکیل شد (رزاز، ۸۲) و انحلال حزب بعث سوریه را به سبب ادغام این کشور در جمهوری متحدهٔ عربی تصویب کرد. کنگرهٔ فوق‌العادهٔ چهارم در تابستان ۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م برای ایجاد فشار در جهت اصلاح امور جمهوری متحدهٔ عربی فقط به بحثهای کلی دربارهٔ دموکراسی و آزادی پرداخت. پس از آن رهبری ملی حزب طی جلسه‌ای مسألهٔ تجدید سازمان حزب را در سوریه بررسی کرد (فکیکی، ۱۰۱). کنگرهٔ ملی پنجم در ۱۹۶۲م مسألهٔ جدایی سوریه از اتحاد با مصر و بازسازی سازمان حزب در سوریه را مورد گفت و گو قرار داد (همو، ۱۹۳).

انشعاب ـ حکومت: در ۱۹۶۳م در سوریه ۳ جناح اصلی در حزب وجود داشت: ۱. جناح ضدمارکسیسم به رهبری عفلق؛ ۲. جناح مارکسیست به رهبری حمود شوفی؛ ۳. جناح رادیکال با تمایلات نظامی به رهبری ژنرال صلاح جدید. در عراق نیز یک جناح راست ضدمارکسیسم و یک جناح ملیت گرای چپ فعالیت می‌کرد. رهبری حزب در آغاز در اختیار جناح نخست بود (هیرو، 133). بعث عراق در ۱۹ بهمن ۱۳۴۱ش/۸ فوریهٔ ۱۹۶۳م با کودتا حکومت را به دست گرفت (لنچوفسکی، 299). بعث سوریه نیز یک ماه بعد در مارس ۱۹۶۳ حکومت را واژگون کرد و دولت را نه از طریق آراء مردم، آن‌گونه که عفلق و بیطار پیش‌بینی کرده بودند، بلکه از راه کودتا در اختیار گرفت (هاپوود، 89). وقتی عفلق در کنگرهٔ ملی پنجم طرفداران و عاملان جدایی از اتحاد سوریه و مصر را موردحمله قرار داد، آشکار بود که اختلافات دیگری هم در درون رهبری بعث وجود دارد (فکیکی، ۱۹۴).

در نخستین کنگرهٔ منطقه‌ای بعث سوریه پس از تسلط بر حکومت در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م آشکار شد که افسران ارتش تقریباً بر مخالفت با جناح عفلق متفقند. در این کنگره، جناح عفلق شکست خورد و جناح صلاح جدید پیروز شد (سیل، 88). کشتار کمونیستها در عراق به وسیلهٔ حزب بعث، مخالفت دو جناح بعث سوریه را تشدید کرد (هیرو، 133-134).

در کنگرهٔ ملی ششم در ۱۹۶۳م، عفلق توانست مقام دبیرکلی را حفظ کند، اما بیطار عزل شد و نظامیان به کمیتهٔ رهبری حزب وارد شدند (سیل، همانجا). رهبران نظامی بعث سوریه غالباً از علویان بودند و اعتقاد استواری به ملیت‌گرایی نداشتند، اما وجود گرایشهای نظری ـ سیاسی مختلف میان آنها، و انحلال جمهوری متحدهٔ عربی اختلاف آنها

1. *The Oxford ...*   2. *Political ...*

را تشدید کرد (یورک، 102). در نتیجه، جناح رادیکال، معروف به بعث جدید در بهمن ۱۳۴۴/فوریهٔ ۱۹۶۶ گروه محافظه‌کار را برکنار، و رهبران مؤسس حزب را به خروج از سوریه وادار کرد. بیشتر این رهبران به عراق رفتند (همو، 103).

در عراق، حزب بعث پس از تسلط بر حکومت، کمونیستها را به تلافی کشتار بعثیها در حکومت قاسم سرکوب کرد. این امر موجب اختلاف میان ارتش و حزب شد و عفلق برای ایجاد صلح به عراق رفت، ولی این کار مداخله در امور داخلی عراق تلقی شد و موجب نارضایی عمومی گردید و اختلافات را شدت بخشید. سرانجام، در آبان ۱۳۴۲/نوامبر ۱۹۶۳ طرفداران ناصر با یک حرکت نظامی، عفلق و یارانش را برکنار کردند (سیل، 90)؛ اما جناح بعثی طرفدار رهبران معزول شدهٔ حزب در ۱۳۴۷ش/۱۹۶۸م دوباره قدرت را در دست گرفت (شیمونی، 116).

به این ترتیب، بعثیها آشکارا به دو دسته تقسیم شدند که به رغم یگانگی نظری و پای‌بندی به وحدت عربی و آزادی فلسطین، نمی‌توانستند بر حس رقابت و بدبینی نسبت به هم غالب شوند (یورک، همانجا).

رهبران نظامی سوریه به نوبهٔ خود به دو گروه تقسیم می‌شدند: گروهی به رهبری حافظ اسد که با افراط گرایی گروه دیگر به رهبری صلاح جدید که سوریه را به انزوا کشانده بود، مخالفت می‌کرد (شیمونی، همانجا). شکست اعراب از صهیونیستها در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م موجب تشدید اختلاف میان این دو گروه نظامی شد (هاپوود، 91-92) و سرانجام، در ۱۹۷۰م جناح حافظ اسد کنترل کامل حکومت را به دست گرفت. اسد از ۱۹۷۱م علاوه بر ریاست جمهوری، دبیرکلی و رهبری ملی و منطقه‌ای شاخهٔ بعث سوریه را هم برعهده داشت (شیمونی، همانجا). در عراق، حسن البکر، رهبر کودتای ۱۹۶۸م که در آغاز میانه‌روی می‌کرد، اندکی پس از کودتا یاران میانه‌رو را کنار زد و دولتی از بنیادگرایان تشکیل داد. تا ۱۳۵۸ش/۱۹۷۹م که صدام حسین معاونت حسن البکر دبیرکل بعث عراق، و سپس رئیس جمهور شد (پرتز، 453، 455)، مقام دبیرکلی رهبری ملی بعث شاخهٔ عراق را میشل عفلق در دست داشت («دائرة المعارف»، I/204). اختلاف بعث عراق و سوریه غالباً ناشی از اوضاع جغرافیایی ـ سیاسی هلال خصیب و رهبری آن بود (شیمونی، همانجا). بعث سوریه معتقد بود که وحدت سیاسی جامعهٔ عرب باید از منطقهٔ سوریهٔ بزرگ آغاز گردد؛ و بعث عراق می‌کوشید تا ابتکار عمل را در ایجاد اتحاد عربی در دست گیرد و نقش اصلی را در این روند ایفا کند («دائرة المعارف»، همانجا).

با آنکه از ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م اختلاف دو حزب بعث عراق و سوریه شدت گرفته بود، در ۱۳۵۷- ۱۳۵۸ش/۱۹۷۸-۱۹۷۹م طرح صلح سادات با اسرائیل آنها را به هم نزدیک کرد، مرز بین دو کشور باز شد و مذاکراتی برای وحدت دو شاخهٔ حزب منعقد گردید، اما کار به نتیجه نرسید؛ به ویژه در ۱۳۵۹ش/۱۹۸۰م به سبب جانب‌داری سوریه از جمهوری اسلامی ایران روابط دو کشور قطع شد و در ۱۹۸۲م دولت سوریه خط لولهٔ نفت عراق از این کشور را مسدود کرد (بارم، 126, 130؛ شیمونی، 229).

این وضعیت ــ در حالی که خط لولهٔ نفت این کشور در خلیج فارس هم بسته بود ــ فشار زیادی بر دولت بعثی عراق وارد کرد، تا جایی که ناچار شد به یاران قدیم خود، یعنی عربستان و اردن روی آورد (بارم، همانجا). حملهٔ اسرائیل به مرکز اتمی عراق موجب جلب‌نظر مثبت اردن و مصر و عربستان نسبت به این کشور شد. از سوی دیگر سردی روابط عراق و شوروی به دلیل مبهم بودن سیاست شوروی در جنگ عراق و ایران، موجب بهبود روابط عراق و آمریکا گردید (پرتز، 456). بعث سوریه هم پس از پایان جنگ عراق و ایران به دوستی با عربستان و مصر متمایل شد و سرانجام، در ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م به طرح صلح آمریکا پیوست (دیاب، ۸۷-۸۹).

سیاست داخلی: احزاب بعث عراق و سوریه، در بخش اقتصادی، طرفدار ایجاد نوعی سوسیالیسم بودند و از این‌رو، به اصلاحاتی مانند تقسیم قسمتی از زمینهای مالکان بزرگ میان زارعان فاقد زمین، و تعیین سقفی برای مالکیت اراضی کشاورزی و ملی کردن صنایع دست زدند (هیرو، 134؛ لنچوفسکی، 308). حزب بعث سوریه با این‌همه، برای بازگرداندن سرمایه‌هایی که از کشور خارج شده بود، تدابیری اندیشید و به علاوه، از لحاظ توسعهٔ کشاورزی به موفقیتهای چشم‌گیری دست یافت (همو، 356-354؛ منسفیلد، 415). در بُعد سیاسی، حزب بعث عراق به حل مسألهٔ کردها علاقه نشان داد و در ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰م عراق را کشوری عربی ـ کردی خواند و خودمختاری کردستان را پذیرفت (لنچوفسکی، 309؛ شیمونی، 116). در سوریه نیز اسد به گسترش روابط با سایر کشورها پرداخت و به همکاری وسیعی به ویژه با جهان عرب مبادرت کرد (لنچوفسکی، 359-358).

سیاست خارجی: مسألهٔ مبارزه با استعمار و به ویژه مسألهٔ فلسطین خطوط کلی سیاست احزاب بعث را تعیین می‌کرد (رزاز، ۷۷)؛ به همین دلیل، دول قدرتمند اروپا و شوروی را استعمارگر و عامل تقسیم فلسطین می‌شمرد (نک: ابراش، ۱۰۸، ۱۱۳؛ رزاز، ۸۳). با این‌همه، بعث عراق که تا ۱۳۵۹ش/۱۹۸۰م، چپ‌گرایی می‌کرد، به انعقاد پیمانهای نظامی و اقتصادی با شوروی مبادرت کرد و حتیٰ به پیمان اقتصادی بلوک شرق پیوست (شیمونی، 229)؛ اما بعداً به غرب متمایل شد و در ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م با آمریکا نیز رابطه برقرار کرد. دولت بعث سوریه با شوروی ارتباط نزدیک داشت و از پشتیبانی این دولت در جنگ با اسرائیل برخوردار بود (لاکور، 90-88؛ لنچوفسکی، 350-351). روابط بعث سوریه با آمریکا نیز پس از حملهٔ عراق به کویت، نزدیک‌تر شد و دولت بعث سوریه در نیروهای بین‌المللی برضد عراق مشارکت جست (کیلانی، ۱۸).

از آنجا که یکی از اهداف حزب بعث توسعهٔ ارتباط میان کشورهای عربی و بلکه ایجاد وحدتی سراسری در تمام سرزمینهای عربی بود،

حزب بعث نزدیکی با عبدالناصر را پی گرفت و در بهمن ۱۳۳۶/فوریهٔ ۱۹۵۸ مصر و سوریهٔ بعثی متحد شدند و اندکی بعد عراق هم خواستار پیوستن به جمهوری متحدهٔ عربی شد (جرجس، 125 ,90؛ پرتز، 415)، ولی وقایع بعدی این اتفاق را به هم ریخت و تلاشهای سوریه، عراق و مصر برای تجدید اتحاد به جایی نرسید (جرجس، 169-163)؛ به ویژه که عراق از ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م می‌کوشید رهبری جهان عرب را در دست گیرد (منسفیلد، 431)؛ بعضی از ناظران معتقدند که حملهٔ عراق به ایران یکی از روشهای تحقق این هدف بود (پرتز، 455) که البته با شکست روبه‌رو شد. پس از جنگ ایران و عراق حزب بعث سوریه که با بعث عراق اختلافهای بنیادین داشت، به دلیل تمایل به همکاری با کشورهای عربی، کوشید به رفع اختلاف با عراق بپردازد، ولی حملهٔ عراق به کویت، موجب روی‌گردانی سوریه از این دولت گردید (دیاب، ۸۷ـ۸۸؛ پرادس، ۵۹).

بعث و فلسطین: حزب بعث در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م با پیشنهاد تقسیم فلسطین مخالفت کرد و در ۱۹۴۸م در کنار نیروی عربی به جنگ با صهیونیستها برخاست (حورانی، ۵۰ـ۵۱؛ عیسمی، ۲۹، ۴۵). با آنکه گفته‌اند حزب بعث نقش مستقل و متمایزی برای ملت فلسطین در مبارزه با صهیونیسم قائل نبود (*منظمة...*، ۴۷)، ولی در ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م ضرورت سازمان‌دهی ملت فلسطین را مطرح کرد و خواهان تشکیل کشور فلسطین، در کنگرهٔ ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م قدس شد (همان، ۴۸؛ علوش، ۹۱۱).

این حزب از این پس به همکاری با سازمان آزادی‌بخش فلسطین و دیگر سازمانهای مبارز پرداخت و در جنگ ۱۳۵۲ش/ ۱۹۷۳م شرکت جست (پرتز، 459؛ شیمونی، همانجا؛ جوریدینی، 58)؛ ولی بعث عراق در دههٔ ۷۰ و ۸۰ دو سیاست متضاد نسبت به سازمان آزادی‌بخش در پیش گرفت. تیرگی روابط احزاب بعث عراق و سوریه، عراق را به بهبود روابط با فلسطینیان برانگیخت، در حالی که پیش از آن با سازمان آزادی‌بخش روابطی نداشت (حوت، ۹۹۰).

در ایامی که لبنان دستخوش تهاجم اسرائیل شد، مداخلهٔ بعث سوریه و سازمان آزادی‌بخش فلسطین در این کشور، هر دو گروه را رودرروی یکدیگر قرار داد (معوز، 198-197) و همکاری نکردن سوریه با سازمان باعث شکست آن و ترک لبنان گردید (رابینوویچ، ۲۱۵؛ یورک، 133) و روابط این دو روی به وخامت نهاد، ولی پس از موافقت‌نامهٔ اسلو، سوریه برای بهبود روابط گامهایی برداشت (حوت، ۹۸۶؛ نوفل، ۱۶۶ـ۱۶۹).

انتشارات: حزب بعث از ۱۳۲۵ش/۱۹۴۶م نشریهٔ *البعث* را در سوریه، و از ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م نشریهٔ *العربی الجدید* را در عراق منتشر کرد. نشریهٔ اخیر از شمارهٔ سوم نام *الاشتراکی* گرفت (جبور، ۴۵۲؛ عیسمی، ۸۸).

مؤسسهٔ «دارالطلیعه» توسط اعضای حزب بعث در بیروت انتشار مدارک و نوشته‌های بعث را در جزوه‌هایی به نام *نضال البعث* از ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م آغاز کرد. نشریات دیگری به وسیلهٔ شعبه‌ها و جناحهای مختلف حزب منتشر شده است، از جملهٔ آنهاست: نشریهٔ *الرایه*، که رهبری بعث سوریه انتشار آن را از ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م آغاز کرد و پس از تغییر حکومت در ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰م، برضد حکومت جدید ادامه یافت؛ نشریهٔ *الاحرار*، که انتشار آن از ۱۹۶۳م در بیروت آغاز شد و از ۱۹۶۶م منعکس کنندهٔ نظر نخستین رهبران بعث برضد دولت سوریه شد (جبور، ۴۵۲ـ۴۵۳)؛ نشریهٔ *البعث*، که از ۱۹۴۸م در قدس منتشر شد (یاسین، ۴۵۰).

مآخذ: ابراش، ابراهیم، *البعد القومی للقضیة الفلسطینیة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ بیگدلی، علی، *تاریخ سیاسی و اقتصادی عراق*، تهران، ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م؛ پرادس، آلفرد، «العلاقات الامیرکیة ـ السوریة»، ترجمهٔ غسان رملاوی، *شؤون الاوسط*، ۱۹۹۲م، شم ۱۲؛ جبور، جرج، *الفکر السیاسی المعاصر فی سوریة*، لندن، ریاض الریس للکتب و النشر؛ حوت، شفیق و بیان نویهض حوت، «الانتفاضة و تطور القضیة الفلسطینیة»، موسوعهٔ خاص، ج ۶؛ حورانی، فیصل، *العمل العربی المشترک و اسرائیل*، قبرس، ۱۹۸۹م؛ دندشلی، مصطفی، *حزب البعث العربی الاشتراکی ۱۹۴۰ـ۱۹۶۳*، ترجمهٔ یوسف جباعی و مصطفی دندشلی؛ دیاب، محمد زهیر، «الموقف السوری من التسویة السلمیة للنزاع العربی ـ الاسرائیلی»، *الدراسات الفلسطینیة*، ۱۹۹۲م، شم ۹؛ رابینوویچ، ا.، *جنگ برای لبنان (۱۹۷۰ـ۱۹۸۵)*، ترجمهٔ جواد صفایی و غلامعلی رجبی‌یزدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ رزاز، مونس، «تطور نظرة البعث الی الاستعمار و الرجعیة عبر القضیة الفلسطینیة...»، *شؤون فلسطینیة*، ۱۹۸۰م، شم ۱۰۱؛ علوش، ناجی، «فکر حرکة المقاومة الفلسطینیة»، موسوعهٔ خاص، ج ۳؛ عیسمی، شبلی، *حزب البعث العربی الاشتراکی، مرحلة الاربعینات التأسیسیة*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ فکیکی، هانی، *اوکار الهزیمة*، لندن، ۱۹۹۳م؛ کیلانی، عمر، «العلاقات السوریة ـ الامیرکیة»، *شؤون الاوسط*، بیروت، ۱۹۹۳م، شم ۲۹؛ *منظمة التحریر الفلسطینیة، جذورها، تأسیسها، مساراتها*، نیکوزیا، ۱۹۸۷م؛ نوفل، ممدوح، *قصة اتفاق اوسلو*، عمان، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م؛ یاسین، عبدالقادر، «الصحافة العربیة فی فلسطین»، موسوعهٔ خاص، ج ۴؛ نیز:

Baram, A., «Ideology and Power Politics in Syrian-Iraqi Relations, 1968-1984», *Syria under Assad*, eds. M. Ma'oz and A. Yaniv, London/Sydney, 1986; Gerges, F. A., *The Superpowers and the Middle East*, San Francisco, 1994; Hiro, D., *Inside the Middle East*, London, 1982; Hopwood, D., *Syria 1945-1986, Politics and Society*, London etc., 1988; Jureidini, P.A., and R.D. McLaurin, *Beyond Camp David*, Syracuse, 1981; Laqueur, W., *The Struggle for the Middle East*, Washington, 1969; Lenczowski, G., *The Middle East in World Affairs*, London, 1982; Mansfield, P., *The Arabs*, London, 1983; Ma'oz, M. and A. Yaniv, «On a Short Leash: Syria and the PLO», *Syria under Assad*, London/Sydney, 1986; *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York, 1995; Peretz, D., *The Middle East Today*, New York/London, 1983; *Political Parties of the World*, ed. A.J. Day, London, 1988; Salibi, K., *The Modern History of Jordan*, London/New York, 1993; Seale, P., *Asad of Syria*, London, 1988; Shimoni, Y., *Political Dictionary of the Arab World*, New York/London, 1987; York, V., *Domestic Politics and Regional Security: Jordan, Syria and Israel*, Sydney etc., 1982.

پرویز امین

بِعْثَت، اصطلاحی در فرهنگ اسلامی به معنای برانگیختن و برگزیدن پیامبران از سوی خداوند برای هدایت مردم که آغاز رسالت هر پیامبر است. بعث در فرهنگ قرآنی به معنای عامل برانگیختن و رسانیدن به مرحله‌ای خاص از تکامل است که در آن نوعی تحول وجود دارد. برای همین، در معنای حشر مردگان نیز به کار رفته است، زیرا آغاز نوعی تحول بزرگ و وارد شدن به فضایی جدید است (یس/ ۵۲/۳۶؛ بقره/۲/۵۶؛ حج/۲۲/۷؛ نیز نک: راغب، ۵۲ـ۵۳)؛ هرچند معنای

اصطلاحی غالب آن برانگیختن و فرستادن پیامبران برای هدایت مردم است (بقره/۲/۲۱۳؛ نحل/۱۶/۳۶؛ اسراء/۱۷/۱۵). از این میان، بعثت پیامبر اکرم(ص) جایگاه خاصی یافته است، به طوری که بیشتر، از کلمهٔ «بعثت»، برانگیخته شدن ایشان به پیامبری، به اذهان متبادر می‌شود.

در همه جای قرآن، انتساب بعثت به «الله» است، یعنی هم حشر مردگان، هم قانونمندیهای خاص هستی و هم ارسال رسل که نشان از تسلط مطلق اراده و برنامهٔ خدا در ادارهٔ جهان هستی است.

نکتهٔ قابل تأمل در بعثت پیامبران، منتی است که خداوند بر مردم می‌نهد (آل عمران/۳/۱۶۴). اولاً این منت برای هدایت و راهبری است و ثانیاً اینکه پیامبران را از میان خود مردم و از جنس آنان انتخاب کرده است (توبه/۹/۱۲۸؛ جمعه/۶۲/۲). هرچند گاهی، برگزیدن پیامبران از میان مردم مایهٔ استهزا و انکار مشرکان و عناد و تکبر گردنکشان باشد (اسراء/۱۷/۹۴؛ فرقان/۲۵/۴۱)، اما در این نکته حکمت و منطقی استوار نهفته است؛ زیرا پیامبران به عنوان الگو و اسوه در *قرآن* مطرح شده‌اند (احزاب/۳۳/۲۱؛ ممتحنه/۶۰/۶) و اگر از جنس دیگری برگزیده می‌شدند، نمی‌توانستند الگویی بشری باشند؛ و این یک سنت الٰهی است که پیامبر هر گروه، از جنس خودشان باشد تا حجت بر دیگران تمام شود (اسراء/۱۷/۹۵).

بعثت پیامبر اکرم(ص) در ۴۰ سالگی و در قولی خلاف مشهور، در ۴۳ سالگی آن حضرت اتفاق افتاد (یعقوبی، ۱۵/۲؛ ابن اثیر، ۴۶/۲؛ ابن کثیر، ۳۸۵/۱)؛ سبب این اختلاف، برداشت متفاوت از مفهوم بعثت است که آیا اولین نزول *قرآن* و آیات الٰهی مساوی با بعثت است، یا اولین تبلیغ رسمی و علنی.

وقتی پیامبر اکرم (ص) در غار حرا، در کوه نور، به تفکر و عبادت مشغول بودند، با نزول نخستین آیات سورهٔ علق، و دعوت او به «خواندن به نام پروردگاری که آفرید» آغاز شد و با نخستین آیات سورهٔ مدثر ادامه یافت (ابن هشام، ۲۳۶/۱-۲۳۷؛ یعقوبی، ۱۶/۲؛ طبری، ۲۹۸/۲). پیامبر (ص) ابتدا همسرشان خدیجه و پسر عمویشان علی(ع) را در جریان نبوت خویش قرار دادند. ۳ سال بعد با نزول آیهٔ «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ» (شعراء/۲۶/۲۱۴) دعوت وارد مرحلهٔ جدیدی شد و در همان سال با نزول آیهٔ «فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكينَ...» (حجر/۱۵/۹۴) علنی شد و اول بار پیامبر(ص) در بازار عُکاظ، جایی که همهٔ مردم برای تجارت در آن جمع بودند و عده‌ای نیز در بلندیهای آن به بیان اشعار تازه و داستانهای گوناگون مشغول بودند، همه را به سکوت خواندند و دعوت خویش را آشکار کردند. آن روز ابولهب، پیامبر(ص) را به استهزا آزرد وعده‌ای نیز به پیروی از او پیامبر(ص) را آزار رسانیدند؛ اما ابوطالب در حمایت از پیامبر(ص) آنان را تنبیه کرد، عدهٔ کمی ایمان آوردند و به جمع گروه اندکی که در این دورهٔ ۳ ساله، پنهانی ایمان آورده بودند، پیوستند (یعقوبی، ۱۷/۲-۱۸).

اولین وحی، وقتی توسط جبرئیل بر پیامبر نازل می‌شود، همراه با هیبت و احساس سنگینی بار عظیم رسالت است، به گونه‌ای که وقتی به خانه می‌آیند، به همسرشان می‌گویند: «مرا بپوشان»، اما از ابهام و شگفتی گزارشی نشده است؛ چه، آمادگی ارتباط با فرشتهٔ وحی و جهان غیب از پیش برای پیامبر(ص) ایجاد شده بوده است و پیش از اینکه جبرئیل را ببینند، آثار او را دیده بوده‌اند. در کودکی، جایی در بیابان دو ملک بر او ظاهر می‌شوند و سینه‌اش را می‌شکافند، هر ناپاکی و ناخالصی را می‌زدایند و محمد(ص) در آن هنگام احساسی نورانی و لطیف می‌کند، به گونه‌ای که بر هر درخت و سنگی که می‌گذرد، سلام آنان را می‌شنود (ابن هشام، ۲۳۴/۱؛ طبری، ۳۰۵/۲).

مکاشفاتی از این قبیل، میل به تنهایی، عزلتهای یک ماهه در کوههای اطراف مکه و بعد بازگشت به شهر، خوابهایی که حال و هوای جهان غیب داشت، شنیدن صدای ملک وحی پیش از بعثت و ارتباط ۳ سالهٔ اسرافیل و ۲۰ سالهٔ جبرئیل با ایشان (یعقوبی ۱۶/۲؛ نیز ابن اثیر، ۴۶/۲-۵۰) آمادگیهایی بوده که ایشان را برای ابلاغ پیامبری مهیا می‌ساخته است.

اگر این دسته از روایات را بپذیریم، دربارهٔ روایات دیگری که پیامبر(ص) را ناآشنا به فضای وحی و ارتباط با فرشتگان می‌دانند، تأمل باید کرد. نگاه ناباورانهٔ پیامبر(ص) به حادثهٔ وحی و ترس از پریشان خاطری یا جن زدگی، مشورت با خدیجه و تأیید گرفتن از ورقةبن‌نوفل به عنوان شاهد پیامبری او و آرام شدن حضرت با دلداری وی، مضامین این دسته از روایات است (ابن هشام، ۲۳۸/۱؛ یعقوبی، ۱۷/۲؛ طبری، ۲۹۹/۲) که با سیر رشد و فضای تربیتی حاکم بر پیامبر(ص) و بصیرت و بینش او و نسبت به وظیفهٔ سنگین رسالت، ناسازگار به نظر می‌رسد.

واقعهٔ بعثت در فرهنگ مسلمانان جایگاهی خاص دارد. بعثت در حقیقت نقطهٔ آغازین اسلام است، دینی که در سالهای اولیهٔ خود با پیروانی اندک و در شرایط سخت آغاز شد، و بعدها در سراسر جهان انتشار یافت و دلهای فراوان را به سوی خود جذب کرد. شروع همهٔ آنچه در اسلام گذشته، همین نقطه است که آغاز تحولی عظیم در تاریخ بشریت به شمار می‌آید. این اتفاق بزرگ به نقل مورخان در روز دوشنبه ۲۷ رجب سال چهلم عام الفیل و بیستمین سال حکومت خسرو پرویز بر ایران روی داده است. قولهای دیگری ۱۷ یا ۱۸ رمضان، یا یکی از روزهای ماه ربیع‌الاول را روز بعثت دانسته‌اند، هرچند شیعیان قول اول را برگزیده‌اند (ابن هشام، ۲۴۰/۱؛ یعقوبی، ۱۵/۲؛ طبری، ۲۹۳/۲). روز مبعث، عیدی بزرگ در فرهنگ همهٔ فرق اسلامی است و در سراسر سرزمینهای اسلامی، در روز مبعث، جشنهای ویژه‌ای متناسب با آداب و رسوم هربوم برپا می‌شود.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن کثیر، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی عبدالواحد، بیروت، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ طبری، *تاریخ*؛ *قرآن کریم*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق.

مهدی مطیع

بُعْد، نک: فاصله.

بُعْد، اصطلاحی که بر هر گونه امتداد و فاصله میان موجودات اطلاق می‌شود و در فلسفه، کلام و دانشهای طبیعی از دیدگاههای مختلف به کار می‌رود.

بعد در لغت به معنای فاصله و دوری و در مقابل قرب است (ابن منظور، ذیل بعد؛ تهانوی، ۱۱۵/۱)، اما در معنای وسیع اصطلاحی، داشتن بعد، وصف هر موجودی است که جنبه‌ها و قیدهایی آن را از موجودات دیگر متمایز و مشخص می‌سازد. مبحث حدود و تعریفات را به این اعتبار می‌توان عهده‌دار گزارش ابعاد موجودات دانست.

بعد در معنای رایج تر، از مختصات جسم و از لوازم تحیز است. بدین معنا مجردات یا موجودات مفارق عاری از بعد به شمار می‌روند، اما این موضوع محل بحث بوده است که آیا موجودات مثالی و برزخی دارای بعدند یا بدون بعد، و نیز اینکه اگر بعد دارند، ابعاد آنها متناهی است یا نامتناهی؟ (نک: صدرالدین، ۷۵/۲-۷۶).

در فلسفه و کلام اسلامی، بیشترین مطالب راجع به بعد در ذیل مبحث جسم آمده است. جسم طبیعی بنا به تعریف جوهری است که می‌توان در آن ابعاد سه گانهٔ طول، عرض و عمق فرض کرد. جسم تعلیمی نیز کمّ متصلی است که ابعاد سه‌گانه دارد (کندی، ۲۶۵- ۲۶۶؛ ابن رشد، ۲۸؛ صدرالدین، ۱۰/۵-۱۲؛ مانکدیم، ۲۱۷- ۲۱۸). در تعریف هر یک از این ۳ بعد، امتداد به عنوان مفهوم اساسی تلقی می‌شود. به همین دلیل، گاه بعد را همان امتداد یا امتداد بین دوشیء تعریف کرده‌اند (عضدالدین، ۱۰۵؛ تهانوی، همانجا).

امتداد عارض بر جسم می‌گردد و جزء جوهر جسم نیست (نک: باباافضل، ۱۵۶-۱۵۷؛ جرجانی، *التعریفات*، ۳۱)، اما متکلمان در مورد عَرَض بودن امتدادهای سه گانه اختلاف دارند (نک: همو، شرح...، ۱۲۲/۸؛ تهانوی، همانجا؛ علامهٔ حلی، *انوار*...، ۲۲).

برای ابعاد جسمانی، ویژگیها و احکامی برشمرده‌اند. ابن سینا بعد را این‌گونه می‌شناساند: چیزی که میان دو نهایت غیرمتلاقی قرار گیرد، بتوان به آن اشاره کرد و برای آن حدود دیگری از نوع همان دو نهایت تصور کرد («الحدود»، ۱۰۷؛ نیز نک: عضدالدین، همانجا). از دیگر احکام ابعاد جسمانی منع تداخل آنهاست، بدین معنا که طول، عرض و عمق ۳ مقولهٔ متمانعند و برخلاف کل و جزء نمی‌توانند قلمرو مشترکی داشته باشند (ابن سینا، *الاشارات*...، ۱۶۲/۲-۱۶۴).

در مورد بعد و امتداد، دو نظریهٔ کلی وجود دارد: از دیدگاه غالب متکلمان که واقعی بودن مقدار را نفی می‌کنند، بعد امری موهوم است که جسم، پرکنندهٔ آن فرض می‌شود؛ اما در نظر فلاسفه که مقدار را واقعی می‌دانند، بعد را باید امتداد موجود و مفطور در اجسام به شمار آورد (نک: احمد نگری، ۱(۱)/۲۸۹-۲۹۰؛ علامهٔ حلی، کشف...، ۱۱۱-۱۱۳؛ عضدالدین، ۱۱۴-۱۱۵؛ نیز نک: جرجانی، همان، ۱۲۱/۵).

در تصور برخی از قائلان به خلأ (ه م)، بعد واقعیتی مستقل دارد. خلأ به تعریف آنان عبارت است از بعد امتداد یافته در همهٔ جهات. در این دیدگاه، بعد ظرفی مجرد از ماده تصور می‌شود که اگر جسمی در آن قرار نگیرد، خلأ پدید می‌آید. منکران خلأ در نفی این دیدگاه تأکید می‌کنند که فاصلهٔ خالی میان دو چیز به معنی واقعی خالی و لاشیء نیست، بلکه مقداری محدود و قابل اندازه‌گیری است؛ و امتدادِ قابل اندازه‌گیری یا کمّ متصل، یعنی بعد مقداری است، یا دارای کمّ متصل، یعنی همان جسم است (ابن سینا، همان، ۱۶۵/۲؛ ابن رشد، ۳۸-۳۹؛ نیز نک: فخرالدین، *کتاب الاربعین*...، ۲۷۰-۲۷۳). منکران خلأ این تصور را نیز رد می‌کنند که خلأ بعد ممتد در جهات است، از آن رو که بعد قائم به جسم است و آنچه خلأ تصور می‌شود، نمی‌تواند بعد محض و خالی از ماده باشد (ابن سینا، همان، ۱۶۵/۲-۱۶۶؛ صدرالدین، ۴۸/۴بب).

در مورد بعد داشتن جوهر فرد یا ذره (اتم) در کلام اسلامی اختلاف است. عموم معتزلهٔ مکتب بصره ذرات را دارای اندازه و تحیز می‌دانستند، در حالی که از دیدگاه ابوالقاسم بلخی و دیگر معتزلیان بغداد ذرات به خودی خود فاقد مساحت و تحیزند. در زمان ابن میمون (۵۳۰-۶۰۱ق/۱۱۳۵-۱۲۰۴م) انکار بعد اتم نگرش غالب بود (ابورشید، ۵۸؛ ولفسن، 473).

از ویژگیهای بعد جسمانی، متناهی بودن است، اما طرح مسألهٔ تناهی ابعاد در مورد کل جهان آن را به مبحثی گسترده در فلسفه و کلام اسلامی تبدیل کرده است (نک: سهروردی، ۳۷۲/۱، ۱۱۶/۳-۱۱۷؛ فخرالدین، *المباحث*...، ۲۹۷/۱- ۳۰۸؛ ابوالبرکات، ۸۰/۲- ۸۴؛ عضدالدین، ۲۵۳- ۲۵۵؛ علامهٔ حلی، کشف، ۱۲۴- ۱۲۵؛ نیز نک: ه د، تناهی ابعاد). صدرالدین شیرازی به تفصیل به ادلهٔ عدم تناهی ابعاد پاسخ گفته است و ابعاد اشیاء مادی را متناهی می‌داند، خواه قارّ یا غیرقارّ باشند (۷۶/۲، ۲۲/۴بب). بحث تناهی ابعاد در مورد کمیت غیرقار یعنی زمان نیز طرح شده است (نک: فخرالدین، همان، ۳۱۱/۱-۳۱۴). صدرالدین شیرازی با نظریهٔ حرکت جوهری، زمان را به عنوان بعد چهارم موجودات مادی مطرح کرد، بعدی که بر خلاف ابعاد سه‌گانهٔ ثابت، بعدی گذرا و سیال است (۸۰/۳بب، ۱۴۰).

غالب متکلمان بر خلاف قائلان به تجسیم، خداوند را از داشتن مکان و بعد تنزیه کرده‌اند و او را از تحیز و تقید بری دانسته‌اند (عضدالدین، ۲۷۳؛ علامهٔ حلی، *انوار*، ۱۸، کشف، ۲۲۷-۲۲۸؛ بغدادی، ۷۳). از نگاهی جامع‌تر باید تنها ذات احدی را از هرگونه بعد در وسیع‌ترین معنای آن منزه شمرد، از آن رو که نامتناهی و جامع تمام‌ترین صفات کمالی است (فیض، ۷۷/۱؛ بیهقی، ۶۸/۱).

مآخذ: ابن رشد، محمد، «السماع الطبیعی»، رسائل، حیدرآباددکن، ۱۳۶۵ق؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، تهران، ۱۴۰۳ق؛ همو، «الحدود»، رسائل، تهران، ۱۴۰۰ق؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوالبرکات بغدادی، هبة الله، *المعتبر فی الحکمة*، حیدرآباددکن، ۱۳۵۷ق؛ ابورشید نیشابوری، سعید، *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، به کوشش معن زیاده و رضوان سید، طرابلس، ۱۹۷۹م؛ احمدنگری، عبدالنبی، *دستور العلماء*، به کوشش قطب الدین محمود حیدرآبادی، حیدرآباددکن، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ باباافضل کاشانی، محمد، *مصنفات*، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول،

۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ بیهقی، احمد، *الاسماء و الصفات*، به کوشش عماد الدین احمد حیدر، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش اشپرنگر، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ همو، *شرح المواقف*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ سهروردی، یحیی، *مجموعهٔ مصنفات*، به کوشش حسین نصر و هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمان، *المواقف*، بیروت، عالم الکتب؛ علامهٔ حلی، حسن، *انوار الملکوت*، به کوشش محمد نجمی زنجانی، قم، ۱۳۶۳ش؛ همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مکتبة المصطفوی؛ فخرالدین رازی، محمد، *کتاب الاربعین فی اصول الدین*، حیدرآباددکن، ۱۳۵۳ق؛ همو، *المباحث المشرقیة*، به کوشش محمد بغدادی، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ فیض کاشانی، محسن، *علم الیقین*، به کوشش محسن بیدارفر، قم، ۱۳۷۷ش؛ کندی، *الرسائل الفلسفیة*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ مانکدیم، احمد، [تعلیق] *شرح الاصول الخمسة*، بـه کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ نیز:

Wolfson, H. A., *The Philosophy of Kalam*, Harvard, 1976.

محمد نوری

بَعقوبه، یا بعقوبا، باعقوبا، شهری کهن و مرکز استان دیالهٔ عراق، واقع در ۵۰کیلومتری شمال شرقی بغداد. این شهر در ۴۴° و ۳۸َ عرض شمالی و ۳۳° و ۴۵َ طول شرقی واقع شده است و رود دیاله یکی از مهم‌ترین ریزابه‌های شرق دجله از کنار آن می‌گذرد. شهر بعقوبه در مسیر راه‌آهن بغداد ـ اربیل و بر سر راه شوسهٔ بغداد ـ کرمانشاه (ایران) واقع است (حسنی، ۹-۱۱؛ نیز نک‍ : دفتر، ۴۴).

قدمت بعقوبه به عهد باستان باز می‌گردد و در روستاهای آنجا آثاری از اعصار کهن، از سومر و اکّد تا زمان ساسانیان، و آثاری از دورهٔ اسلامی وجود دارد (نک‍ : *المواقع*...، ۸۷-۸۹). نام بعقوبه احتمالاً از واژهٔ آرامی باعاقوبا/بیت عاقوبا به معنای جای بازرسی گرفته شده است، و با توجه به اینکه شهر مذکور بر سر راههای بازرگانی واقع بوده است، این معنا درست به نظر می‌رسد (حسنی، ۲۰۷؛ بابان، ۶۳/۱). برخی نیز نام آن را مأخوذ از کلمهٔ آرامی بایعقوبا (خانهٔ یعقوب) دانسته‌اند (همو، ۶۲/۱).

سمعانی بعقوبا را قریه‌ای بزرگ در ۱۰ فرسنگی بغداد دانسته است که در تداول عامه بایعقوبا خوانده می‌شد (۲۶۵/۲). قدیم‌ترین وصف از بعقوبه را که با وضع کنونی آن تقریباً مطابقت دارد (حسنی، همانجا؛ دفتر، ۴۱-۴۲)، یاقوت به دست داده است: بعقوبا/باعقوبا قریهٔ بزرگ شهرمانندی از نواحی مسیر خراسان (طریق خراسان) بود. رودها و باغهای بسیار و میوهٔ فراوان و نخلستان انبوه داشت و رطب و لیموی آنجا در نیکویی ضرب المثل بود. نهر دیاله از کنار آن می‌گذشت و شاخابه‌ای از آن به نام نهر جلولا (امروزه: خریسان) در وسط شهر جریان داشت. در دو سوی رود دو بـازار بود و پلی آنها را به هم می‌پیوست. کشتیها در این رود به سمت باجسرا (امروزه: ابوجسره) و دیگر روستاها حرکت می‌کردند (۶۷۲/۱). امروزه ایـن رود قابـل کشتیرانی نیست.

واقع بودن بعقوبه در مسیر راههای کاروان رو، و در میان انبوه نخلستانها و باغها و زمینهای حاصل خیز (دفتر، ۴۰-۴۱) و موقعیت آن به عنوان دروازهٔ شرقی بغداد (ابن طقطقی، ۳۳۶)، از دیرباز این شهر را به جایگاهی قابل توجه تبدیل کرده است. از زمان سلجوقیان به بعد نام بعقوبه در رویدادهای تاریخی بیشتر دیده می‌شود؛ از جمله، در ۴۴۰ق/۱۰۴۸م سعدی بن ابی‌الشوک در آن نواحی پیشروی کرد و به نام ابراهیم اینال، برادر سلطان طغرل بیک خطبه خوانـد (ابن اثیر، ۵۵۱/۹). در ۴۵۴ق/۱۰۶۲م نیز که طغرل بیک دختر خلیفه القائم را به نکاح درآورد، بعقوبه و املاک دیگری از عراق را به نام او کرد (همو، ۲۲/۱۰). پس از آن جنگهایی میان سرداران سلجوقی و لشکریان بغداد در نواحی بعقوبه روی داد که در جریان آن، شهر غارت شد (نک‍ : همو، ۲۴۴/۱۰، ۲۹۸-۲۹۹، ۱۹۴/۱۱-۱۹۵، ۲۱۵). در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه در جریان لشکرکشی به عراق از بعقوبه به دقوقا رفت (همو، ۴۲۷/۱۲).

بعقوبه تـا زمـان خـلافت ناصر عبـاسی (۵۷۵-۶۲۲ق) خـراج سالانه‌ای برابر با ۱۰هزار دینار داشت. وی این مبلغ را به ۸۰هزار دینار افزایش داد، اما جانشین او ظاهر (حک‍ ۶۲۲-۶۲۳ق) درصدد برآمد تا نابسامانیها را سامان دهد. وی خراج پیشین را معمول داشت (ابن اثیر، ۴۴۱/۱۲). در محرم ۶۵۶ق/ژانویهٔ ۱۲۵۸م لشکریـان مغول از جـانب بعقوبه، به بغداد حمله کردنـد و دارالخلافـهٔ عباسیان را به تصرف درآوردند (رشیدالدین، *جامع*...، ۱۰۱۱/۲؛ ابن طقطقی، ۳۳۴-۳۳۶).

چندی پس از حملهٔ مغول بعقوبه همچنان شهری آباد بود و بخشی از مالیات آنجا را میوه و مرکبات و آب میوه‌ها و رطب تر و خشک تشکیل می‌داد (رشیدالدین، *مکاتبات*...، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۵-۲۰۶). در اواسط سدهٔ ۸ق حمدالله مستوفی (د ۷۵۰ق/۱۳۴۹م) از آنجا به عنوان شهر و قصبهٔ ولایت معتبر طریق خراسان یاد کرده است (ص ۴۲، ۴۶). پس از آن بعقـوبه به استیـلای جلایریان و امـرای قراقویونلو درآمد و در کشمشکهای نظامی آسیبها دید (نک‍ : غیاث، ۱۴۰، ۲۰۱-۲۰۳، ۲۴۶-۲۴۷، ۲۵۲-۲۵۳). در حملهٔ مولیٰ علی مشعشع در ۸۶۰ق/۱۴۵۶م شهر ۳ روز دستخوش قتـل و غارت گشت (عـزاوی، ۱۴۷/۳). بعدها بعقـوبه به قلمرو دولت عثمانی درآمد و هر چند سال حاکمی از طرف والی بغداد برای آنجا تعیین می‌شد.

سیاحان سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در سفرنامه‌های خود به وصف این شهر پرداخته‌اند (نک‍ : ادمز، ۳۰۳-۳۰۵). ناصرالدین شاه قاجار در سفر خود به عتبات و بغداد به سال ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م در بعقوبه اردو زد و در سر راه خود از مقبرهٔ منسوب به مقداد، صحابی پیامبر (ص) دیدن کرد و دستور داد آن را تعمیر کنند (نک‍ : ص ۹۱-۹۲؛ یعقوبیه؛ اعتمادالسلطنه، ۱۶۲۳/۲-۱۶۲۴).

بعقوبه در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، به تدریج رو به رشد و تحول نهاد (نک‍ : ادمز، ۳۰۴-۳۰۵). در حدود سال ۱۹۱۹م، ۳۵هزار تن از مسیحیان نسطوری که عمومـاً به آشوری معروفنـد و اکثرشان از حکاری و چنـد صد تن از بخش عمادیه در حاشیهٔ ولایت موصل و چندین هزار تن از

اتباع ایرانی ساکن دشت اورمیه، تحت حمایت نیروهای بریتانیا که هنوز در غرب ایران بودند، به اردوگاه بزرگ بعقوبه منتقل شدند (ادمندز، ۴۲۱). این امر به منظور تقویت نیروهای بریتانیا و جلوگیری از گسترش ناآرامیها صورت پذیرفت، اما چندی بعد در جریان انقلاب ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م عراق، بعقوبه از مراکز مبارزه و مقاومت مردمی در برابر نیروهای اشغالگر انگلیسی بود (نک: آل فرعون، ۳۲۰-۳۳۲).

از بعقوبه عالمانی چند برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: ابوالحسن محمد بن حسین بعقوبی (مق ۴۳۰ق) قاضی بعقوبا و سپس محتسب بغداد (سمعانی، ۲/۲۶۵- ۲۶۶)، و ابوهشام باعقوبی محدث (یاقوت، ۱/۴۷۲). مقبرهٔ مؤمنیه منسوب به مؤمنه دختر خلیفه مستکفی، و مرقد علامه ابوادریس در بعقوبه است (دفتر، ۴۱).

ایجاد نهادهای دولتی و تأسیسات شهری و مراکز آموزشی - درمانی، امروزه به بعقوبه چهرهٔ شهری جدید داده است (نک: همو، ۴۲-۴۳، ۴۶؛ حسنی، ۲۰۷- ۲۰۸). بر اساس آمار ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م جمعیت شهر ۱۶۵هزار نفر بوده است («دائرة المعارف...»[1]، X/343).

مآخذ: آل فرعون، فریق مزهر، *الحقائق الناصعة*، بغداد، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، دارصادر؛ ادمز، ر. م.، *اطراف بغداد*، ترجمهٔ صالح احمد علی و دیگران، بغداد، ۱۹۸۴م؛ ادمندز، سیسیل جان، *کردها، ترکها، عربها*، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بابان، جمال، *اصول اسماء المدن و المواقع العراقیة*، بغداد، ۱۹۸۷م؛ حسنی، عبدالرزاق، *العراق، قدیماً و حدیثاً*، صیدا، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ دفتر، محمد هادی و عبدالله حسن، *العراق الشمالی*، بغداد، ۱۹۵۸م؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و دیگران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو، *مکاتبات رشیدی*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۹م؛ غیاث، عبدالله، *التاریخ الغیاثی*، به کوشش طارق نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ *المواقع الاثریة فی العراق*، بغداد، ۱۹۷۰م؛ ناصرالدین شاه، *سفرنامهٔ عتبات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
The World Book Encyclopedia, Chicago, 1995.

محمد رضا ناجی

بَعْل، عنوانی عام برای خدایان اقوام سامی. این واژه که در تمامی شاخه‌های زبانهای سامی و گویشهای مختلف آنها دیده می‌شود، به معنای سرور و مالک است. در نظر اقوام سامی باستان هر پدیدهٔ طبیعی که در زندگانی آنان مهم و مؤثر بود، تشخص می‌پذیرفت و روح ساکن در آن، بعل یا مالک آن شمرده می‌شد و طبعاً حرمت و قداست می‌یافت؛ از این‌رو، به شمار پدیده‌های زمینی و آسمانی، بعلهای متعددی وجود داشت. این بعلها (بعلیم) جز در دینهای بابلیان و آشوریان ــ که در آنها ظاهراً بعل مالک و سرور اشخاص تصور می‌شد ــ غالباً صاحبان اشیاء و اماکن به شمار می‌آمدند (ERE, II/283-289؛ اسمیث، 94). نامهای بعلها در هر ناحیه برگرفته از نام همان مکان بود و هر بعل صفات و خویشکاری مخصوص به خود و متمایز از دیگران را داشت (همو، 94-95).

از میان لوحه‌های کشف شده در اوگاریت (در شمال سوریه) ــ ظاهراً بازمانده از سدهٔ ۱۴ق م ــ ۷ لوح به خط میخی دربارهٔ اسطورهٔ بعل است (الدر، ۵۸-۵۹؛ پریچارد، 129؛ هوک، 80). در این اسطوره، بعل از یک سو فرزند اِل و عشتروت، و از سوی دیگر پسر دَگان خوانده شده است (الدر، ۶۰؛ هوک، 81؛ ER, II/31) و داستان او با ماجرای نبردش با یَم - نَهَر (ایزد یا اژدهای دریاها و رودها) ــ که نماد آشفتگی نخستین در جهان است ــ آغاز می‌شود. بعل در این نبرد پیروز می‌شود و به عنوان سرور خدایان بر تخت پادشاهی می‌نشیند؛ سپس با وساطت عشتروت، برای او قصری بر فراز کوه زِفون یاشَپان ساخته می‌شود که پنجرهٔ آن شکافی در ابرهاست و صدای مقدس بعل از طریق این شکاف منتشر می‌شود. پس از آن بعل به دعوت موت (خدای مرگ) به میهمانی او در قلمرو مرگ می‌رود و قربان می‌شود. در این هنگام اَنَت (خواهر و همسر بعل) به یاریش می‌شتابد و موت را به قتل می‌رساند و بعل حیات خود را از سر می‌گیرد (کلر، 268؛ هوک، 86-81؛ *جودائیکا*، IV/9-11).

اسطورهٔ بعل در حقیقت نمودار ارتباط او با کشاورزی است. غیبت بعل مقارن با کم شدن بارندگی و تهدید زمین به خشکسالی از سوی موت است، و حضور دوبارهٔ او نمودار شروع بارشهای زمستانی و بهاری است که زمین را بار دیگر بارور می‌سازد، و صدای بعل که از شکاف ابرها به گوش می‌رسد، غرش رعد است (میلر، 53؛ هوک، 81؛ ER, II/31-32). با توجه به این اسطوره، برخی محققان بعل را خدای باران یا طوفان و رعد و برق (و نه پدیده‌های طبیعی دیگر) نزد سامیهای غرب دانسته‌اند (پریچارد، همانجا؛ هوک، 80؛ الدر، ۵۸-۵۹).

چنین به نظر می‌رسد که پس از استقرار اقوام سامی نژاد در شمال سوریه و فلسطین، و اشتغال آنان به کشاورزی و دامداری، بعل پرستی در میان آنان رواج یافته است، زیرا ایشان بعل را اصل مذکر دربارووری زمین می‌دانستند و بر آن باور بودند که اوست که گله‌ها را در مراتع پرورش و افزایش می‌دهد (کلر، میلر، همانجاها؛ *جودائیکا*، IV/12).

وجود نامهایی چون آذربعل، اسدروبعل، آلیان بعل، آنیبعل و نیز بعلهای خاص نظیر ملکارت (خدای شهر) ــ که بعل مخصوص شهر صور بود ــ از رواج بعل پرستی در شهرهای مختلف فنیقیه و توابع آن حکایت دارد (بهمنش، ۲۱۳؛ بستانی، ۵/۴۹۴). همچنین وجود اسامی متعدد مرکب از واژهٔ بعل در کنعان همچون بعل صفون (نام بعل شمال)، بعل روش (بعل کوه)، بعل سمیم (بعل آسمان) و نیز نامهای خدایان کنعانی مانند بعل بریث (رب عهد)، بعل زبوب (بعل کثافات) و مانند آن حاکی از رواج بعل پرستی در کنعان است.

بنا بر باورهای ساکنان کنعان هر قطعه زمین تیول بعلی خاص، و حاصلخیزی آن مدیون حضور آن بعل بود. به‌تقلیدازکنعانیان، عبرانیانی که پس از آنها در سرزمین کنعان استقرار یافتند و به کشاورزی مشغول شدند، نیز برای موفقیت در کاشت و برداشت و افزایش محصول از

1. *The World...*

خدایان و الهه‌های بومی آن سرزمینها یاری می‌جستند، و با حفظ ایمان به یهوه، خدای بنی‌اسرائیل، همچون کنعانیان در جشنهای بهاره و پاییزه شرکت می‌کردند و میوه‌های نوبر و گوسفندان نوزاد خود را در مزارع برای بعل و زوجهٔ او قربانی می‌کردند و می‌سوزانیدند (ناس، 502-501؛ هیوج، 181؛ ویدن گرن، 245-244). کاهنان بعل نیز در این میان مردم را می‌فریفتند و با نسبت دادن بارش باران و حاصلخیزی زمین به بعل، عبرانیان را از پرستش یهوه باز می‌داشتند. این احوال و نیز اجرای آیینهای پرستش بعل ـ که گاه با اعمال خلاف اخلاق نیز توأم بود ـ موجب ظهور انبیای بنی اسرائیل و اصرار مداوم آنان بر اصلاحات دینی گشت. از میان این کوششها، مواعظ پرشور ایلیای نبی و سرانجام مبارزات او بر ضد انبیای دروغین بعل، و سپس کشتار ۴۵۰ تن از آنان قابل توجه است (اول پادشاهان، ۱۸: ۱۷ـ۴۴). اگر چه با مواعظ، سختان پرشور و مبارزات انبیای بنی اسرائیل مردم موقتاً به پرستش یهوه روی آوردند، اما کیش بعل پرستی چنان جاذبه‌ای داشت که از پس هر بار اصلاح دینی مجدداً سربر می‌آورد، تا آنکه سرانجام در شمال فلسطین با از میان رفتن پادشاهی شمالی و در یهودیه (جنوب) با سقوط پادشاهی جنوبی به تدریج رو به زوال نهاد (بلاک، 69-61؛ «دائرة‌المعارف...[1]»، II/2؛ جودائیکا، همانجا).

علاوه بر عبرانیان، بعل پرستی در میان کلدانیها، بابلیها و آشوریها و اقوام دیگر نیز رواج داشت، چنان‌که نزد آنان واژهٔ بعل به صورت «بِعْل» یا «بِل»، در یونان فیلوس، و در روم به شکل بیلوس، تلفظ می‌شد و شهرت داشت (بستانی، ۴۹۵/۵؛ خزائلی، ۲۵۵).

تا پیش از ورود اقوام سامی به سومر، سومریان آنو، خدای آسمان، انلیل، خداوند دولتشهر نیپور، و همسرش نین‌لیل را به عنوان بزرگ‌ترین خدایان می‌پرستیدند؛ اما سامیان با ورود به این منطقه، به تدریج خدایان سومری را در فرهنگ خود پذیرفتند و انلیل را «بِل»، و همسرش را «بلیت» نامیدند، چنان‌که نام انلیل تدریجاً رو به فراموشی نهاد (رومر، 129-127؛ هوک، 38-37؛ ERE, II/295-296). بِل نیپور خدایی جنگاور بود که به جنگ دشمنان پرستندگانش می‌رفت. وی خالق آسمان و زمین و خداوند سرنوشت مردمان شمرده می‌شد و کسانی را که پس از سوگند خوردن به نام او، سوگند خود را نقض می‌کردند، مجازات می‌کرد (همان، II/296). بِل نیپور موقعیت ممتاز خود را تا مدتها حفظ کرد، تا آنکه با قدرت یافتن حمورابی و تبدیل بابل به پایتخت دولت او، بل به تدریج مقام خود را از دست داد و مردوک خدای بابل جای او را گرفت و «بل» نامیده شد. در این هنگام «بل» اسم خاص مردوک شده بود (دولاپورت، 141-140؛ ERE, II/296-297). با غلبه یافتن آشوریان بر این ناحیه، مردوک ـ که در کتیبه‌های آشوری نیز غالباً «بل» نامیده می‌شود ـ پس از آشور در مقام دوم قرار گرفت. بل‌مردوک مورد احترام خاص پادشاهان آشور و به ویژه تیگلات پیلسر اول (۱۱۳۰ق م) بود. سارگن نیز نام بِل را در عناوین شاهانه به کار می‌برد و اقتدار خویش را مرهون پرستش او می‌دانست (راولینسن، ERE, II/297; II/12-13).

بعل پرستی در میان عربهای جنوبی و شمالی نیز رواج داشته است. در سرزمین عربستان بعل پرستی در میان بدویهای چوپان تا زمانی که تحت نفوذ ساکنان واحه‌های حاصلخیز قرار نگرفته بودند، چندان رایج نبود. به اعتقاد ساکنان عربستان، در جایی که ریشه‌های نخلهای کهن‌سال از جریانهای زیرزمینی یا از آب چشمه‌ها سیراب می‌شد و واحه‌ای را آباد می‌ساخت، برکت و حاصلخیزی زمین مرهون لطف بعل بود. از این‌رو، با توجه به بارشهای اندک سالیانه در سرزمین گرم و خشک عربستان، بعل نیز در این وادی دیگر نه تنها با باران، بلکه با چشمه‌ها، جویبارها و جریانهای آب زیرزمینی ارتباط یافت و نقش حیات بخشی خود را ایفا نمود (اسمیث، 101-98). در عین حال، نام بعل سمن (= بعل شمن = بعل ثمین)، یعنی پروردگار آسمانها در نوشته‌های تدمریها نیز یافت شده که ظاهراً معبود لحیانیها و اقوام عرب دیگر هم بوده است (علی، ۱۳۰/۳، ۳۱۴/۶ـ۳۱۵، ۳۲۹، ۳۳۰ـ۳۳۰؛ مسکاتی، ۱۸۴؛ عبودی، ۲۳۱؛ کوک، 532).

معابد و نمادهای بعل: بر اساس کتاب عهد عتیق عبرانیان بر فراز بلندیها معابدی را برای بعلها بنا می‌کرده‌اند (سفر اعداد، ۲۲: ۴۱؛ ارمیا، ۱۹: ۵) و در درون هر یک از این معابد مذبحی برای سوزاندن قربانیها برمی‌ساخته‌اند (دوم تواریخ ایام، ۲۳: ۱۷؛ دوم پادشاهان، ۱۱: ۱۸؛ ارمیا، ۱۱: ۱۳). بقایای یکی از این معابد که در حفاریهای فلسطین به دست آمده است، محوطه‌ای را نشان می‌دهد که در وسط آن دو مذبح برای سوزاندن هدایا، چند پاره سلاح، کوزه‌ای گلی، تصاویر برنزی و تصویر نشستهٔ بعل به چشم می‌خورد (کلر، 268).

برخی از عبرانیان بعل را به صورت سنگ مخروطی شکلی مجسم می‌کرده‌اند که ظاهراً اصل نرینه در تکوین موجودات عالم بوده، و به عنوان شوهر زمین و بارور کنندهٔ آن تقدیس می‌شده است (دورانت، ۳۶۲/۱). در بسیاری از محرابها وجود مجسمهٔ گاو نر و مارهای برنزی نمایش قدرت باروری بعل بوده است. سرگاو را نیز نماد بعل دانسته‌اند، زیرا که گاو هم مظهر قدرت، دلاوری، طوفان و رعد و برق، و هم مظهر نیرو و قدرت خورشید بوده است و چنان‌که گفته شد، بعل را خدای خورشید نیز دانسته‌اند (ناس، 388؛ کلر، همانجا؛ کوک، 533-532). علاوه بر اینها، نمایش بعل به صورت انسان نیز محتمل است (نک: میلر، 54).

آیینها: به گزارش عهد عتیق، پرستندگان در معابد بعل در برابر تمثال او زانو زده، آن را می‌بوسیده‌اند (اول پادشاهان، ۱۹: ۱۸). همچنین برای بعل ظروفی احتمالاً از طلا و نقره ساخته، در معبد می‌نهاده‌اند (دوم پادشاهان، ۲۳: ۴؛ داوران، ۹: ۴؛ هوشع، ۲: ۸). ظاهراً علاوه بر سوزاندن بخور، میوه‌های نوبر و گوسفندان نوزاد در مذابح، فرزندان خود را نیز به عنوان قربانی برای بعل می‌سوزانده‌اند (ارمیا،

---

1. *New Catholic*...

۳۵:۳۲،۵:۱۹).

افروختن آتش در مکانهای مرتفع و به ویژه در شب نیز از دیگر آیینهای پرستش بعل بوده است (هاکس، ۱۸۰؛ بستانی، ۴۹۵/۵؛ خزائلی، ۲۵۶). بعل پرستان همچنین برای جلب خشنودی بعل بدن خود را با تیغ یا نیزه زخمی می‌کردند، چنان‌که خون از زخمها جاری می‌شد (اول پادشاهان، ۱۸:۲۸؛ بستانی، ۴۹۴/۵).

در زمان مرگ بعل (خشک شدن نباتات در فصل پاییز)، پرستندگان آیینهای سوگواری برپا می‌کردند وموهای خویش را می‌بریدند (ناس، همانجا). در هنگام تولد دوبارهٔ او (رُستن گیاهان و نوشدن طبیعت) جشن می‌گرفتند و لباسهای رنگین و زینت شده می‌پوشیدند و در معابد به رقص و آواز و کام‌جوییهای آیینی می‌پرداختند. پرستندگان بعل بر این اعتقاد بودند که با اجرای این مراسم در قدرت باروری بعل شریک و سهیم می‌شوند (سفر داوران، ۸:۳۳؛ ناس، همانجا).

مآخذ: الدر، جان، *باستان شناسی کتاب مقدس*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۳۵ش؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، دارالمعرفه؛ بهمنش، احمد، *تاریخ ملل قدیم آسیای غربی*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خزائلی، محمد، *اعلام قرآن*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن* (مشرق زمین)، ترجمهٔ احمد آرام و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ عبودی، هـ. س.، *معجم الحضارات السامیة*، طرابلس، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ عهد عتیق؛ مسکاتی، ساباتینو، *الحضارات السامیة القدیمة*، ترجمهٔ یعقوب بکر، قاهره، دارالکتاب المصری؛ هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز:
Block, D. I., *The Gods of the Nations*, U.S.A., 1988; Cook, S. A., introd. and Notes (vide: Smith); Delaporte, L., *Mesopotamia*, The Babylonian and Assyrian Civilization, tr. V. G. Childe, London, 1970; ER; ERE; Hooke, S. H., *Middle Eastern Mythology*, London, 1976; Hume, R. E., *The World's Living Religions*, New York, 1959; *Judaica;* Keller, W., *The Bible as History*, tr. W. Neil, London, 1975; Miller, M. S. and J. L. Miller, *Harper's Bible Dictionary*, U. S. A., 1973; *New Catholic Encyclopedia*, San Francisco etc.; Noss, D. S. and J. B. Noss, *A History of the World's Religions*, New York, 1990; Pritchard, J. B., *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, 1955; Rawlinson, G., *The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, London, 1882; Römer, W. H. Ph., «Religion of Ancient Mesopotamia», *Historia Religionum*, Leiden, 1969; Smith, W. R., *Lectures on the Religion of the Semites*, London, 1927; Widengren, G., «Israelite - Jewish Religion», *Historia Religionum*, Leiden, 1969.

نوری سادات شاهنگیان

بَعْلَبَک، شهری کهن در شمال شرقی درهٔ بقاع لبنان. این شهر در دامنه‌های سلسله جبال شرقی لبنان در °۳۴ و ´۱۰ عرض شمالی و °۳۶ و ´۱۲ طول شرقی و در ارتفاع ۱٬۱۶۵ متری از سطح دریا واقع است (نصرالله، ۲۳/۱).

نام‌گذاری: نام بعلبک به دوران بسیار کهن بازمی‌گردد و در آن بازتاب نام خدای بزرگ فنیقی «بعل» دیده می‌شود («دائرة المعارف...»[1]). این نام مرکب از دو جزء «بعل» و «بک» است و در معنای آن سخنان گوناگونی گفته شده است: برخی آن را در زبان فنیقی، به معنای خانه یا شهر بعل دانسته‌اند و برخی دیگر نام این شهر را از ریشهٔ سریانی «بعل بقعوتو» و به معنای «پروردگار بقاع» فرض کرده‌اند؛ اما پاره‌ای از محققان غربی، ریشه‌ای یونانی برای آن پنداشته‌اند و بر این باورند که بعلبک در اصل «بعل ـ باکو» یا «بعل ـ باخوس»، برگرفته از نام «باخوس» یکی از خدایان یونان باستان است (نک: نصرالله، ۱۹/۱ـ۲۱؛ فریحه، ۵۲). در دوران تسلط یونانیان بر این شهر، خدای محلی (بعل) به «هلیوس» یونانیان تشبیه، و این شهر «هلیوپولیس» به‌معنای «شهر خورشید» خوانده‌شد («دائرة المعارف»؛ *پاولی*، XV/48).

پیشینهٔ تاریخی: کاوشهای باستان‌شناختی دیرینگی بعلبک را به دوران‌نوسنگی (۶۰۰۰ـ۳۰۰۰ق‌م) می‌رساند (نک: نصرالله، ۳۱/۱ـ۳۲). در هزارهٔ ۳ق‌م این شهر زیستگاه کنعانیان بوده است. هنگامی که آرامیان وارد سوریه شدند، از اختلاط آنها با کنعانیان، فنیقیها پدید آمدند که در این شهر سکنیٰ داشتند (نصرالله، ۳۱/۱ـ۳۲). بعلبک در طول تاریخ کهن خود بارها موردتهاجم اقوام مختلف از جمله هیکسوسها، آشوریان، بابلیها و پارسها قرار گرفته است. در دوران کشور گشاییهای اسکندر این شهر به تصرف یونانیان درآمد، اما دیری نپایید که بطالسهٔ مصر بر این شهر چیره شدند. در اوایل سدهٔ نخست میلادی رومیها بر این شهر استیلا یافتند. آوگوستوس (د ۱۴م) امپراتور روم به افتخار یوپیتر ــ خدای خدایان رومیان ــ معبدی در این شهر برپا نمود و این شهر را «یوپیتر هلیوپولیتن» نامید. اوج شکوفایی بعلبک در دورهٔ چیرگی رومیان بر این شهر بود (رفاعی، ۱۷ـ ۱۸). با رسمیت یافتن مسیحیت در امپراتوری روم شرقی، معبد یوپیتر در بعلبک به کلیسا بدل شد (همو، ۱۹).

در زمان خلافت عمر سپاه اسلام به فرماندهی ابوعبیدهٔ جراح و خالد بن ولید بارها به بعلبک تاختند، اما وجود دیوار و باروی استوار شهر از یک سو (نک: ابوالفدا، ۲۵۵) و مقاومت سرسختانهٔ رومیان از سوی دیگر، فتح کامل آن را تا ذیقعدهٔ ۱۵/دسامبر ۶۳۶ به تعویق انداخت (ابن عدیم، بغیة...، ۵۸۱/۱؛ نصرالله، ۸۰/۱ـ۹۲) و شاید به همین سبب باشد که در روایات تاریخ‌نگاران مسلمان در ثبت تاریخ و وقایع مربوط به فتح بعلبک اندکی اختلاف به چشم می‌خورد (نک: ازدی، ۷۸، ۱۰۹ـ۱۱۰؛ خلیفه، ۱۱۳/۱؛ یعقوبی، ۱۴۱/۲؛ ابن اعثم، ۱۱۳/۱، ۱۴۰؛ ابن اثیر، ۴۹۱/۲). به هر حال پس از فتح مسلمانان، اهالی بعلبک به پرداخت خراج ملزم گردیدند (بلاذری، ۱۷۷). این شهر نخست تابع ولایت حمص بود و بعدها به جند دمشق ملحق گردید (نصرالله، ۹۲/۱ـ۹۳؛ نیز نک: اصطخری، ۶۱).

به هنگام فتح افزون بر رومیها، گروههای بسیاری از عربها و ایرانیان در بعلبک می‌زیستند. معاویه پس از گسترش نفوذ خود در ولایات شام از جمله بعلبک، در ۴۲ق/۶۶۲م گروهی از ایرانیان این شهر را در انطاکیه سکنیٰ داد (ابن عدیم، همان، ۹۰/۱؛ بلاذری، ۱۷۷، ۲۰۱). با این‌همه، تا دورهٔ خلافت عبدالملک بن مروان (ح ۶۹ق/۶۸۸م) همچنان اکثر ساکنان شهر را ایرانیان تشکیل می‌دادند (نصرالله، ۱۰۰/۱).

1. *The Columbia ...*

به هنگام سیطرهٔ عباسیان، بعلبک به سبب برخورداری از موقعیت مهم استراتژیکی به صورت مرکز مهم نظامی آنان درآمد. در ۲۵۸ق/ ۸۷۲م دولت طولونی مصر آنجا را از عباسیان ستاند؛ اما یک سال پس از قتل عام اهالی شهر به دست حسین بن زکرویهٔ قرمطی در ۲۹۰ق/ ۹۰۳م (نک: طبری، ۱۰/۱۰۰؛ مسعودی، ۳۷۲)، بار دیگر بعلبک به اطاعت خلفای عباسی درآمد (نصرالله، ۱/۱۱۱-۱۱۵).

در ۳۵۹ق/۹۷۰م خلیفهٔ فاطمی حاکمی بر آن شهر گمارد و به نفوذ صد و چند سالهٔ عباسیان خاتمه داد. از آن پس بعلبک آرامش نیافت و پیوسته شاهد وقوع آشوبها و کشمکشهای طولانی میان کارگزاران فاطمی و حکام نواحی مختلف بود (نک: همو، ۱/۱۱۶ بب)؛ تا آنکه در ۴۱۶ق/۱۰۲۵م به تصرف صالح بن مرداس امیر حلب درآمد (ابن عدیم، زبدة...، ۱/۲۳۰) و سرانجام در ۴۶۸ق/۱۰۷۶م سلجوقیان بر آنجا دست یافتند.

در سدهٔ ۶ق/۱۲م نخست امیر گمشتکین بوری و پسرش محمد بعلبک را به تصرف خویش درآوردند. آن‌گاه نوبت به امارت معین‌الدین انر رسید؛ تا آنکه نورالدین محمود زنگی موقتاً شهر را از وی ستاند (نک: ابن عدیم، همان، ۲/۲۷۲، جم ؛ ابن اثیر، ۱۰/۶۸۰-۶۸۱، ۱۱/۶۹، ۷۳، جم؛ نصرالله، ۱/۱۲۳ بب).

در شعبان ۵۷۰/مارس ۱۱۷۵ صلاح‌الدین ایوبی بر بعلبک تاخت و در رمضان همان سال مردم شهر را به تسلیم واداشت و زمام امور را به ابن مقدم سپرد. آن‌گاه که ابن مقدم بر صلاح‌الدین شورید، وی در ۵۷۵ق امارت بعلبک را به برادرزادهٔ خود فرخشاه سپرد و بعدها به نوهٔ برادر خود بهرامشاه به اقطاع داد. در دورهٔ حکومت ایوبیان بعلبک به چنان رونق و آبادانی و شکوه ادبی دست یافت که از زمان فتح اسلامی بی‌سابقه بود. دژها، برجها و باروهای مستحکم، قصرهای با شکوه و مساجد بزرگ به همت خاندان ایوبی بنا شد (ابن اثیر، ۱۱/۴۲۰، ۴۵۰، ۴۶۱؛ نصرالله، ۱/۱۵۰ بب).

سرانجام در ۶۵۸ق/۱۲۶۰م مغولان بر بعلبک استیلا یافتند؛ اما دیری نپایید که سپاه هولاکو در برابر لشکریان ملک ظاهر بیبرس منهزم شد و بدین‌سان راه برای نفوذ ممالیک به آن دیار هموار گشت (همو، ۱/۱۷۹-۱۸۰، ۱۸۶-۱۸۸).

با قدرت رسیدن عثمانیان در ۹۲۲ق/۱۵۱۶م حکمرانان محلی، به ویژه بنو حرفوش در بعلبک امارت یافتند. این خاندان شیعی که دورهٔ حکومت آنان به مدت ۳ سده به طول انجامید، در گسترش مذهب تشیع و سپردن منصب افتا به علمای شیعه بسیار کوشیدند. افزون برآن در راه عمران و آبادانی شهر و رونق امر کشاورزی از هیچ اقدامی فروگذار نکردند. حرفوشیان با تقویت پیوند دوستی خود باحکام اطراف و به ویژه آل شهابی و معنی، به تدریج خود را از سیطرهٔ دولت عثمانی رهانیدند (همو، ۱/۳۲۰-۳۲۷؛ شهابی، ۱/۳۴-۳۵، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۳۴، جم؛ خالدی، ۲۵، ۴۴، ۶۲، جم).

با پایان یافتن سیطرهٔ حرافشه بر بعلبک، دورهٔ ادارهٔ شهر به شیوهٔ اقطاع نیز به پایان رسید و بعلبک به صورت «لواء» درآمد که زیر نظر والی دمشق اداره می‌شد. در ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م این شهر از شرق بقاع استقلال یافت و به صورت قضاء (شهرستان) مستقلی درآمد. پس از جنگ جهانی اول، فرانسویها آنجا را به اشغال خود درآوردند. سرانجام در ۱۹۲۰م این شهر به کشور لبنان ملحق شد. از آن پس بعلبک تابع بقاع بود تا ۱۳۰۴ش/۱۹۲۵م که در تقسیمات اداری دولت لبنان به صورت محافظه (استان) درآمد که متشکل از ۴ مدیریه (شهرستان) و ۸۰ روستا بود (نصرالله، ۱/۳۲۸، ۳۴۲، ۳۶۲-۳۶۶).

باغهای سرسبز با انواع درختان میوه و نیز تاکستانهای فراوان گرداگرد بعلبک بستر مناسبی برای رونق فعالیتهای کشاورزی در آنجا فراهم آورده است. زیتون، انجیر، بادام و حبوبات از مهم‌ترین محصولات آنند که همه ساله افزون بر تأمین نیاز داخلی به دیگر مناطق لبنان و نیز ترکیه صادر می‌شود. از برکت چراگاههای سرسبز که در دامنهٔ رشته کوههای شرقی بعلبک گسترده‌اند، دامپروری نیز در آنجا رونق بسزایی یافته است، به گونه‌ای که برخی از فرآورده‌های دامی آن شهرت جهانی دارد. برنزسازی، روغن‌کشی، ساخت ظروف چوبی، بافندگی، ریسندگی و حریربافی از عمده‌ترین صنایع آن به شمار می‌رود. پارچه‌های مرغوب بعلبک در دورهٔ اسلامی به اقصیٰ نقاط جهان صادر می‌شده است (ابن بطوطه، ۸۳؛ ابن حوقل، ۱/۱۷۵؛ مقدسی، ۱۷۹؛ بستانی، ۵/۵۰۰؛ حتی، ۴۱۳-۴۱۴؛ نصرالله، ۱/۵۱۱-۵۲۸، ۵۳۱).

بعلبک که در مسیر کاروانهای تدمر و صور و نیز جادهٔ اصلی دمشق به حمص قرار گرفته بود، امکان ارتباط شرق و غرب لبنان را فراهم می‌ساخت؛ از این‌رو، از دیرباز در زمرهٔ مراکز مهم بازرگانی قرار داشت، اما به تدریج در دورهٔ ممالیک، با تغییر خطوط اصلی راه، از اهمیت تجاری آن شهر کاسته شد (مارتن، ۲۵۰؛ نصرالله، ۱/۵۲۹-۵۳۲؛ EI²).

امروزه آثار باستانی به جای مانده از دورهٔ رومیان به ویژه پرستشگاههای سه‌گانهٔ آن، شهرت بسزایی برای بعلبک فراهم آورده است؛ چندان که همه ساله جهانگردان بی‌شماری را از سراسر جهان، به سوی خود می‌کشاند. در دورهٔ اسلامی مجموعهٔ بناهای اصلی معابد باستانی به دژهایی مستحکم تبدیل شد و بعدها مسلمانان به منظور استحکام بخشیدن به نظام دفاعی شهر بناهای جدیدی بر معابد افزودند. این معابد در سده‌های معاصر نیز نظر باستان‌شناسان اروپایی را به خود جلب کرد و در ۱۸۹۸م گروهی از باستان‌شناسان آلمانی در آنجا به کاوش پرداختند. در دورهٔ قیمومت فرانسه نیز تلاشهایی برای بازسازی و ترمیم معابد صورت گرفت. از جمله آثار تاریخی بعلبک دو مسجد رأس‌العین و مسجد جامع شهر با ۴ رواق و مناره‌ای با شکوه و دو کتیبه مربوط به دوران ممالیک است. افزون بر آن آرامگاه الیاس پیامبر، قبر اسباط و مدفن حفصه خواهر معاذ بن جبل نیز در آنجاست (یاقوت، ۱/۶۷۴-۶۷۵؛ ابن فقیه، ۱۱۸؛ حتی، ۲۶۰-۲۶۱؛ بستانی، ۵/۵۰۰-۵۰۱؛ رابینسن، ۲/۲۹۳ بب؛ نصرالله، ۱/۹۳، ۴۲۵، ۴۴۳ بب؛ بریتانیکا، I/704؛

EI²). در منابع کهن از بناهای دیگری چون مدرسه‌ها (نک: ابن شداد، ۱(۱)/۲۴۵)، رباطها، آسایشگاهها و دیرها در بعلبک نام برده‌اند (قزوینی، ۱۵۶؛ نیز نک: EI²) که اکنون کاملاً از میان رفته‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی زکریا عباره، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۸م؛ همو، *زبدة الحلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ازدی، محمد، *فتوح الشام*، به کوشش عبدالمنعم عبدالله عامر، قاهره، ۱۹۷۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، دارالمعرفه؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حتی، فیلیپ، *لبنان فی التاریخ*، ترجمهٔ انیس فریحه، بیروت، دارالثقافه؛ خالدی، احمد، *لبنان فی عهد الامیر فخرالدین المعنی الثانی*، به کوشش اسد رستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ رابینسن، ادوارد، *یومیات فی لبنان*، ترجمهٔ اسد شیخانی، بیروت، منشورات دارالمکشوف؛ رفاعی، قاسم، *بعلبک فی التاریخ*، بیروت/دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ شهابی، حیدر، *لبنان فی عهد الامراء الشهابیین*، به کوشش اسد رستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ فریحه، انیس، *اسماء المدن و القری اللبنانیة*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مارتن، ب.پ ـ م.، *تاریخ لبنان*، ترجمهٔ رشید شرتونی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نصرالله، حسن، *تاریخ بعلبک*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1978; *The Columbia Encyclopedia*, 2001; EI²; *Pauly*.

عزت ملاابراهیمی

بَعیثِ مُجاشِعی، خِداش بن بشر بن خالد (ابی خالد) تمیمی بصری، خطیب و شاعر عصر اموی. برخی نیای او را عبدالحارث بن ابی خالد دانسته‌اند (نک: ابن عدیم، ۳۲۲۰/۷؛ ابن عساکر، ۳۲۴/۱۶ـ۳۲۵). بعیث در میان رقبایش به «ابن حَمراء العِجان» شهرت یافت. این لقب که پیوسته شاعر از آن ناخشنود بود، به گمنامی تبار مادرش اشاره دارد؛ چه، بعیث از کنیزی ایرانی به نام ورده یا برده یا قَرتَنا از اهالی سجستان یا اصفهان زاده شده بود. این کنیز از آنِ قعقاع بن معبد بود که به پدر بعیث بخشیده شد (ابن سلام، ۳۸۶/۱؛ ابوعبیده، ۲۰۳/۱، ۲۹۳ـ۲۹۵؛ ابن عدیم، همانجا). نام بعیث از مطلع یکی از قصاید او گرفته شده است (نک: ابن سلام، ۵۳۴/۱؛ جاحظ، *البیان*...، ۳۷۴/۱؛ ابن قتیبه، ۳۱۳).

تاریخ ولادت بعیث به درستی معلوم نیست. گویا در بصره زاده شد و در همان شهر رشد یافت و نسبت بصری وی از همین‌جاست (یاقوت، ۵۲/۱۱؛ صفدی، ۲۹۳/۱۳). بعیث دوران جوانی را در بصره و در میان طایفهٔ بنی مجاشع از قبیلهٔ تمیم گذراند و در همان‌جا همسری برگزید که از او پسرانی چون مالک، یزید و بکر زاده شدند. از این‌رو، کنیهٔ شاعر را ابویزید و ابومالک دانسته‌اند. مالک در جوانی جان سپرد و پدر در سوگ او مرثیه‌ای سرود (ابن حبیب، ۲۹۱؛ ابن قتیبه، همانجا؛ آمدی، ۷۱؛ ابن ماکولا، ۳۳۵/۱).

در منابع ادبی کهن از شرح حال و وقایع زندگی بعیث مطلبی به چشم نمی‌خورد. ابوالفرج اصفهانی هم تنها در لابه‌لای شرح حال جریر (نک: ۱۵/۸ـ۱۶) به ذکر مختصری از اشعار او بسنده کرده است. گویا بعیث در روزگار خود خطیب توانمند قبیلهٔ تمیم بود و خطبه‌های وی سخت شهرت داشت (جاحظ، همان، ۲۰۴/۱، ۳۷۳ـ۳۷۴). یک بار در مجلس شعرخوانی که ولید بن عبدالملک (حک‍ ۸۸ ـ ۹۶ق/۷۰۷ـ۷۱۵م) ترتیب داده بود، حضور یافت و ضمن قرائت اشعار خود با استادی و مهارت تمام مثالب رقبایش را برشمرد. از این‌رو، توجه خلیفه را به خود معطوف ساخت و صلهٔ ارزشمندی دریافت کرد (مرزبانی، ۱۵۰ـ۱۵۱؛ ابن عبدربه، ۲۱۴/۶ـ۲۱۵).

با آنکه ابن سلام جمحی (همانجا) توانمندی، شیوایی کلام و بی‌پروایی شعر بعیث را ستوده، اما وی را در زمرهٔ شاعران طبقهٔ دوم دوران اسلامی نهاده است (نیز نک: ابن عساکر، همانجا). شاید علت آن باشد که بعیث در عصر شاعران نام‌آوری چون جریر و فرزدق (هـ م م) می‌زیست و شهرت آنان سبب گم‌نامی نسبی شاعر شده بود. از سوی دیگر با اندکی ژرف‌نگری در حوادث تاریخی آن زمان می‌توان دریافت که گم‌نامی بعیث بیش از آنکه مربوط به ضعف استعداد شعری او باشد، تا حدودی از کشمکشهای سیاسی حاکم بر جامعه نشأت گرفته بود (بلاشر، III/483). چه، در این ایام اختلافات قومی میان دو طایفهٔ بنی هذیل و بنی مجاشع شدت یافت؛ در نتیجه شاعران این قبایل با هم به نزاع برخاستند و اشعار هجوآمیز بسیاری دربارهٔ هم سرودند (نک: EI²، ذیل جریر[1]). بعیث نیز به ناچار پای در این وادی نهاد و در نتیجه انبوهی اشعار هجوآمیز میان وی و جریر و فرزدق رد و بدل شد (آمدی، ۷۱ـ۷۲؛ ابن عساکر، ۳۲۵/۱۶؛ ابن فضل‌الله، ۸۱/۱۴ـ۸۲؛ برای اطلاع از نمونهٔ این اشعار، نک: ابوعبیده، ۲۰۰/۱ بب؛ قالی، ۲۳۱/۲؛ ابن رشیق، ۸۵۴/۲؛ ابوعبید بکری، ۲۱۴/۱، ۲۹۶).

دربارهٔ آغاز این خصومتها که حدود ۴۰ سال دوام داشت و پیش از آن نه در عصر جاهلی و نه در عصر اسلامی سابقه نداشت (ابن سلام، ۳۸۹/۱؛ ابن عساکر، ۳۲۹/۱۶)، روایت خاصی در دست نیست. تنها می‌دانیم که سرقت شتر بعیث توسط بنی یربوع (ابوعبیده، ۲۰۰/۱) آغازگر این مهاجات طولانی بود که به مرور زمان شدت یافت. بعیث نخست با سرودن اشعاری گزنده در هجو جریر به حمایت از غسان بن ذهیل سلیطی برخاست. این اشعار خشم جریر را برانگیخت و او را به پرده دری واداشت. آنگاه که بعیث در برابر رقیب قدرتمندش فروماند، از فرزدق یاری خواست که پیش‌تر حرمت وی را نگه نداشته، و اشعار هجوآمیزی دربارهٔ او سروده بود. فرزدق نیز فرصت را مغتنم شمرد

1. Djarīr

و در این جدال از هر دو رقیب دیرین خود انتقام گرفت (ابن سلام، ۳۸۶/۱-۳۸۹، ۵۳۵؛ ابوالفرج، ۱۵/۸-۱۷؛ آمدی، همانجا).

ناکامی بعیث در مهاجات با جریر، سبب شد تا بنی مجاشع از او روی برتابند و بدین‌سان موجبات آوارگی شاعر فراهم گشت (بلاشر، همانجا). زبان تند و گزنده نیز مایهٔ گرفتاری شاعر بود. او در اشعاری بنو صَحب را هجو گفت. ایشان شکایت به والی یمامه، ابراهیم بن عدی (عربی) بردند (در خلافت ولید بن عبدالملک)؛ او نیز فرمان داد وی را تازیانه زدند و در بازارها گرداندند (ابن عدیم، ۳۲۲۴/۷). اما شاعر در قصیده‌ای ابراهیم را نیز هجو گفت و او را به کلاغ بر بالای منبر تشبیه کرد (جاحظ، *البیان*، ۲۵۳/۳-۲۵۴؛ ابن عساکر، ۳۲۶/۱۶). پس از این ماجرا بعیث به شام رفت و در بادیه، در جوار بنی قعقاع زیست و آنان را در اشعاری ستود (ابن عدیم، همانجا).

گویا بعیث بعدها به بصره بازگشت؛ چه، او سرانجام پس از عمری دراز در همین شهر وفات یافت (ایوبی، ۸۵). از میان منابع کهن تنها یاقوت (۵۵/۱۱) صریحاً مرگ وی را در ۱۳۴ق و در زمان خلافت ولید بن عبدالملک دانسته است؛ اما از آنجا که خلافت وی در ۹۶ق پایان می‌گیرد، این تاریخ فاقد اعتبار می‌گردد.

بعیث شاعری است بدوی که اشعارش سراسر آکنده از موضوعات، مفاهیم و واژگان جاهلی است. با این همه، عیوب شعری او از چشم ناقدان مخفی نمانده است (نک: بطلیوسی، ۱۴۶/۳). موضوع بیشتر اشعار بعیث را هجو تشکیل می‌دهد. او در هجویات خود رعایت عفاف را نمی‌کرد و از پرده دری فروگذار نبود. از این‌رو، اشعار وی، به ویژه هجو جریر و بنی کلیب سخت گزنده بود (ابوعبیده، ۲۰۴/۱؛ ابن عبدربه، ۹۸/۵ ۲). بعیث در وصف نیز توانا بود و برخی وصفهای او، حال و هوای زنده‌ای دارند (همچون وصف مرغ سنگ‌خوار، نک: جاحظ، *الحیوان*، ۵۸۵/۵-۵۸۷؛ وصف شب: مجموعة...، ۴۶۶؛ وصف خاکستر اجاق: جاحظ، همان، ۲۴۰/۳).

از بعیث دیوانی بر جای نمانده است و تنها حدود ۱۰۰ بیت از اشعار او را در منابع ادبی می‌توان یافت (GAS, II/363-364). در این منابع قطعاتی کوتاه به چشم می‌خورد که احتمالاً مطلع قصایدی بوده است که از دست رفته‌اند.

مآخذ: آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۵۴م، مجموعهٔ ششم؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد قرقزان، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمدامین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، لیدن، به کوشش دخویه، ۱۹۰۲م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ابوعبید بکری، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ ابوعبیده، معمر، *النقائض* (نقائض جریر و فرزدق)، به کوشش محمدابراهیم حور و ولید محمود خالص، ۱۹۹۴م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ایوبی، یاسین، *معجم الشعراء فی لسان العرب*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ بطلیوسی، عبدالله، *الاقتضاب*، قاهره، ۱۹۸۲م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۸م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ قالی، اسماعیل، *الامالی*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ *مجموعة المعانی*، به کوشش عبدالمعین ملوحی، دمشق، ۱۹۸۸م؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1966; EI[2]; GAS.

عزت ملاابراهیمی

بُغایِ صَغیر (مق ۲۵۴ق/۸۶۸م)، از امرای بزرگ و پرنفوذ ترک‌نژاد در آغاز عصر دوم عباسی که در تحولات این دوره نقش مهمی داشت. دربارهٔ او پیش از ظهور در صحنهٔ سیاسی قلمرو خلافت اطلاعی در دست نیست، اما از لقب شرابی یا شرابدار او (*مجمل*...، ۳۶۳) می‌توان حدس زد که احتمالاً مدتی شربت‌دار خلیفه یا دربار خلافت بوده است.

در منابع، نخستین‌بار از او در حوادث سال ۲۳۱ق/۸۴۶م به روزگار خلافت واثق و در زمرهٔ کشندگان احمد بن نصر خزاعی ــ از قائلان به خلق قرآن و رؤیت خدا در قیامت ــ یاد شده است (طبری، ۱۳۸/۹). در ۲۳۴ق به روزگار متوکل، وی مأمور سرکوب شورش محمد بن بعیث بن جَلْبَس در مرند آذربایجان شد و به روایتی امارت آنجا یافت؛ پس برفت و ابن بعیث را گرفته، به سامرا آورد (بلاذری، ۴۰۵/۱؛ یعقوبی، ۴۸۶/۲؛ طبری، ۱۶۴/۹). مدتی بعد در ۲۳۷ق نیز به دستور متوکل به خون‌خواهی یوسف بن محمد، عامل ارمنستان که به دست شورشیان آنجا به قتل رسیده بود، رهسپار آن دیار شد و شورش را فرونشاند و بسیاری را کشت و اسیر کرد. سپس روی به تفلیس نهاد و در ۲۳۸ق آنجا را به آتش کشید و اسحاق بن اسماعیل، امیر شورشی آنجا را بکشت (طبری، ۱۸۸/۹، ۱۹۲-۱۹۳؛ ابن‌وادران، ۵۸۱). وی همچنین در آخرین جنگهای عباسیان با رومیان در دورهٔ قدرت خلفا شرکت جست. در ۲۴۴ق که متوکل در دمشق بود، به دستور او جنگهای تابستانی برضد رومیان را آغاز کرد و جایی به نام صُمُلّه در حدود مصیصه و طرسوس را نیز گشود (طبری، ۲۱۰/۹؛ ابن عساکر، ۳۹۱/۳).

با آنکه موالی ترک در عصر متوکل مشاغل بزرگ داشتند و خلیفه، خاصه در امور نظامی به آنان پشت‌گرم بود، ولی در اواخر ایام خود بر آن شد تا از قدرت و نفوذ آنان بکاهد. پس بر آنان سخت گرفت و مراتبشان را تنزل داد؛ چندان که برخی از امرای ترک بر ضد متوکل با منتصر هم‌داستان شدند و او را در ۲۴۷ق به قتل آوردند. در این واقعه وصیف، اوتامش، بغای صغیر، باغر و برخی دیگر از امرای ترک دست داشتند (یعقوبی، ۴۹۲/۲؛ مسعودی، *التنبیه*...، ۳۱۳، *مروج*...، ۳۵/۵-۳۸؛ ابن اثیر، ۱۳۶/۶-۱۳۸؛ *مجمل*، ۳۶۱؛ قس: مسعودی، همان، ۳۳/۵-۳۴، که داستانش دربارهٔ بغای کبیر است).

پس از قتل متوکل، گویا بغا اول کسی بود که پسر او منتصر را خلیفه خواند و خبر مرگ متوکل را به او داد (طبری، ۲۲۶/۹). در این دوره بغا از حاجبان‌خلیفه بود. او و وصیف‌که از ولایت‌عهدی معتز سخت‌بیمناک بودند، منتصر را واداشتند تا بر معتز سخت گیرد و او را به استعفا از ولایت‌عهدی مجبور کند و بدین‌سبب، معتز و مؤید، پسران متوکل هر دو خلع شدند (همو، ۲۴۴/۹ـ۲۴۶). اما خلافت منتصر هم فقط چند ماهی دوام یافت و او نیز در ۲۴۸ق به دست موالی ترک مسموم و مقتول شد (مسعودی، *التنبیه*، ۳۱۴). پس بـه تدبیر احمـد بـن خصیب قرار شد بغای صغیر، بغای کبیر و اوتامش کسی را به خلافت تعیین کنند و اینان هم بر احمد بن محمد بن معتصم اتفاق کردند و وی با لقب مستعین به خلافت نشست (طبری، ۲۵۶/۹؛ قس: ابن جوزی، ۶/۱۲). بغا و وصیف رسماً منصب حجابت خلیفه را در دست گرفتند (مسعودی، همان، ۳۱۶؛ ابن کازرونی، ۱۵۳)، ولی عملاً ادارۀ امور مهم خلافت با آنها بود.

بغا در عین حال حکومت حلوان و ماسبذان و مهرجان قذق را نیز در دست داشت (ابن اثیر، ۱۵۱/۶) و ابن عساکر (همانجا) در همین دوره، از ولایت او بر فلسطین نیز یاد کرده است. در این زمان میان امرای ترک اختلاف افتاد و درصدد قتل یکدیگر برآمدند. نخست اوتامش که به بیت‌المال دست‌درازیها می‌کرد، به تحریک بغا و وصیف کشته شد و گویا به همین سبب مستعین نیز بغا را در ۲۴۹ق حکومت فلسطین داد تا از سامرا دورش گرداند (ابن اثیر، ۱۵۴/۶)؛ اما در منابع اشاره‌ای به حضور بغا در فلسطین نشده است و به علاوه می‌دانیم که در ۲۵۰ق به تحریک و توافق بغا و وصیف و مستعین، باغر ترک را که گویا قصد ایشان و مستعین کرده بود، کشتند و چون با شورش یاران او و طرفداران معتز و مخالفان مستعین روبه‌رو شدند، همراه خلیفه روی به بغداد نهادند و ترکان نیـز در سامـرا با معتـز بیعت کردند (طبری، ۲۷۸/۹ـ۲۸۰؛ مسعودی، همان، ۳۱۵؛ ابن جوزی، ۴۲/۱۲؛ ابن اثیر، ۱۶۳/۶ـ۱۶۷).

در این روزگار در ارمنستان نیز شورشی برپا شد، اما علاء بن احمد از سوی بغا بدانجا رفت و غائله را فرونشاند (همو، ۱۷۹/۶). با این‌همه، مستعین که سخت مقهور امرای ترک، به ویژه بغا و وصیف بود (نک: زمخشری، ۴۵۵/۴)، در برابر مخالفان خود و طرفداران معتز چنان درمانده شد که به ناچار از خلافت کناره گرفت؛ ولی بغا برای آنکه نزد معتز که در سامرا خلافت می‌کرد، پایگاهی بیابد، بی‌درنگ مستعین را کشت و سرش را برگرفته، به سامرا برد و بدین حیله بر مناصب خود ابقا شد (مسعودی، ابن کازرونی، همانجاها)؛ ولی گفته‌اند که مدتی بعد به دستور معتز نام او و وصیف را از دیوان بینداختند، تا آنکه شفاعت برخی کسان، باز خلیفه را با ایشان بر سر لطف آورد (ابن اثیر، ۱۸۳/۶). در این دوره نیز بغا و وصیف با هم کار می‌کردند و چون وصیف در ۲۵۳ق/۸۶۷م به دست ترکان کشته شد، بغا به تنهایی رشتۀ کارها را در دست گرفت و مشاغل و وظایف او بـه بغا منتقل شد (یعقوبی، ۵۰۲/۲؛ ابـن اثیر، ۱۸۹/۶).

اما نزاعهای میان ترکها بر سر مال و منصب چنان دستگاه خلافت را ضعیف گردانید که یک وقت مساور بن عبدالحمید که راه عصیان می‌پیمود، تا سامرا بیامد و قصر خلیفه را نیز تصرف کرد (یعقوبی، همانجا). از آن سوی چون میان بغا و بایکباک هم دشمنی درگرفت، معتز که نسبت به بغا بدبین شده بود، از این فرصت سود جست (طبری، ۳۷۹/۹ـ۳۸۱) و به دشمنی دامن زد و به رغم او برخی از امرای ترک را برکشید. چون خبر رسید که بغا قصد شورش دارد، معتز قصد او کرد. بغا گریخت و کوشید یارانی گرد آورد، ولی نتوانست و امان‌خواهی او نیز نتیجه نداد، تا سرانجام، دستگیر شد و به قتل رسید و خانه‌اش غارت، و پسرش فارس به مغرب تبعید شد (یعقوبی، ۵۰۳/۲؛ مسعودی، همان، ۳۱۶؛ قس: ابن اثیر، ۱۹۴/۶ـ ۱۹۵؛ ابن عماد، ۱۲۸/۲؛ نیز نک: صفدی، ۱۷۳/۱۰؛ ابن منظور، ۲۳۲/۵).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، چ تصویری، عمان، دارالبشیر؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن کازرونی، علی، *مختصر التاریخ*، به کوشش مصطفی جواد و سالم آلوسی، بغداد، ۱۹۷۰م؛ ابن منظور، محمد، *مختصر تاریخ دمشق ابن عساکر*، به کوشش مأمون صاغرجی و احمد حمامی، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن وادران، *تاریخ العباسیین*، به کوشش منجی کعبی، بیروت، ۱۹۹۳م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین‌منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ زمخشری، محمود، *ربیع‌الابرار*، به کوشش سلیم نعیمی، بغداد، مطبعةالعانی؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ *مجمل‌التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، بغداد، ۱۹۳۸م؛ همو، *مروج‌الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۴م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م.

صادق سجادی

بُغای کَبیر، ابوموسیٰ (د ۲۴۸ق/۸۶۲م)، ازسرداران‌ترک‌عباسیان که به سبب تشابه اسمی با سردار دیگری به همین نام، لقب کبیر یافت. بغا احتمالاً در ۱۵۸ق/۷۷۵م به دنیا آمد (مسعودی، *مروج*...، ۱۶۲/۴). او از غلامان حسن‌بن سهل ذوالریاستین، وزیر مأمون عباسی (حک ۱۹۸ـ۲۱۸ق) بود که به سبب شجاعتش مورد توجه معتصم قرار گرفت و در زمرۀغلامان‌اودرآمد(همانجا؛ابن عساکر، ۳۲۶/۱۰؛صفدی، ۱۷۳/۱۰) و به گفتۀ مسعودی یکی از دو حاجب دربار او گردید (*التنبیه*...، ۳۰۸). وی پس از چندی، فرماندهی بخشی از سپاه مسلمانان را در نبرد با رومیان در عموریه بر عهده گرفت (همو، *مروج*، ۶۴/۴). در ۲۲۰ق معتصم او را برای نبرد با بابک خرم دین به یاری افشین فرستاد، ولی شکست خورد و بازگشت (طبری، ۲۳/۹؛ ابوعلی مسکویه، ۱۸۹/۴؛ ابن جوزی، ۵۴/۱۱؛ ابن اثیر، ۴۵۶/۶).

گویا پس از دستگیری و قتل بابک، بغا برای سرکوب منکجور، حاکم شورشی و دست نشاندۀ افشین در آذربایجان رفت و او را شکست داد (طبری، ۱۰۲/۹؛ یعقوبی، ۲۰۳/۱؛ ابن اثیر ۵۱۷/۶)؛ آن‌گاه مأمور دستگیری افشین شد که به زندقه و همکاری با بابک متهم بود (طبری، ۱۱۰/۹؛ ابن خلدون، ۳۳۵/۳).

پس از مرگ معتصم، بغا در زمرهٔ سرداران واثق درآمد. در ۲۳۰ق به سرکوب قبایل عرب که در اطراف مدینه راهزنی می‌کردند، رفت و یاغیان بنی سُلیم را درهم کوبید و پس از موسم حج به سرکوب قبیلهٔ بنی هلال در ناحیهٔ ذات عِرق شتافت که همانند بنی سلیم طغیان کرده بودند (طبری، ۱۲۹/۹؛ ابن جوزی، ۱۵۰/۱۱؛ مجمل...، ۳۵۹). وی در ۲۳۲ق روانهٔ دفع بنی‌فزاره و بنی‌مرّه ــ که‌برفدک دست انداخته بودند ــ شد و قبایل دیگر آن ناحیه را نیز مطیع ساخت (طبری، ۱۴۶/۹ـ ۱۴۸؛ ابن‌اثیر، ۱۹/۷). سپس به جنگ بنی کلاب در ضَریّه و دفع شورشیان بنی‌نمیر در یمامه رفت (طبری، ۱۴۹/۹؛ ابن‌جوزی، ۱۷۶/۱۱؛ ابن اثیر، ۲۰/۷، ۲۳).

به قولی بغا در عصر متوکل نایب پسر او منتصر در جند قنسرین بود و زمانی که متوکل در ۲۴۷ق به قتل رسید، بغا نزد منتصر بازگشت (نک: ابن عدیم، ۷۳/۱). خلافت ۶ ماههٔ منتصر، با مرگ او در ۲۴۸ق پایان یافت (طبری ۲۴۹/۹، ۲۵۱ـ۲۵۴؛ ابن جوزی، ۳/۱۲ـ۴) و با توافق سرداران سپاه و سران دربار، بغای کبیر به همراه بغای صغیر، وصیف و اُتامش با مستعین (۲۴۸ـ۲۵۲ق) بیعت کردند؛ زیرا نمی‌خواستند یکی از پسران متوکل ــ که خود او را کشته بودند ــ به خلافت برسد (ابوعلی مسکویه، ۲۹۹/۴؛ ابن جوزی، ۶/۱۲؛ ابن اثیر، ۱۱۷/۷). در این میان بغای کبیر که بیش از ۹۰ سال داشت، بر اثر بیماری درگذشت (مسعودی، همان، ۱۶۲/۴). مستعین پس از مرگ بغا تمام مناصب او را به پسرش موسیٰ داد و دیوان برید را نیز به او سپرد (طبری، ۲۵۸/۹؛ مسعودی، همانجا؛ ابن خلدون، ۳۷۵/۳).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن عدیم، عمر، *زبدة الحلب من تاریخ الحلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن‌عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش سعید محمد لحام، بیروت، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۷م؛ یعقوبی، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق.

حسن حسین زادهٔ شانه‌چی

بَغداد، استان و شهری تاریخی در عراق که امروزه پایتخت آن کشور است.

I. جغرافیا

استان بغداد با حدود ۷۳۴ کم۲ مساحت، کوچک‌ترین استان عراق به شمار می‌رود. جمعیت این استان در ۱۳۸۲ش/۲۰۰۳م حدود ۶٬۴۰۰٬۰۰۰ تن برآورد شده‌است («فرهنگ...[1]»). این استان مشتمل بر ۵ شهرستان به نامهای بغداد، کاظمین، محمودیه، سامرا و تکریت است (خلف، ۴۵۰). استان بغداد از شرق به استانهای واسط و دیالی، از شمال به استانهای دیالی و صلاح‌الدین، از غرب به استان انبار و از جنوب به استان بابل محدود است. رودخانهٔ دجله از میان این استان می‌گذرد (نک: *اطلس ...*).

شهر بغداد پایتخت و بزرگ‌ترین شهر عراق در ۳۳° و ۲۰´ عرض شمالی و ۴۴° و ۲۳´ طول شرقی در مرکز کشور عراق واقع شده است («بغداد»، *گلوبال*[2]). فاصلهٔ این شهر تا آخرین نقطهٔ شمالی و جنوبی عراق، تقریباً یکسان است و در عین حال در محل تقاطع راههای ارتباطی شمال ـ جنوب، و شرق ـ غرب این کشور قرار دارد. بغداد در زمستان از هوایی نسبتاً معتدل برخوردار است و در مقایسه با شهرهای جنوبی عراق، تابستانی ملایم دارد (عادلی، ۱۱۵). کم‌ترین دمای بغداد در طول سال ۱۰° و بیشترین آن ۳۴/۸° سانتی‌گراد است (صدقی، ۱۱۵؛ «جغرافی[3]»).

شهر بغداد در دشتی حاصلخیز واقع شده است و رودخانهٔ پر آب دجله از میان آن می‌گذرد و آن‌را به دو بخش شرقی و غربی تقسیم می‌کند؛ این دو نیمهٔ شهر به وسیلهٔ ۱۱ پل به یکدیگر مرتبط می‌شوند («بغداد»، *عرب نت*[4]). بیشترین فعالیتهای اقتصادی شهر در رصافه، واقع در کرانهٔ شرقی دجله متمرکز شده است؛ در حالی که بیشتر مراکز و ساختمانهای اصلی دولتی در کرخ، در نیمهٔ غربی شهر استقرار یافته‌اند («سیما...[5]»).

بغداد در اوج شکوفایی خود، یکی از ثروتمندترین شهرهای جهان و عمده‌ترین مرکز فرهنگ اسلامی به شمار می‌رفت. این شهر در طول تاریخ بارها بر اثر نزاعهای داخلی و تهاجمات ویران گردیده است. جمعیت بغداد در طی چند دههٔ گذشته از رشد چشم‌گیری برخوردار بوده است؛ چنان‌که از ۳۵۰ هزار تن در ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲م به ۵٬۶۰۰٬۰۰۰ تن در ۱۳۸۲ش/۲۰۰۳م افزایش یافته است. بیشتر اهالی بغداد مسلمان و از نظر قومی عربند، اما جمعیت قابل ملاحظه‌ای از مسیحیان و معدودی از یهودیان نیز در آن زندگی می‌کنند. گروههای قومی غیرعرب ساکن در این شهر را کردها، ارمنیان، مهاجران هندی و افغانی تشکیل می‌دهند. در گذشتهٔ نه چندان دور شمار قابل ملاحظه‌ای از ایرانیان نیز در این شهر زندگی می‌کردند که به علت اختلافات سیاسی میان ایران و عراق در دهه‌های ۷۰-۹۰ سدهٔ ۲۰م، آنجا را ترک کردند («بغداد»، «دائرة المعارف...[6]»؛ «سیما»).

بغداد اصلی‌ترین مرکز ارتباط شبکهٔ راههای عراق مشتمل بر جاده‌ها، راه‌آهن و راههای آبی برای شناورهای سبک است. فرودگاه بین‌المللی بغداد، امکان ارتباط هوایی این شهر را با دیگر نقاط جهان فراهم می‌سازد (عانی، ۱۴۲۱/۳ـ۱۴۲۹، ۱۴۴۱ـ۱۴۴۱، ۱۴۴۲؛ چمبرز...، 51؛ «بغداد»، عرب نت؛ «بغداد»، «دائرة المعارف»؛ *اطلس*).

1. *The World ...*
2. «Baghdad», *Global*.
3. «Geography»
4. «Baghdad», *Arabnet*.
5. «The face...»
6. «Baghdad», *Encyclopaedia ...*

بغداد قرنها غنی‌ترین، و از لحاظ اقتصادی مهم‌ترین شهر عراق بوده است؛ حتیٰ پس از کشف نفت در نقاط گوناگون عراق این شهر اهمیت اقتصادی خود را از دست نداد. بغداد یکی از مهم‌ترین مراکز صنعتی در عراق است و محصولات متنوع صنعتی در کارخانه‌ها و کارگاههای آن تولید می‌شود؛ از جمله می‌توان از پالایش و تولید فرآورده‌های نفتی، صنایع چرمی، چوبی، شیمیایی، الکتریکی، پارچه‌بافی، تولید پوشاک، آجر، سیمان، دخانیات، مواد غذایی و نوشابه نام برد. صنایع دستی از دیگر بخشهای اقتصادی بغداد است که مشتمل بر پوشاک، لوازم خانگی، جواهرسازی، چرم، نمد و قالیچه است («بغداد»، «دائرة المعارف»). تولیدات کشاورزی در حومهٔ شهر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و بیشتر محصولات این منطقه را سبزیجات، تره‌بار و برخی از گونه‌های غلات تشکیل می‌دهد (صدقی، ۵۷بب).

بغداد تا پیش از جنگهای عراق با همسایگان خود در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰م یکی از مراکز آموزشی ـ فرهنگی جهان عرب به شمار می‌رفت. این شهر دارای ۳ دانشگاه به نامهای دانشگاه بغداد (تأسیس: ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م)، دانشگاه المستنصریه (تأسیس: ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م) و دانشگاه فنی (تأسیس: ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م) است که از مهم‌ترین مراکز آموزش عالی عراق به شمار می‌روند («بغداد»، «دائرة المعارف»؛ «بغداد»، *انکارتا*[1]).

بغداد به سبب وجود زیارتگاهها و اماکن تاریخی، یکی از مراکز گردشگری عراق به‌شمار می‌آید. مقابر نواب اربعهٔ حضرت مهدی(ع)، شیخ کلینی، سلمان فارسی، ابوحنیفه و شیخ عبدالقادر گیلانی از جمله مکانهای زیارتی بغداد به شمار می‌روند (عادلی، ۱۱۶-۱۲۰). قصر عباسیه متعلق به سده‌های ۶ و ۷ق که امروزه از آن به عنوان موزه استفاده می‌شود، همچنین بقایای مدرسهٔ مستنصریه که در ۶۳۲ق/۱۲۳۵م بنا شده، و مسجد سهروردی از آثار بر جای مانده از سدهٔ ۷ق/۱۳م شهر بغداد است («بغداد»، «دائرة المعارف»). موزهٔ بغداد از دیگر مکانهای دیدنی این شهر است که مجموعهٔ با ارزشی از یافته‌های باستان‌شناختی در آنجا نگهداری می‌شود. همچنین پیرامون بغداد کلیساهایی وجود دارد که متعلق به نسطوریها، ارامنهٔ ارتُدکس و کاتولیکهای کلدانی و آسوری است (همانجا).

مآخذ: *اطلس راهنمای کشورهای جهان*، دفتر اول خاورمیانه، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خلف، جاسم محمد، *محاضرات فی جغرافیة العراق الطبیعیة*، قاهره، ۱۹۶۱م؛ صدقی، حامدمحمد، *مناطق تموین الخضروات*، بغداد، ۱۹۷۴م؛ عادلی، محمد، *راهنمای زوار عتبات مقدسهٔ عراق*، تهران، چاپخانهٔ مرکزی؛ عانی، خالد عبدالمنعم، *موسوعة العراق الحدیث*، بغداد، الدار العربیة للموسوعات؛ نیز:

«Baghdad», *Arabnet*, www.arabnet/iraq/ iq-Baghdad.htm; «Baghdad», Encarta, 2003; «Baghdad» *Encyclopaedia of the Orient*, lexicorient. com./e.o/baghdad.htm; «Baghdad», *Global*, www.global security.org /military/world/iraq/ baghdad.htm; *Chambers World Gazetteer*, ed. D. Munro, Cambridge, 1988; «The Face of Bagdad», *Global* , www . globalsecurity.org / org / news / 2003 ; «Geography» , *Geocities*, www. geocities.com/Athens/Ithaca/3291/pag.3.html;*The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/fr/fr_iq.htm.

بهرام امیراحمدیان

II. تاریخ

واژه و پیشینهٔ تاریخی: بغداد واژه‌ای ایرانی مرکب از دو جزء baga~bag و dāta~dāt~dād به معنای «خداداد»، «آفریدهٔ خدا» که در فارسی باستان به صورت *baga.dāta- (قس: اوستایی -bayō.dāta)، در فارسی میانه به صورت bkd't' (تلفظ: Baγdad یا به شیوهٔ آوانویسی قدیم: Bagdāt) آمده است (نیبرگ، II/42؛ بارتولمه، 922؛ نیز دربارهٔ جزء اول: bag در پارتی، نک: ویدنگرن، 973). جزء اول این واژه در سغدی baga به معنای خدا و جانشین «مهر» به کار رفته است (دوشن گیمن، 902؛ قس: هنینگ، 247 و شکلهای βγ و βγ'nyk) و در هندی نیز به صورت Bhaga سابقه دارد (همانجا). بَگداته[2] (در ارمنی: باگارات[3]) اصلاً نام برای اشخاص بوده است و چند شخصیت تاریخی به این نام می‌شناسیم، اما بعداً بر محل و موضع نیز اطلاق شده است (مثلاً نک: رادیتسا، 105؛ آیلرس، 490؛ یوستی، 57). سابقهٔ این نام در معنای اخیر به عصر هخامنشی باز می‌گردد و کتیبه‌های میخی رواج آن را تأیید می‌کنند، چنان‌که به روزگار اردشیر درازدست (۴۶۵-۴۲۵ق‌م) از شهری به نام بیت بَگ داته[4] نزدیک نیپور[5] (اکنون: نِفَّر[6] یا نُفَّر) یاد شده است. احتمالاً در عراق املاک دیگری نیز، متعلق به اشراف ایرانی، به نامهایی شبیه به این و رایج در آن روزگار موسوم بوده است. در تلمود هم از جایی به نام باگدات[7]، ظاهراً در همین سرزمین، یاد شده است (آیلرس، همانجا؛ سلوود، 300).

اما مهم‌ترین و مشهورترین موضع موسوم به بغداد، شهر معروفی است در کنار دجله که از ایام منصور عباسی، مرکز خلافت اسلامی شد. نویسندگان دورهٔ اسلامی دربارهٔ وجه تسمیه و اشتقاق واژهٔ بغداد روایاتی آورده‌اند که غالباً عامیانه و بی‌اعتبار است؛ و چون عربها کلمات غیر عربی را به صورتهای مختلف تحریف می‌کردند، اینجا را نیز به شکلهای بغداد، بغداذ، بغدان و مغدان خوانده‌اند و حتیٰ ضبط بغدان را در برخی اشعار عرب هم می‌توان دید (خطیب، ۵۹/۱، ۶۲).

دربارهٔ بغداد پیش از عصر اسلامی، به سبب فقدان منابع ایرانی، اطلاعات اندکی در دست است، اما می‌دانیم که در عصر ساسانی، روستا یا شهرکی از مراکز بازرگانی مداین بود و بازارهای بزرگ سالیانه در آن تشکیل می‌شد و به همین سبب، در منابع کهن اسلامی از آن به صورت سوق بغداد هم یاد کرده‌اند. در سلسله جنگهای فتوح اسلامی، از این موضع به کرات یاد شده است. چنان‌که آورده‌اند در ۱۲ق/۶۳۳م، پس از پیکار دومة الجندل برخی از سران ایرانی از بغداد برای کمک به قبایل عرب هم پیمان خود، به انبار رفتند. در همین سال یا ۱۳ق مثنی بن حارثه به دلالت مردی از مردم حیره ــ که او را از اجتماع بازرگانان در بغداد آگهی می‌داد و آنجا را بیت‌المال آنان می‌خواند ــ این

---

1. «Baghdad», *Encarta*. 2. Bagadāta 3. Bagarat 4. Bit Ba-ga-'da-a-ti 5. Nippur 6. Niffar/Nuffar 7. Bāgdā(t)

شهرک را به باد غارت داد. از این نکته که وی به جنگجویانش دستور داد از بغداد جز طلا و نقره برنگیرند، و این غارتگران اموال بسیار به چنگ آوردند، میزان ثروت آنجا دانسته می‌شود (طبری، ۳۷۹/۳، ۳۸۵، ۴۷۲-۴۷۴؛ بلاذری، ۲۴۷/۱؛ خطیب، ۲۶/۱).

از برخی روایتها که آورده‌اند ایرانیان رستم فرخزاد و فیروزان را به سبب چیرگی عرب بر مناطقی چون بغداد، مورد سرزنش و تهدید قرار دادند (طبری، ۴۷۷/۳)، بر می‌آید که این موضع دارای اهمیت سپاه‌گردانی یا اقتصادی بوده است. بغداد در سالهای بعدی نیز محل برخی حوادث مهم بوده است؛ چنان‌که آورده‌اند در ۳۷ق/۶۵۷م میان عبدالله بن وهب راسبی، فرمانده خوارج اولیه با یاران امام علی (ع) در بغداد جنگ شد. در همین روایت حتیٰ از کرخ، محلهٔ بسیار مشهور و شیعه نشین بغداد عصر عباسی یاد شده است (همو، ۷۶/۵). در ۷۶ق/۶۹۵م به روزگار عبدالملک مروان، در ایام جنگ خوارج با حجاج بن یوسف هم بغداد هنوز دایر بوده، و بازارهای مهم داشته است (همو، ۲۳۶/۶-۲۳۹).

بغداد از جمله مواضع ولایت سواد به شمار می‌رفت که برخی از فقها آن را مفتوح عنوه، و برخی مفتوح به صلح دانسته، و به همین سبب دربارهٔ جواز خرید و فروش اراضی آنجا آراء متفاوت ابراز کرده‌اند (خطیب، ۴/۱، ۱۳-۱۶). فقها همچنین نام بغداد را بدان سبب که می‌گفتند بغ در اصل نام بتی بوده است، مکروه می‌داشتند و گویا به همین سبب وقتی منصور عباسی آن را در ۱۴۵ق/۷۶۲م توسعه داد و بازسازی کرد (قس: «شهرستانها...[1]»، 16, 25) و پایتخت گردانید، نامش را از بغداد به مدینة السلام تغییر داد؛ زیرا دجله را نیز در آن وقت وادی السلام می‌نامیدند (بلاذری، ۲۸۵/۱، ۲۹۳؛ خطیب، ۵۸/۱)؛ گر چه نام کهن همچنان باقی ماند و شهرت و رواج بیشتر یافت. اما اینکه برخی گفته‌اند منصور نخستین بار آنجا را بغداد نامید (همو، ۶۲/۱)، پیداست که وجهی ندارد. در دورهٔ اسلامی، بغداد را مدینهٔ منصور، مدینهٔ ابی جعفر و الزوراء نیز می‌خواندند (طبری، ۳۱۹/۹؛ همدانی، ۲۹۵، ۳۹۲؛ خطیب، ۳۹/۱، ۳۲۳/۱۴؛ ابن اثیر، ۱۶۶/۵).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *الکامل*، به کوشش ابوالفداء عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ طبری، *تاریخ*؛ همدانی، محمد، «تکملة تاریخ الطبری»، همراه ج ۱۱ *تاریخ طبری*؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Duchesne Guillemin, J., «Zoroastrian Religion», *The Cambridge History of Iran*, vol. III (2), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983. Eilers, W., «Iran and Mesopotamia», ibid, vol. III(1); Henning, W. B., «A Sogdian God», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1965, vol. XXVIII; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Nyberg, H. S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974; Raditsa, L., «Iranians in Asia Minor», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(1), ed. E. Yarshater, Cambridge 1983; *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*, tr. T. Daryaee, California, 2002; Sellwood, D., «Minor States in Southern Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(1), ed., E. Yarshater, Cambridge 1983; Widengren, G., «Manichaeism and its Iranian Background», ibid, vol. III(2).

صادق سجادی

از بنیاد تا عصر امیرالامرایان: گر چه بغداد در عهد منصور به عنوان مرکز خلافت بنیان نهاده شد (نک: دنبالهٔ مقاله)، اما تعیین مرکزی برای خلافت، از اصل خلافت عباسیان و مشروعیت آنان جدا نبود. برخلاف آنچه عباسیان بعدها از طریق جعل و اغراق و دست‌کاری در روایات نشان دادند تا خلافت خود را مشروع، و مبانی آن را استوار و انکارناپذیر جلوه دهند، از ملاحظه و دقت در روایات موجود برمی‌آید که دست‌یابی آنان بر تخت خلافت، گر چه با حمایت سخت مؤثر جناح قدرتمندتر دعوت، یعنی ابومسلم خراسانی و ایرانیان، تا حدی ناگهانی و حتیٰ برای دسته‌هایی از هواداران جنبش ضد اموی غیر منتظره بود (برای تفصیل، نک: ه‍ د، عباسیان). به همین سبب، سردرگمی عباسیان در نخستین سالهای استقرار، در تعیین شهری به عنوان مرکز خلافت، از سویی نشانهٔ تزلزل بود و از سوی دیگر، رقیبان و دشمنان را دست کم از حیث روانی به مبارزهٔ بیشتر برمی‌انگیخت.

چنان‌که می‌دانیم ابوالعباس سفاح در کوفه به عنوان خلیفه ظاهر شد (مثلاً نک: طبری، ۴۲۳/۷-۴۲۴)، اما این شهر گر چه از دیرباز پایگاه ثابت عوامل ضد اموی در قالب گروههای گوناگون با عقاید مختلف شمرده می‌شد و نخستین هسته‌های دعوت نیز به طور پنهانی در کوفه شکل گرفت (مثلاً نک: *اخبار...*، ۱۹۱-۱۹۲)، ولی با ترکیب جمعیتی و قبیلگی این شهر، ایجاد هیچ گونه ائتلاف سیاسی دراز مدت امکان نداشت. به همین‌سبب، کوفه نه فقط در دورهٔ بنی امیه، بلکه حتیٰ سالها پس از ایشان، شاهد خیزشهایی بود که هیچ یک به فرجام سیاسی مشخص و روشنی نرسید. با این‌همه، رقیبان دولت عباسی، یعنی علویان برای توان بالقوهٔ کوفیان در ایجاد نزاعهای جدید سیاسی جایگاه و اعتبار خاصی قائل بودند. بی‌گمان عباسیان با آگاهی از این معنی، در مدتی کوتاه پس از استقرار، کوشیدند پایگاه مرکزی دیگری بجز کوفه برای خود برگزینند (برای نظر منصور در خصوص کوفه، نک: بلاذری، *انساب...*، ۳۶۲/۴؛ طبری، ۹۳/۸). پس ابوالعباس سفاح از کوفه به ناحیهٔ حیره رفت و سپس مرکز خلافت را در ۱۳۴ق/۷۵۱م به شهر انبار منتقل گردانید (یعقوبی، *تاریخ*، ۴۲۹/۲؛ طبری، ۴۶۴/۷؛ نیز نک: ابن‌رسته، ۱۰۸) و بلافاصله در آنجا برای خود کاخی بنا کرد (یعقوبی، همان، ۴۲۹/۲-۴۳۰؛ ابن عبدربه، ۲۱۱/۴؛ برای اندرز ابومسلم به خلیفه درلزوم ترک کوفه، نک: بلاذری، همان، ۱۹۷/۴).

پس از مرگ ابوالعباس، برادرش ابوجعفر منصور، بنیان‌گذار واقعی خلافت عباسی نخست به کوفه درآمد (محرم ۱۳۷/ژوئیهٔ ۷۵۴) و هم در این شهر خطابهٔ خلافت ایراد کرد (طبری، ۴۷۴/۷). وی تا ۱۴۵ق/۷۶۲م به رفع دشواریهای گوناگون بر سر راه خلافت اشتغال داشت (همو، ۴۷۴/۷، ۴۷۹، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۱۲) و طی این مدت، میان کوفه و حیره قصری برای خویش بنا کرد و آن را «هاشمیه» نام نهاد (یعقوبی، «البلدان»، ۲۳۷؛ طبری، ۶۱۴/۷؛ نیز نک: جومرد، ۱۹۹ بب؛ برای مکان هاشمیه، نک: لیسنر، ۲۲۵)؛ اما وی درصدد بود تا

---

1. *Šahrestānīhā...*

شهری نو، مطابق نیازهای دستگاه خلافت و معیارها و اندیشه‌های بلند خویش بنیان نهد؛ بنابراین، در ۱۴۵ق نخست هیأتی را به جست و جوی محلی مناسب در عراق مأمور کرد (بلاذری، همان، ۳۶۱/۴). به روایت طبری، این هیأت محل کنونی بغداد را پسندیدند و منصور پس از آنکه شخصاً از محل بازدید کرد، آن را مناسب یافت. در برخی روایات به ادلهٔ منصور در گزینش این موضع از زبان خود او اشاره کرده‌اند، از آن جمله، وی به موقعیت اقتصادی و نظامی دو رود دجله و فرات در حیات آیندهٔ شهر از هر حیث، و نیز خوبی آب و هوای آن وقوف تمام داشته است (یعقوبی، *تاریخ*، ۴۴۹/۲، «البلدان»، همانجا؛ طبری، ۶۱۴/۷ - ۶۱۶).

منصور که مهارت خاصی در بهره‌برداری از عقاید دیگران، حتیٰ دشمنان و رقیبان به نفع خود داشت، با توسل به پاره‌ای روایات پیشگویانه، کوشید بنای شهر بغداد را نیز امری محتوم جلوه دهد (همو، ۶۱۵/۷، ۶۱۹). در یکی از این‌گونه روایات که وی با زیرکی خاصی خود را «مقلاص» قلمداد کرد (همو، ۶۱۵/۷)، نشانه‌هایی از عقاید مانوی آشکارا دیده می‌شود (دربارهٔ مقلاص، نک: ابن ندیم، ۳۹۷-۳۹۸؛ نیز لیستر، ۲۲۸-۲۲۹).

افزون بر آنکه عنصر ایرانی در جنبش ضد اموی و به خلافت رسیدن عباسیان نقش اساسی و تعیین کننده داشت، در مجموعهٔ مسائل مربوط به بنای شهر بغداد نیز می‌توان آثاری از حضور ایشان را پی گرفت. افزون بر محل بغداد و نزدیکی آن به مداین پایتخت ساسانیان و نام شهر که همگی اساساً فضای ایرانی داشت (نک: پیشینهٔ بغداد در همین مقاله)، گفته‌اند که خالد بن برمک، نیای برمکیان (ه م)، از جمله کسانی بود که در انتخاب و سپس بنای شهر بغداد نقشی مهم ایفا کرد (طبری، ۶۵۰/۷). به هنگام بنای شهر جدید نیز منصور، به رغم توصیهٔ خالد بن برمک دستور داد تا از مصالح ایوان کسریٰ در مداین استفاده شود (همو، ۶۵۰/۷-۶۵۱). به این سبب، شاید وی در این اندیشه بود تا خلافت نوین را به ویژه در نظر ایرانیان، دنبالهٔ پادشاهان ساسانی جلوه دهد (گوتاس، ۷۳-۷۴). البته پاره‌ای دیگر از اقدامات منصور در بنای بغداد، راه را برای تفسیرها و تأویلهای بیشتر گشوده است، مانند بنای مدور شهر و کاخ خلیفه در مرکز آن (یعقوبی، همان، ۲۳۸) که نشانهٔ صریحی است از گرایش به تمرکز قدرت در بغداد (نک: علی، *بغداد*...، ۲۵۱/۱؛ نیز گوتاس، ۷۳).

به هر حال، منصور در بنای بغداد کوشید همهٔ جوانب سیاسی و اجتماعی روزگار را در نظر گیرد، چنان‌که اصرار داشت تا فقیهی چون ابوحنیفه (ه م) در ساخت بغداد شرکت، یا دست کم نظارت داشته باشد (نک: طبری، ۶۱۸/۷، ۶۱۹). می‌توان گفت که شهر بغداد در سیاست کلی منصور و عباسیان دارای جایگاه خاصی بود و چنان‌که برخی از محققان گفته‌اند، وی در پی آن بود تا شهر جدید از هر حیث، به ویژه تمایلات سیاسی و مذهبی ساکنان، از دیگر شهرهای معروف آن روز جهان اسلام، ممتاز و متفاوت باشد (علی، همان، ۳۱/۱). به همین سبب نیز در طی سالیان دراز، بغدادیان به طور کلی به عباسیان وفادار بوده‌اند. انتقال مرکز خلافت در یک دورهٔ تاریخی از بغداد، خلافت را از مدار اصلی خود خارج کرد و احتمالاً در تضعیف موقعیت آن در جهان اسلام، نقش بسزا داشت (نک: دنبالهٔ مقاله).

به هر حال، گر چه خلیفه بنای شهر را در پاییز ۱۴۵ق آغاز کرد (طبری، ۶۱۶/۷-۶۲۰)، اما اندکی بعد با قیام دو تن از علویان، محمد و ابراهیم فرزندان عبدالله بن حسن محض در حجاز و عراق روبه‌رو شد و بلافاصله به کوفه رفت (بلاذری، *فتوح*...، ۲۹۵؛ طبری، ۶۲۰/۷-۶۲۱). به همین سبب، گویا در ادامهٔ بنای بغداد، در غیبت منصور — که به طور معمول شخصاً بر اجرای تصمیمهای خود نظارت می‌کرد — وقفه یا دست کم کندی روی داد (همو، ۶۲۲/۷). گر چه منصور خود در ۱۴۶ق/۷۶۳م بـه بغداد نقل مکان کرد و بنابراین، دیوان خلافت نیز به شهر جدید منتقل شد (بلاذری، همانجا، *انساب*...، ۳۶۲/۴؛ یعقوبی، *تاریخ*، ۴۵۶/۲-۴۵۷؛ طبری، ۶۵۰/۷)، اما کار بنای شهر و تکمیل آن سالیان بعد ادامه داشت (همو، ۲۸/۸). منصور همچنین با اقطاع زمینهای بغداد و اطراف آن به رجال عباسی و سرکردگان سپاه، کوشید موقعیت عباسیان را در شهر تثبیت کند (برای تفصیل، نک: علی، *معالم*...، ۸۳ بب). بدین گونه، بغداد پایتخت خلافت عباسی شد و طبعاً تاریخ آن بـا تاریخ خلافت عباسی چند سدهٔ نخست هجری پیوندی استوار یافت؛ اما در این مقاله تنها به برخی حوادث مهم که با بغداد ارتباط مستقیم دارد، به اجمال اشاره خواهد شد.

گر چه عباسیان پس از منصور نیز با دشواریهای بسیار دست به گریبان بودند، اما دامنهٔ منازعات سیاسی هیچ گاه به طور جدی به بغداد نرسید. اوج شکوه و عظمت افسانه‌ای بغداد به عهد خلافت هارون‌الرشید (۱۷۰-۱۹۳ق/۷۸۶-۸۰۹م) و حکمرانی برمکیان، خاندان پرنفوذ ایرانی باز می‌گردد که در واقع گردانندگان اصلی دستگاه خلافت بودند (نک: ه‌د، برمکیان). نخستین واقعهٔ مهمی که به آرامش بغداد پایان داد، به دورهٔ نزاع امین و مأمون بر سر تصاحب خلافت در سالهای پایانی سدهٔ ۲ق مربوط می‌شود. پس از شکست پی در پی قوای امین از هواداران مأمون در نقاط گوناگون، اندک اندک دامنهٔ نزاعها و جنگها به بغداد رسید. زمانی که طاهر بن حسین فرمانده سپاه مأمون رو به سوی بغداد داشت، در رجب ۱۹۶/آوریل ۸۱۲ حسین فرزند علی بن عیسی بن ماهان — با آنکه پدرش از متحدان امین بود — توانست از مردم بغداد که از بی‌تدبیری و سبک‌سری امین و اطرافیان او به ستوه آمده بودند، برای خلافت مأمون بیعت بستاند. گفته‌اند که اقدام او در خلع امین با حُسنِ تلقی بزرگان بغداد روبه‌رو شد و وی توانست حتیٰ مدت کوتاهی امین را در یکی از قصرهایش محبوس کند، اما با شورش سپاهیان و قتل حسین بن علی و آزادی امین، بغداد بار دیگر به دست طرفداران او افتاد (خلیفه، ۷۵۶/۲؛ یعقوبی، همان، ۵۳۴/۲؛ طبری، ۴۲۸/۸-۴۳۰). سرانجام، سپاه طاهر بن حسین به بغداد رسید و شهر را در محاصره گرفت (همو، ۴۴۵/۸). در طول مدت محاصره، بغداد دستخوش ویرانی و غارت بود و از ورود آذوقه به شهر

جلوگیری می‌شد (همو، ۴۴۶/۸ـ۴۴۷، ۴۵۶، ۴۶۰ـ۴۶۷).

سرانجام، گرچه سپاهیان هوادار مأمون وارد بغداد شدند و امین به قتل رسید (برای تفصیل، نک: هـ د، امین)، ولی اقدام مأمون در خلع برادر خود از خلافت و غیبت شخص او از مرکز، عراق و به ویژه بغداد را طی مدتی حدود ۴ سال دستخوش حوادث گوناگون قرار داد. می‌توان گفت که ورود سپاه فاتح، توازن جمعیتی بغداد را پس از سالها آرامش و سکون و رونق اقتصادی بر هم زد و اندک اندک زمینهٔ مداخلهٔ عناصر نظامی را در امور سیاسی فراهم آورد. مأمون بلافاصله پس از تسخیر بغداد، حسن برادر فضل بن سهل را نایب خود بر آن شهر گردانید (همو، ۵۲۷/۸)، اما اقدامات اولیهٔ حسن، به ویژه قطع و تعویق مستمری سپاهیان، موجب خشم ایشان گردید، چندان که اینان سرانجام با استفاده از غیبت حسن از بغداد، عمال او را طرد کردند و اسحاق بن موسی بن مهدی را به امارت برداشتند (همو، ۵۴۳/۸).

شورش و غارت اموال عمومی در بغداد که مردم شهر آن را ناشی از سوء تدبیر حسن بن سهل می‌دانستند، اندک اندک بالا گرفت، تا بدانجا که برخی از بزرگان بغداد تصمیم گرفتند مأمون را از خلافت خلع، و با منصور بن مهدی بیعت کنند. البته چنین به نظر می‌رسد که توجه معترضان تنها به حسن معطوف بود که او را «مجوسی زاده» می‌خواندند و خواهان بازگشت او به خراسان بودند (همو، ۵۴۸/۸ـ۵۴۹).

خلأ قدرت در بغداد، از مدتی پیش موجب شده بود تا گروهی از اشرار دست تطاول به سمت اموال و نوامیس مردم دراز کنند. همین موضوع زمینه را برای ظهور برخی عناصر گمنام مانند سهل بن سلامهٔ انصاری و خالد درویش برای گردآوردن مردم تحت عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» فراهم آورد؛ چندان که گروه کثیری از مردم بغداد در رمضان ۲۰۱/آوریل ۸۱۷ با این دو و یارانشان بیعت کردند (همو، ۵۵۱/۸ـ۵۵۲). همچنین تصمیم مأمون در سپردن ولایت‌عهدی به حضرت رضا(ع) آتش خشم‌بزرگان بغداد را بیش ازپیش‌برافروخت و سرانجام با ابراهیم بن مهدی (هـ م) به خلافت بیعت کردند (یعقوبی، همان، ۵۴۷/۲؛ طبری، ۵۵۵/۸، ۵۵۷).

با آنکه ابراهیم بن مهدی موفق شد اختیار کوفه و بیشتر نقاط عراق را در دست بگیرد (همانجا)، ولی وجود سهل بن سلامه و یاران او، مانعی جدی بر سر راه وی به شمار می‌رفت. به همین سبب سهل بن سلامه دستگیر شد و حتیٰ چنان وانمودند که وی کشته شده است (همو، ۵۶۲/۸ـ۵۶۴). با این‌همه، چون مأمون سرانجام آهنگ بغداد کرد، روشن شد که هنوز طرفداران پرنفوذی در مرکز خلافت دارد (همو، ۵۶۴/۸ـ۵۶۶). به همین سبب، در اواخر سال ۲۰۳ق، مردم بغداد ابراهیم بن مهدی را خلع، و با مأمون بیعت کردند (همو، ۵۷۰/۸ـ۵۷۱).

به هر حال، چون در ۲۰۴ق مأمون وارد بغداد شد (ابن ابی طاهر، ۹؛ یعقوبی، همان، ۵۵۱/۲؛ طبری، ۵۷۵/۸)، سهل‌بن‌سلامه را که به‌احتمال بسیار در تضعیف‌موقعیت اجتماعی ابراهیم بن مهدی نقش قاطع‌داشت، مورد تفقد قرار داد و بر کارها سیطره یافت (همو، ۵۷۳/۸ بب؛ ابن‌ابی‌طاهر، ۱۰ بب). مأمون عباسی در طول مدت خلافت خود کوشید سپاهیان را به امور نظامی سرگرم کند (مثلاً نک: طبری، ۵۸۱/۸، ۶۰۱، ۶۱۹، ۶۲۳)، اما اندکی پس از مرگ او (۲۱۸ق/۸۳۳م)، سپاهیان تصمیم گرفتند به جای المعتصم که رجال اطراف او به طور کلی از ترکان ماوراء النهری بودند (مسعودی، ۳۵۰/۴ـ۳۵۱)، با عباس بن مأمون به خلافت بیعت کنند (طبری، ۶۶۷/۸). احتمالاً المعتصم در ایام خلافت نیز کوشید با افزایش شمار سپاهیان ترک، اقتدار دیگر نظامیان را کاهش‌دهد؛ گر چه‌افزایش شمار ترکان در بغداد، برای مردم این شهر مزاحمتهای فراوان ایجاد می‌کرد (نک: یعقوبی، «البلدان»، ۲۵۵ـ ۲۵۶؛ طبری، ۱۸/۹؛ ابن فقیه، ۳۲۸؛ نیز نک: فوزی، ۲۱۹ـ۲۲۱). با این‌همه، خلیفه خود را از سوی سپاهیان ایمن نمی‌دانست (طبری، ۱۷/۹، که در آنجا «خرمیه» باید به صورت «حربیه» خوانده شود، نک: همانجا، حاشیهٔ شم ۱) و بنابراین در ۲۲۱ق تصمیم گرفت مرکز خلافت را از بغداد به شهر سامرا ــ که از مدتی پیش بدین منظور ساخته می‌شد (نک: عبدالباقی، ۴۵/۱ بب) ــ انتقال دهد (برای تفصیل، نک: همو، ۲۶/۱ بب). این کار آثار و تبعات بسیار مهمی برای دستگاه خلافت طی مدت دست کم نیم سده به بار آورد و می‌توان گفت که در تضعیف ارکان خلافت تأثیر بسیار داشت؛ زیرا غالب رجال و دولتمردان خلافت نیز به سامرا نقل مکان کردند و طی سالها تا دورهٔ المعتمد (نک: دنبالهٔ مقاله) بغداد اهمیت خود را باز نیافت (نک: سامرایی، ۹؛ علی، *معالم*، ۹۰).

با این‌همه، پاره‌ای حوادث همچنان اذهان را متوجه این شهر می‌کرد، مثلاً در دورهٔ الواثق (حک ۲۲۷ـ۲۳۲ق/۸۴۲ـ۸۴۷م)، احمد بن نصر خزاعی که بیشتر شخصیتی مذهبی شناخته می‌شد و البته پدران او در خلافت عباسی نقشهایی داشتند و خود او در قیام سهل بن سلامهٔ انصاری به طور فعال شرکت جسته بود، در این دوره، بی‌پرده از ناسزاگویی به خلیفه باز نمی‌ایستاد. وی کوشید در ۲۳۱ق کسانی از هم مسلکان خود را در بغداد گردآورد، تا برضد دستگاه خلافت بپاخیزند. دلیل عمدهٔ ناخشنودی او و برخی دیگر از اصحاب حدیث در بغداد که در تحریک احمد بن نصر نقش داشتند، خشم روز افزون آنان از سیاست رسمی واثق و دو خلیفهٔ پیشین در حمایت از عقیدهٔ خلق قرآن بود (طبری، ۱۳۵/۹ بب)، ولی به هر حال تحرک وی با همهٔ کوششی که در جذب طرفدار به کار رفت، گستردگی چندانی نیافت و در همان آغاز با تعقیب طرفداران جنبش و قتل احمد بن نصر در محضر خلیفه، سرکوب گردید (برای تفصیل، نک: هـ د، احمد بن نصر خزاعی).

پس از قتل المتوکل (۲۴۷ق/۸۶۱م)، سپاهیان ساکن بغداد از نفوذ روز افزون ترکان در دستگاه خلافت تا بدانجا که در عزل و نصب خلیفه خودسرانه تصمیم می‌گرفتند، و نیز تعویق مستمری و حقوق، سخت خشمگین بودند، در ۲۴۹ق در بغداد شورشی پدید آوردند که موجب بروز نابسامانیهایی دراین شهر شد (طبری، ۲۶۱/۹ـ۲۶۳؛ ابن‌جوزی، ۳۱/۷). در نزاع میان سران نظامی ترک مستقر در سامرا، در ۲۵۱ق/۸۶۵م المستعین به رغم میل ایشان به بغداد رفت (یعقوبی، همان، ۲۶۸؛

مسعودی، ۷۴/۵). به همین سبب، دو دستگی میان سپاهیان بغدادی و سامرایی به اوج خود رسید. سپاهیان سامرا، یعنی ترکان با المعتز به خلافت بیعت کردند و بزرگان سپاه در بغداد بـا المستعین (طبـری، ۲۸۲/۹ بب؛ ابن جـوزی، ۴۵/۷). چون خبـر بیعت ترکان بـا المعتز به المستعین رسید، محمد بـن عبدالله بـن طاهر بـه دستور او گرد شهر حصاری بنا کرد و به حفر خندق پرداخت، تا به مقاومت در برابر هجوم احتمالی هواداران ترک المعتز بپردازد (طبری، ۲۸۷/۹ـ ۲۸۸). از آن سوی، المعتز برادرش ابواحمد بن المتوکل را به جنگ المستعین برانگیخت (همو، ۲۹۰/۹) و در جنگهایی که میان ایشان اتفاق افتاد (همو، ۲۹۳/۹ بب؛ مسعودی، همانجا)، آثار ویرانی و قتل و غارت همه جا را فرا گرفت (سامرایی، ۲۳)؛ حتیٰ با وجود حصار و خندق دست کم یک بار ترکان موفق شدند به درون بغداد نفوذ کنند (طبری، ۳۰۴/۹؛ ابن جوزی، ۴۹/۷)، ولی سرانجام با رضای المستعین به خلع خود و خلافت المعتز در ۲۵۲ق/۸۶۶م، آتش جنگ و نزاع فروکش کرد (طبری، ۳۴۲/۹ بب، ۳۴۸ بب؛ مسعودی، ۷۵/۵؛ ابن جوزی، ۵۰/۷ـ۵۱).

در ۲۵۵ق/۸۶۹م نیز وقتی که المعتز بار دیگر تحت فشار سپاهیان ترک ناچار شدتخت خلافت را رها کند (طبری، ۳۸۹/۹ـ ۳۹۰؛ مسعودی، ۸۸/۵ـ۸۹)، باز اهالی بغداد موضوع را با ناخشنودی و حتیٰ اعتراض تلقی کردند (طبری، ۳۹۲/۹). این نکته با وجود مقاومت اولیهٔ بغدادیان در برابر المعتز و پشتیبانی از المستعین، نشان می‌دهد که آنان از نفوذ ترکان در دستگاه خلافت و تغییر سریع خلیفه، تا چه اندازه ناخشنود بوده‌اند (نک: ابن جوزی، ۷۸/۷؛ ابن اثیر، ۱۹۸/۷ـ۱۹۹؛ دربارهٔ نفوذ ترکان در این دوره، نک: فوزی، ۲۱۹ بب؛ کبیسی، ۲۵۷ بب).

در این دوره، افزون بر نزاعهای داخلی، شورش زنگیان در نواحی جنـوب عراق به سرکردگی صـاحب الزنج طی مدتـی حدود ۱۵ سال (ابوعلی مسکویه، ۴۸۰/۴)، و پیروزیهای پی‌درپی یعقوب بن لیث صفاری در ایران (نک: ابن اثیر، ۱۸۴/۷ـ ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۲)، بیش از هر بحران دیگری پایه‌های خلافت عباسی را متزلزل کرده بود (فوزی، ۲۳۰). اما اقدامات این دو، شاید بیش از هر عامل دیگری، توجه عباسیان را به اهمیت بغداد برای خلافت جلب کرد، زیرا یعقوب پس از فتح فارس، رو به سوی بغداد داشت (ابن اثیر، ۲۹۰/۷) و به‌همین سبب، المعتمد خلیفهٔ عباسی در جمادی الاخر ۲۶۲/مارس ۸۷۶ خود برای مقابله با یعقوب به بغداد آمد (طبری، ۵۱۷/۹؛ خطیب، ۶۱/۴). از آن سوی، صاحب‌الزنج نیز یعقـوب را بـه یاری خود در تسخیـر بغداد می‌فریفت (ابن اثیر، ۲۹۱/۷ـ۲۹۲؛ برای تحلیل اوضاع این دوره، نک: زرین کوب، ۵۳۴ ـ ۵۳۵). گر چه هیچ یک از این دو سرانجام به پایمردی الموفق برادر خلیفه که در واقع شریک خلافت بود، کاری از پیش نبردند، اما به غفلت المعتمد و عباسیان از اهمیت بغداد پایان دادند و در نتیجه، المعتمد در حدود سال ۲۸۰ق/۸۹۳م به بغداد نقل مکان کرد و این شهر بار دیگر پایتخت عباسیان شد (یعقوبی، «البلدان»، ۲۶۸؛ ابن کثیر، ۶۹/۱۱؛ ابن اثیر، ۴۵۵/۷؛ علی، معالم، ۹).

پس از دورهٔ نسبتاً آرام المعتضد (حک ۲۷۹ـ۲۸۹ق/۸۹۲ـ۹۰۲م) که کوشید جان تازه‌ای به کالبد خلافت بدمد (نک: سامرایی، ۴۱ـ۴۴)، در نزاعهـایی که منجر به خلافت یک روزهٔ ابن معتز شد (برای تفصیل، نک: هـ د، ابن معتز)، بغداد دستخوش قتل و غارت شد (ابوعلی مسکویه، ۵۷/۵)؛ امـا عصر خلافت المقتـدر (حک ۲۹۵ـ۳۲۰ق/۹۰۸ـ۹۳۲م) بدترین دوره برای بغداد به شمار می‌رود. در این دوره قتل و غارت و آتش سوزیـهای محلات مهم بغداد ــ کـه احتمالاً برخی از آنها عمدی بود ــ به اوج خود رسید (برای نمونه، نک: صابی، ۳۰۷؛ ابوعلی مسکویه، ۱۲۴/۵؛ ابن جوزی، ۴۴۹/۷، ۱۹/۸، ۲۳، ۲۷، ۱۰۳؛ ابن اثیر، ۹۶/۸، ۱۰۵، ۱۱۳، ۱۲۹، ۱۸۰؛ نیز نک: کبیسی، ۳۴۱ بب). سبب برخی از نابسامانیها و شورشهای عامه، گرانی اجناس (همدانی، ۲۱، ۲۳؛ ابن اثیر، ۱۱۶/۸ـ۱۱۷) یا نزاع بر سر مسائل مذهبی میان اصحاب فرق و نحل بـوده است (همو، ۱۱۵/۸، ۲۱۳). در دورهٔ پرآشوبـی که المقتـدر یک چند از خلافت خلـع شد و بار دیگر بـه حکومت بـازگشت (محرم ۳۱۷/فوریهٔ ۹۲۹)، بغداد بیش از گذشته در معرض ویرانی و غارت اموال عمومی واقع شد (همو، ۲۰۲/۸). سرانجام، مونس خادم توانست با استفاده از جو ناخشنودی عمومی و گسیختگی ارکان حکومت، کسانی را گردآورد و به سوی بغداد حرکت کند (ابوعلی مسکویه، ۳۱۵/۵ بب؛ ابن جوزی، ۱۱۹/۸؛ ابن اثیر، ۲۳۹/۸ـ ۲۴۰). گر چه المقتدر در واپسین دم کوشید سپاهیان ناراضی را با پرداخت مستمری معوقهٔ ایشان خاموش کند، ولی سودی نبخشید و مونس تقریباً بدون مقاومت در ۳۲۰ق/۹۳۲م وارد بغداد شد و کاخ خلیفه در معرض غارت قرار گرفت (نک: ابوعلی مسکویه، ۳۱۷/۵ بب؛ ابن اثیر، ۲۴۱/۸ بب).

مآخذ: ابن ابی طاهر طیفور، احمد، *کتاب بغداد*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ جومرد، عبدالجبار، *ابوجعفر المنصور*، بیروت، ۱۹۶۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۹۴۹م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سامرایی، حسام، *المؤسسات الاداریة فی الدولة العباسیة*، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ صابی، هلال، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالباقی، احمد، *سامرا، عاصمة الدولة العربیة فی عهد العباسیین*، بغداد، ۱۹۸۹م؛ علی، صالح احمد، *بغداد مدینة السلام*، بغداد، ۱۹۸۵م؛ همو، *معالم بغداد الاداریة و العمرانیة*، بغداد، ۱۹۸۸م؛ فوزی، فاروق عمر، *تاریخ العراق فی عصور الخلافة العربیة ـ الاسلامیة*، بغداد، ۱۹۸۸م؛ کبیسی، حمدان عبدالمجید، *عصر الخلیفة المقتدر بالله*، نجف، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ گوتاس، د.، *تفکر یونانی، فرهنگ عربی*، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، ۱۳۸۱ش؛ لیسنر، یعقوب، *خطط بغداد فی العهود العباسیة الاولی*، ترجمهٔ صالح احمد علی، بغداد، ۱۹۸۴م؛ مسعودی، علی،

مروج الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۴م؛ همدانی، محمد، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* (نک‍: همه این رسته)؛ همو، *تاریخ*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۶۹م.

علی بهرامیان

عصر امیرالامرایان: تاریخ سیاسی‌ونظامی بغداد در چنین اوضاع و احوال تاریکی، دستخوش تحولی دیگر شد؛ و آن ظهور منصب امیرالامرایی، در ۳۲۴ق/۹۳۶م بود که خود از حوادث بسیار مهم این شهر به عنوان مرکز خلافت عباسی به شمار می‌رود. گر چه پیش از این تاریخ نیز، برخی از امرای بغداد چون هارون بن غریب و مونس خادم را امیرالامرا خوانده بودند (همدانی، ۵۷/۱؛ صابی، *الوزراء*، ۵۳؛ حتی، 496؛ مویر، 568)، ولی این منصب از آن زمان که محمد بن رائق بر آن شغل گمارده شد، رسمیت یافت. انگیزه‌های مختلفی خلیفهٔ عباسی را به ایجاد این مقام ــ که در حقیقت رشتهٔ کارها را از دست خود او به در برد ــ واداشت. بنیاد این عوامل به روزگار خلافت الواثق باز می‌گردد؛ چه، در این عصر، امرای ترک چندان قدرت و نفوذ یافتند که خلیفه یکی از آنها را برای اولین بار نایب السلطنهٔ بغداد کرد و هم اینان چون المتوکل را به خلافت نشاندند، چیرگیشان روز به روز فزون‌تر شد (یعقوبی، ۴۷۹/۲-۴۸۱؛ ابن اثیر، ۳۳/۷؛ دوری، عبدالعزیز، ۵۲/۱). آنگاه نزاعهای متوالی و دراز مدت میان سلطه‌جویان اطراف قلمرو خلافت به روزگار الراضی، خاصه جنگها و رقابتهای تنگاتنگ سیاسی و نظامی میان بریدیان و حمدانیان و بویهیان و امرای ترک بغداد، بصره و واسط که خود دعویها داشتند، و اموال هنگفتی به ناچار بر سر این پیکارها خرج می‌کردند؛ و از آن پس وجود وزیرانی که غالباً مقهور غلام‌امیران خرد و کلان بودند، بغداد و دستگاه خلافت را با بحرانهای بی‌سابقهٔ اقتصادی‌وسیاسی ــ که‌بسا به‌شورشهای متوالی می‌انجامید ــ دست به گریبان کرد (ابوعلی مسکویه، ۳۵۰/۱؛ ابن اثیر، ۳۲۲/۸-۳۲۴؛ صولی، ۴۱، ۸۱، ۸۴؛ ابن جوزی، ۲۸۱/۶-۲۸۸؛ *العیون*، ۴(۲)/۳۶-۳۷؛ قلقشندی، ۲۸۷/۱) و او را واداشت تا رشتهٔ کارها را به دست رهبران نظامی بسپارد. پس ابن رائق را که در عصر المقتدر مدتی ریاست شرطه و حجابت داشت و از عوامل مهم بروز برخی آشوبهای بغداد، خاصه جنگ میان مونس و مقتدر بود که به قتل خلیفه انجامید، و سپس هم امیر اهواز، بصره و واسط شد و به استقلال فرمان می‌راند، منصب امیرالامرایی بغداد داد و اختیارات وسیعی برای ادارهٔ امور لشکری و کشوری به او اعطا کرد (قرطبی، ۱۲۵، ۱۳۷-۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۹-۱۵۰؛ همدانی، ۹۸/۱؛ ابوعلی مسکویه، ۳۵۱/۱؛ *العیون*، ۴(۲)/ ۳۷-۳۸؛ ابن طقطقی، ۳۸۳). از آن پس نام امیر الامرا را در خطبه‌ها آوردند و به تعبیر ابوعلی مسکویه دستگاه اجرایی، یعنی دیوانها و وزارت به کلی از کار افتاد و بیت المال تباه شد (۳۵۲/۱).

دورهٔ تاریخی که از این پس پدید آمد، نه فقط بغداد و عراق را یکسره در کف امیرالامرا نهاد، بلکه خلیفه را نیز چنان مقهور او گردانید (لویس، 51؛ امام الدین، 68) که مدتی بعد معزالدولهٔ بویهی ــ نایب عمادالدولهٔ امیر الامرا ــ را به اندیشهٔ تغییر خلافت افکند. اینکه امیرالامرا را سلطان، فرمانروای بغداد و امیر الحضره می‌خواندند، و لااقل از دورهٔ امیرالامرایی توزون ترک، نام آنها را بر سکه‌ها نیز نقش می‌کردند (مثلاً: نک‍ : لین پول، II/190-197؛ دوری، تقی الدین، ۱۷)، حاکی‌از همین‌سیطرهٔ‌بی‌مانند‌است(صابی، رسوم ...، ۹۴، ۱۳۳؛زیدان، ۱۳۶/۱). ابن رائق در حقیقت با توطئه‌ای حساب شده، امیرالامرایی را به زور از خلیفه گرفت. الراضی که با خزانهٔ تهی و وزیری چون ابن‌مقله نمی‌توانست بر بحرانهای بغداد فائق آید، سرانجام و به ناچار پیشنهاد ابن رائق را که وعده می‌داد کلیهٔ هزینه‌های نظامی و حکومتی بغداد را تقبل کند، بدان شرط که رشتهٔ کارها همه به او سپرده شود، پذیرفت (صولی، ۶۲، ۷۶، ۸۵، ۸۶؛ ابوعلی مسکویه، ۳۵۰/۱-۳۵۲؛ همدانی، ۹۸/۱-۹۹؛ متحده، 84-83). اما ابن رائق هم جز آنکه با رقبای دیرین به جنگ پردازد و امور بغداد را بیش از پیش نابسامان کند، کاری نکرد.

جانشین او بجکم ترک، پیش‌تر فرمانده سپاهیان ابن رائق در واسط و بصره، و سپس صاحب شرطهٔ بغداد بود (ابوعلی مسکویه، ۱/ ۳۳۱، ۳۶۵؛ ابن اثیر، ۳۰۳/۸، ۳۲۲-۳۲۳؛ همدانی، ۹۹/۱) و در همین منصب با ابن رائق به هم زد و به اندیشهٔ تصرف بغداد افتاد. در این میان، ابن‌مقلهٔ وزیر که درگیر نزاعی سخت با ابن رائق شده بود، بجکم را از واسط به بغداد خواند و وعده داد که اگر وی را بر ضد امیرالامرا یاری رساند، خود او را امیرالامرا خواهد کرد. اما ابن رائق پیش‌دستی کرد و موجبات قتل ابن مقله را فراهم آورد (همو، ۱۰۹/۱-۱۱۰؛ ابوعلی مسکویه، ۳۸۶/۱-۳۸۷؛ ابن اثیر، ۳۴۵/۸-۳۴۶؛ *العیون*، ۴(۲)/۵۵-۶۱) و اندکی بعد در ذیقعدهٔ ۳۲۶/سپتامبر ۹۳۸ بجکم به سوی بغداد آمد. ابن رائق که تاب مقاومت در خود نمی‌دید، بغداد را رها کرد و بجکم وارد شهر شد و مورد استقبال الراضی قرار گرفت و منصب امیرالامرایی بغداد به او تفویض شد (ابوعلی مسکویه، ۳۹۳/۱- ۳۹۶؛ *العیون*، ۴(۲)/۶۲-۶۸؛ انطاکی، ۲۲؛ صولی، ۴۳).

بجکم دو سه سالی را به جنگ و نزاع با بریدیان، حمدانیان و ابن رائق سپری کرد و چون الراضی بمرد، به فرمان بجکم ــ که دارالخلافه را غارت کرده بود ــ و ظاهراً با صلاحدید دبیران و قاضیان و اعیان دولت، المتقی را به خلافت برداشتند (ابوعلی مسکویه، ۲/۲-۳؛ صولی، ۱۸۶-۱۸۸؛ ابن اثیر، ۳۶۸/۸-۳۶۹). چندی بعد در رجب ۳۲۹ بجکم به دست کردان نهرجور کشته شد (ابوعلی مسکویه، ۹/۲-۱۱؛ ابن اثیر، ۳۷۱/۸-۳۷۲)، در حالی که مردم بغداد به سبب آشوبها و نزاعها، دچار سختیها شده بودند و از گرسنگی و بیماری جان می‌سپردند. در این میان بریدیان یک بار دیگر بغداد را تصرف کردند، ولی دوام نیاوردند. چه، دیلمیان به رهبری کورنکیج دیلمی آنها را از بغداد بیرون راند و خود از سوی المتقی منصب امیرالامرایی یافت. با این همه، اندکی بعد ابن‌رائق به دعوت خلیفه بیامد و به کمک مردم که از ستم دیلمیان به ستوه آمده بودند، بغداد را گرفت و بار دیگر امیرالامرا شد (ابوعلی مسکویه، ۱۶/۲-۲۲؛ صولی، ۲۰۵-۲۰۸).

دورهٔ دوم امیرالامرایی ابن رائق در بغداد کوتاه بود و همه یکسره

صرف جنگ با ابوعبدالله بریدی شد. سرانجام، وی از بریدیان شکست خورد و همراه المتقی به موصل نزد حمدانیان گریخت و بریدی در بغداد «از مراسم قتل و غارت دقیقه‌ای مهمل نگذاشت» (خواندمیر، ۲/۳۰۰).

ابن رائق در موصل با حیله به دست غلامان حمدانی کشته شد (۳۳۰ق/۹۴۲م) و ناصرالدوله که توسط برادرش سیف الدوله بر بغداد چیره شده بود، امیرالامرا گردید (ابن اثیر، ۸/۳۸۲-۳۸۳؛ ابوعلی مسکویه، ۲/۲۲-۲۸؛ صولی، ۲۱۹-۲۲۶؛ *العیون*، ۴(۲)/۱۰۷-۱۲۰). حمدانیان نیز بر اثر شورش ترکان، بغداد را رها کردند و توزون ترک از واسط بیامد و در ۳۳۱ق بغداد را گرفت و امیرالامرا شد. اما چندی بعد المتقی که از او بیمناک شده بود، به رقه گریخت. توزون حیله کرد و خود را فرمانبردار خواند و خلیفه را واداشت به سوی بغداد آید. المتقی نیز روی به بغداد نهاد، ولی نزدیک شهر او را به دستور امیرالامرا گرفتند و کور کردند (۳۳۳ق) و المستکفی را به خلافت نشاندند (همدانی، ۱/۱۳۳-۱۴۳؛ خطیب، ۶/۵۱؛ ابن اثیر، ۸/۴۱۶-۴۱۹). توزون خود اندکی بعد در محرم ۳۳۴، بمرد و ابن شیرزاد با تمایل سران سپاه امیرالامرا شد، ولی ۳ ماه بعد معزالدوله بغداد را گرفت (همو، ۸/۴۴۸-۴۴۹) و دورهٔ جدیدی در تاریخ این شهر و خلافت عباسی آغاز گردید.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، به کوشش درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲-۱۳۳۳ق؛ انطاکی، یحیی، *تاریخ*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دوری، تقی الدین عارف، *عصر امرة الامراء فی العراق*، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ دوری، عبدالعزیز، *النظم الاسلامیة*، بغداد، ۱۹۵۰م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ التمدن الاسلامی*، قاهره، ۱۹۲۲م؛ صابی، هلال، *رسوم دارالخلافة*، به کوشش میخاییل عواد، بغداد، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صولی، محمد، *الاوراق*، قسم اخبار الراضی بالله و المتقی لله، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۹۵۳م؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۹۷۲-۱۹۷۳م؛ قرطبی، عریب، *صلة تاریخ الطبری*، همراه ج ۱۱ تاریخ طبری؛ قلقشندی، احمد، *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۸۱م؛ همدانی، محمد، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یعقوبی، محمد، *تاریخ*، بیروت، دار صادر؛ نیز:

Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1956; Imamuddin, S. M., *Arab Muslim Administration*, New Delhi, 1984; Lane Poole, S., *The Coins of the Mohammadan Dynasties in the British Museum*, ed. R. S. Poole, London, 1876; Lewis, B., *The Political Language of Islam*, Chicago, 1988; Mottahedeh, R., «The'Abbāsid Caliphate in Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, London, 1975; Muir, W., *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall*, New York, 1975.

صادق سجادی

از آل بویه تا سقوط خلافت عباسی (۳۳۴-۶۵۶ق/۹۴۶-۱۲۵۸م): در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق/۱۰م سلسلهٔ ایرانی نژاد آل بویه پس از آنکه پایه‌های فرمانروایی خود را در فارس، کرمان و بخشهایی از خوزستان و نواحی غربی ایران استوار دیدند، از اوضاع پرآشوب دستگاه خلافت استفاده کرده، متوجه بغداد شدند (نک: هـ د، آل بویه). احمد بن ابی شجاع، برادر کهتر علی و حسن بویهی پس از تسخیر اهواز (نک: ابن اثیر، ۸/۳۴۱، ۳۴۳) میان سالهای ۳۲۸-۳۳۴ق/۹۴۰-۹۴۶م بارها به شهرهای عراق، از جمله بصره و واسط حمله بردند و هر بار در قلمرو خلافت عباسی بیشتر نفوذ کردند (صولی، ۲۵۸، ۲۶۲؛ ابن اثیر، ۸/۴۰۸؛ مینورسکی، ۱۲۵). دستگاه خلافت بغداد در این سالها دچار کشمکش و آشوب بود. فساد، گرانی، قحطی و ناامنی به نهایت رسیده بود و امیرالامراهای ترک، و خاندان حمدان و دیگر مدعیان حکومت بغداد، خلیفگان را بازیچهٔ خود ساخته بودند، چنان‌که برای آنان جز نامی از خلافت نمانده بود (نک: ابوعلی مسکویه، ۶/۱۱۲-۱۱۳؛ همدانی، ۳۴۲-۳۴۳).

احمد بویهی سرانجام در جمادی الاول ۳۳۴/دسامبر ۹۴۵ به اشارهٔ برادران خود از اهواز روی به بغداد نهاد و آنجا را تصرف کرد. با ورود وی به بغداد ترکان گریختند و خلیفه مستکفی نیز به همراه ابن شیرزاد، امیر الامرای بغداد پنهان شد. خلیفه که در جست و جوی رهایی از دست ترکان بود، با فرار آنان، از پناهگاه خود بیرون آمد و با احمد دیدار کرد و او را مقام امیرالامرایی و لقب معزالدوله داد و برای ابن شیرزاد که اندکی بعد با عنوان کاتب، مقامی در حد وزارت یافت، امان خواست (ابوعلی مسکویه، ۶/۱۱۴-۱۱۵، ۱۱۹؛ همدانی، ۳۵۳-۳۵۴؛ ابن جوزی، ۸/۲۳۱؛ ابن اثیر، ۸/۴۴۹-۴۵۰). به این ترتیب، معزالدوله در بغداد سلسله‌ای شیعی مذهب بنیان نهاد که نزدیک به یک سده دوام یافت. بی‌تردید معزالدوله با تصرف بغداد می‌توانست به خلافت ۲۰۰ سالهٔ عباسیان پایان دهد و گفته‌اند که وی آشکارا بر آن بود تا محمد بن یحیی زیدی را به خلافت بنشاند و عباسیان را براندازد؛ اما برخی نزدیکانش وی را به عللی از این کار بازداشتند (همدانی، ۳۵۴؛ ابن اثیر، ۸/۴۵۲-۴۵۳؛ اقبال، ۱۵۹).

امیر بویهی با خودداری از تغییر خلافت، اولاً حاکمیت آل بویه را در نظر رعایای خود که بیشتر سنی مذهب بودند، وجهه‌ای شرعی و قانونی بخشید و ثانیاً بهانه را از خطرناک‌ترین دشمنان آل بویه، یعنی سامانیان که از مذهب تسنن پیروی می‌کردند و درصدد توسعهٔ قلمرو خود در مرزهای غربی بودند، گرفت (بوسه، 251-250). با این حال، وی در شعبان ۳۳۴/مارس ۹۴۶ مستکفی را عزل کرد و به زندان انداخت و فضل بن مقتدر را با لقب المطیع لله به خلافت نشاند (ابوعلی مسکویه، ۶/۱۱۶-۱۱۷؛ مسعودی، ۹/۱-۲؛ همدانی، ۳۵۴-۳۵۵؛ ذهبی، ۲/۲۴۱-۲۴۲؛ ابن اثیر، ۸/۴۵۰-۴۵۱). از آن پس، خلفای بغداد بیش از پیش اقتدار خود را از دست دادند و تنها به صدور فرامین و دادن خلعت بسنده کردند و قدرت واقعی در دست امرای آل بویه بود که رسماً منصب امیرالامرایی بغداد داشتند (ابن طقطقی، ۲۸۸؛ *مجمل...*، ۳۷۹؛ ابن اثیر، ۸/۴۵۳؛ هندوشاه، ۲۲۲).

چون معزالدوله برای سرکوب حمدانیان موصل، بغداد را ترک کرد، ابن شیرزاد که دل با ناصر الدولهٔ حمدانی داشت، بغداد را گرفت و نام آل‌بویه را از خطبه انداخت و به نیابت از ناصرالدوله به ادارهٔ امور پرداخت؛ اما طولی نکشید که معزالدوله در ۳۳۵ق دوباره بر بغداد چیره شد و تلاش حمدانیان برای بیرون راندن آل بویه از بغداد بی‌نتیجه ماند

(ابو علی مسکویه، ۱۲۱/۶ـ۱۲۲، ۱۳۸؛ ابن اثیر، همانجا). معزالدوله تا این زمان به نیابت از برادر خود عمادالدوله در بغداد حکم می‌راند و پس از مرگ وی (۳۳۸ق/۹۴۹م) به اطاعت رکن الدوله گردن نهاد و خود را نایب او در عراق خواند (همو، ۴۸۳/۸ـ۴۸۴).

در این دوره بغداد روزگار سخت و نابسامانی داشت. به گزارش ابوعلی مسکویه قحطی و مرگ از گرسنگی به نهایت رسیده بود و مردم به خوردن علف و مردار روی می‌آوردند و گروه گروه از شدت گرسنگی در کوچه و بازار بر زمین می‌افتادند و جان می‌سپردند (۱۲۷/۶ـ۱۲۸؛ نیز نک: ابن جوزی، ۲۳۵/۸ـ۲۳۶). همچنین شیوع طاعون در بغداد در ۳۴۶ق و وقوع زلزله در سال بعد منجر به تلفات و ویرانیهای بسیار شد و بر مصیبت مردم بیش از پیش افزود (نک: ابوعلی مسکویه، ۲۰۶/۶؛ ابن جوزی، ۲۸۵/۸، ۲۸۹). نزاعهای مکرر خونین میان شیعیان و سنیان نیز خرابیها و نابسامانیهای فراوان برای مردم بغداد به همراه داشت. البته امیران آل بویه در دامن زدن به این اختلافات بی‌تأثیر نبودند، چنان‌که معزالدوله در ۳۵۱ق/۹۶۲م دستور داد بر در مساجد بر معاویه و ابوبکر و عمر لعن نوشتند و نیز روز ۱۰ محرم را عزای عمومی اعلام کرد (۳۵۲ق) و مردم را بر آن داشت که بازارها را ببندند و دسته‌های عزاداری برپا کنند. این امر آتش کینه را در دل سنی مذهبان بیش از پیش شعله ور ساخت و بر اختلاف و کشمکش میان شیعیان و سنیان افزود (نک: ابن جوزی، ۲۵۷/۸، ۲۶۵، ۲۸۵، ۲۹۳، ۲۹۹؛ ابن اثیر، ۵۴۲/۸، ۵۴۹).

معزالدوله پس از پیروزی بر حمدانیان و متحدانشان به برخی کارهای عمرانی در بغداد دست زد. وی در ۳۵۰ق قصر بزرگ و با شکوهی در باب الشماسیه ساخت، با میدانی وسیع و باغهای زیبا که البته در ۴۱۸ق/۱۰۲۷م ویران شد (تنوخی، ۱۳۸/۱؛ ابوعلی مسکویه، ۲۲۳/۶ـ۲۲۴؛ ابن جوزی، ۳۰۳/۸؛ دوری، ۲۸). همچنین سد بادوریا بر رود الرفیل و برخی نهرها را مرمت کرد که بر اثر آن وضع زندگی مردم اندکی بهبود یافت (ابوعلی مسکویه، ۲۰۳/۶ـ۲۰۴؛ متز، ۴۱). جانشین و فرزند او عزالدوله بختیار مردی ضعیف و خوش گذران بود و با امیران بزرگ و نیز عضدالدوله به دشمنی برخاست (ابوعلی مسکویه، ۲۶۹/۶ـ۲۷۴؛ ابن جوزی، ۳۴۷/۸؛ ابن اثیر، ۵۷۵/۸ـ۵۷۶؛ ابن خلکان، ۲۶۷/۱).

در این میان، سبکتکین حاجب در ۳۶۳ق/۹۷۴م به یاری ترکان و نیروهای وفادار خود، بغداد را از چنگ عزالدوله به درآورد؛ شهر را آشوب فراگرفت و میان شیعیان، هواداران عزالدوله و سنیان که طرفدار سبکتکین بودند، درگیریهای سختی رخ داد که در نتیجهٔ آن افراد بسیاری از دو طرف کشته شدند و محلهٔ کرخ در آتش سوخت (ابوعلی مسکویه، ۳۷۱/۶ـ۳۷۴؛ ابن جوزی، ۳۸۴/۸). عزالدوله سرانجام در ۳۶۴ق به یاری عضدالدوله دوباره بغداد را به تصرف درآورد (ابن اثیر، ۶۳۳/۸ بب؛ گردیزی، ۲۰۴). عضدالدوله که می‌دید شاخهٔ بغداد آل بویه توانایی ادارهٔ امور را ندارد، از مدتها قبل منتظر فرصت بود تا حکومت بغداد را خود به دست گیرد. از این رو پس از مرگ پدرش رکن الدوله که مخالف تهاجم وی به عراق بود، مقاصد خود را آشکار ساخت و با شوراندن یاران عزالدوله، وی را مجبور به کناره‌گیری کرد و خود در ۳۶۷ق/۹۷۸م بر بغداد چیره شد (ابوعلی مسکویه، ۳۸۷/۶ـ ۳۸۸؛ ابن جوزی، ۳۹۴/۸؛ ابن اثیر، ۶۴۹/۸ـ۶۵۰).

عضدالدوله (حک ۳۶۷ـ۳۷۲ق) فرمانروایی بزرگ و مدبر و اهل آبادانی بود. به دستور او بازارها و مساجد و دیگر ابنیهٔ بغداد را که سوخته و ویران شده بود، بازسازی کردند. پلها و سدها مرمت، و نهرها لای‌روبی شد (ابوعلی مسکویه، ۴۵۳/۶ـ ۴۵۶؛ ابن اثیر، ۷۰۴/۸ـ۷۰۵؛ متز، ۴۴). وی منزل سبکتکین، حاجب معزالدوله را تعمیر کرد و باغهای وسیعی بدان افزود و آن را دار الاماره کرد (خطیب، ۱۰۵/۱ـ۱۰۶؛ ابن جوزی، ۳۹۶/۸ـ۳۹۷). در ۳۷۲ق/۹۸۲م بیمارستان معروف عضدی را بنا نهاد که پزشکان معروف در آنجا گردآمدند (نک: همو، ۴۴۱/۸).

پس از مرگ عضدالدوله در همان سال، بغداد رو به پریشانی و اضمحلال نهاد. فرزندان او صمصام الدوله، شرف الدوله و بهاء الدوله که هر یک مدتی بر بغداد حکم راندند، بیشتر درگیر کشمکش و اختلافات داخلی میان خود و در اندیشهٔ حفظ پایه‌های قدرت بودند و هیچ یک گام مثبتی در زمینهٔ بهبود اوضاع بغداد و قلمرو خود برنداشتند. خلفای عباسی طائع (خلافت: ۳۶۳ـ۳۸۱ق/۹۷۴ـ۹۹۱م)، قادر (خلافت: ۳۸۱ـ۴۲۲ق/۹۹۱ـ۱۰۳۱م) و قائم (خلافت: ۴۲۲ـ۴۶۷ق/ ۱۰۳۱ـ۱۰۷۵م) نیز با اینکه هر کدام مدتی طولانی بر مسند خلافت بغداد بودند، همانند خلفای پیشین جز پرداختن به امور تشریفاتی از قبیل امضای فرمانها و اعطای خلعت اختیاری نداشتند. نزاعها و درگیریهای میان فرقه‌های مختلف شیرازهٔ امور را از هم گسسته بود، عیاران از یک سو و کردها و اعراب بدوی از سوی دیگر از این آشفتگی بهره برده، به غارت و چپاول دست می‌زدند (ابن اثیر، ۴۱۸/۹ـ۴۲۰، ۴۳۲، ۴۳۶ـ ۴۳۷، ۴۴۰، ۵۹۳، ۵۹۶؛ نویری، ۲۲۳/۲۳). همچنین سلاجقه در شرق و فاطمیان مصر در غرب روز به روز قلمرو خود را به سوی بین النهرین گسترش می‌دادند و پایان عصر آل بویه به سرعت نزدیک می‌شد؛ این خاندان دیگر توان پاسداری از قلمرو خود و دستگاه خلافت عباسی را نداشتند (ابن اثیر، ۴۵۵/۹، ۵۲۲؛ نیز نک: هد، آل بویه).

طغرل سلجوقی در ۴۴۷ق/۱۰۵۵م به بهانهٔ زیارت حج روانهٔ بغداد شد. خلیفه از سپاهیان طغرل استقبال کرد و الملک الرحیم امیر بویهی را نیز به حمایت از طغرل سفارش کرد. همچنین دستور داد نام طغرل در خطبه وارد شود. همزمان با ورود طغرل به بغداد گروهی از عامهٔ مردم به مخالفت با او برخاستند و سپاهیان سلجوقی که در پی بهانه بودند، خلق بسیاری را از دم تیغ گذراندند و دست به چپاول و غارت گشودند. طغرل که الملک الرحیم را مسئول این اغتشاش می‌دانست، او را با یارانش دستگیر و حبس کرد و حکومت آل بویه را در بغداد بینداخت (نک: ابن اثیر، ۶۰۹/۹ـ۶۱۲؛ نویری، ۲۲۵/۲۳؛ ابن قلانسی، ۸۷). طغرل حدود ۱۳ ماه در بغداد اقامت کرد و چون مردم از جور و ستم سپاهیان او

به تنگ آمده بودند، به اشارهٔ خلیفه بغداد را ترک کرد (نک: ابن اثیر، ۶۲۶/۹ـ۶۲۷).

در این هنگام ارسلان بساسیری از امرای بزرگ دستگاه آل بویه که داعیهٔ استقلال داشت و دست به شورشی بزرگ زده بود، چون بغداد را از سپاهیان سلجوقی خالی دید، به یاری بنی عقیل و بنی مزید از خاندانهای قدرتمند عراق، این شهر را تصرف کرد و در ۴۵۰ق/۱۰۵۸م خطبه به نام مستنصر، خلیفهٔ فاطمی کرد و به نام او سکه زد و از بزرگان علوی و عباسی برای وی بیعت گرفت (بنداری، ۱۵؛ ابن اثیر، ۶۴۰/۹ـ ۶۴۱؛ ابن کثیر، ۶۶/۱۲؛ ابن عماد، ۲۸۷/۲ـ ۲۸۸؛ لسترنج، 36). به گفتهٔ ابن جوزی بساسیری یک سال تمام بر بغداد حکومت کرد (۴۲۶/۹؛ نیز نک: دفتری، 206). این بار طغرل سلجوقی به دعوت خلیفه قائم برای سرکوب بساسیری عازم بغداد شد و در ۴۵۱ق آنجا را از چنگ بساسیری رها ساخت و قائم را دوباره به خلافت نشاند. این حوادث برای بغداد جز ویرانگری و غارت نتیجه‌ای نداشت؛ به ویژه محلهٔ کرخ که به پشتیبانی از بساسیری برخاسته بود، دوباره دستخوش قتل عام و چپاول شد (نک: ابن کثیر، ۸۳/۱۲؛ دفتری، 205؛ نیز نک: هد، بساسیری).

جانشین طغرل، سلطان الب ارسلان (د ۴۶۵ق/۱۰۷۲م) به علت درگیری و اشتغال به فتوحات نظامی گرچه خود هرگز به بغداد نرفت، اما با تعیین فرماندهان نظامی و شحنگان اوضاع بغداد را تحت کنترل خود داشت. او نخستین فرمانروای سلجوقی است که در منابر بغداد سلطان خوانده شد (ابن عدیم، ۱۹۷۱/۴). در همین دوران نظام الملک، وزیر الب ارسلان مدرسهٔ نظامیه را در بغداد تأسیس کرد (۴۵۹ق/۱۰۶۷م) و استادان برجسته‌ای همچون ابوحامد غزالی و ابواسحاق شیرازی (هم) را بدانجا فرا خواند. مدرسهٔ نظامیه به زودی به عنوان بزرگ ترین مرکز علمی شهرت بسیار یافت و نقشی مهم در تحولات فکری و مذهبی ایفا کرد (کوثن، ۱۳۷، ۱۴۰ـ۱۴۱).

پس از مرگ ملکشاه (۴۸۵ق/۱۰۹۲م) میان جانشیان او، و به طور کلی میان سلاجقهٔ عراق و خراسان اختلاف و کشمکش افتاد و این اختلافات منشأ مشکلات و گرفتاریهای جدیدی برای بغداد شد. گروههای آشوب طلب به ریاست کسانی چون صدقة بن مزید و فرزندش دبیس، بغداد و نواحی آن را مورد تاخت و تاز قرار دادند. شحنگان که با مشکلات نظامی روبه‌رو بودند، فشارهای مالیاتی را بر دستگاه خلافت بیشتر و شدیدتر کردند و عیاران با استفاده از آشفتگی و از هم گسیختگی اوضاع، به غارت و چپاول دست زدند (نک: ابن اثیر، ۲۱۰/۱۰، ۲۴۴، ۲۹۳ـ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۵۴، ۳۷۸؛ کوثن، ۱۴۲ـ۱۴۳). از سوی دیگر خلفای عباسی که از روزگار آل بویه اختیار و اقتدار خود را از دست داده بودند، با بالاگرفتن دشمنی و ستیزه جویی میان سلاطین سلجوقی، مجالی یافتند تا اندکی اقتدار و استقلال از دست رفته را باز یابند؛ چنان‌که مسترشد عباسی برای خویش سپاهی مستقل تدارک دید و چون در ۵۲۶ق/۱۱۳۲م عمادالدین زنگی به طرفداری از سلطان مسعود سلجوقی که داعیهٔ جانشینی سلطان محمود را داشت، بر بغداد تاخت، لشکر خلیفه به دفاع از بغداد برخاست و سپاه سلجوقی را بشکست؛ و چون بار دیگر عمادالدین در همین سال به فرمان سلطان سنجر و به یاری دبیس بن صدقه به بغداد تاخت، خلیفه خود در رأس سپاهی به مقابله با او شتافت و بغداد را محافظت کرد (ابن اثیر، ۶۷۴/۱۰ـ ۶۷۶، ۶۷۸ـ۶۷۹). همچنین وی در ۵۲۹ق جسورانه نام سلطان مسعود را از خطبه انداخت و در برابر سپاهیانش که قصد سیطره بر بغداد را داشتند، ایستادگی کرد (نک: همو، ۲۴/۱۱ـ ۲۵). با این‌همه، تلاش مسترشد و نیز جانشین او راشد برای استقلال سیاسی بغداد نتیجه‌ای در برنداشت و سلطان مسعود در ۵۳۰ق/۱۱۳۶م بغداد را محاصره، و تسخیر کرد و راشد را برانداخت و عموی وی متقی را به خلافت برداشت (همو، ۴۰/۱۱ـ۴۲؛ ابن عماد، ۹۴/۴؛ قلقشندی، ۳۲/۲ـ۳۳).

از میان واپسین خلفای عباسی متقی توانست تا اندازه‌ای اقتدار از دست رفتهٔ خلافت عباسی را باز گرداند و به استقلال در بغداد فرمانروایی کند. وی دست سلطان محمد را از مداخله در امور کوتاه کرد و چون وی بغداد را به محاصره درآورد، به مقابله برخاست و سپاهیان سلجوقی را در تصرف شهر ناکام گذاشت (ابن کثیر، ۲۳۴/۱۲ـ ۲۳۸؛ قلقشندی، ۳۷/۲ـ۳۹).

بغداد در پایان سدهٔ ۶ و آغاز سدهٔ ۷ق زمانی که خوارزمشاهیان به سبب هجوم مغولها از عراق دست کشیدند، مدت کوتاهی عظمت خود را باز یافت. خلیفه ناصر (خلافت: ۵۷۵ ـ۶۲۲ق/۱۱۷۹ـ ۱۲۲۵م) در اصلاح امور و احیای اقتدار از دست رفتهٔ خلافت کوشید و از طریق تشکیلات اهل فتوت و بهره‌برداری از احساسات مذهبی، مردم را به پشتیبانی از خود برانگیخت. وی به اهل علم توجه خاص نشان داد و دارالکتب بزرگ نظامیه را تأسیس کرد (ابن اثیر، ۴۴۰/۱۲؛ ابن تغری بردی، ۱۳۲/۶، ۲۶۱؛ کوثن، ۱۵۰ـ۱۵۱). اما در زمان مستعصم، آخرین خلیفهٔ عباسی بغداد باز گرفتار آشوب و هرج و مرج شد و هیچ نیرویی در عراق و بغداد که بتواند در برابر تهاجم فاتحان تازه نفس پایداری کند، نماند. به علاوه اختلافات عمیق مذهبی نیز کار را سخت تر می‌کرد؛ سرانجام در ۶۵۶ق/۱۲۵۸م هولاکوخان مغول، بغداد را به سهولت تسخیر کرد و با کشتن مستعصم، خلافت عباسیان را پس از متجاوز از ۵ سده فرمانروایی بر بغداد برانداخت (ابن عماد، ۲۷۰/۳ـ۲۷۲؛ سیوطی، ۴۶۵ـ ۴۶۶؛ ابن تغری بردی، ۴۸/۷ـ۵۱، ۶۳ ـ۶۴) و دور جدیدی در تاریخ این شهر آغاز گردید.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوعلی مسکویه، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۷۹ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، قاهره، ۱۹۷۴م؛ تنوخی، محسن، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ دوری، عبدالعزیز، «تاریخ بغداد»،

بغداد، ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی و ایرج پروشانی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش صلاح الدین منجد، ۱۹۴۸م؛ سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ صولی، محمد، *الاوراق*، اخبار الراضی، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، مطبعة الصاوی؛ قلقشندی، احمد، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۸۵م؛ کوئن، کلود، «بغداد در روزگار آخرین خلفای عباسی»، *بغداد*، ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی و ایرج پروشانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ متز، آدام، *الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دو منار، پاریس، ۱۸۷۴م؛ مؤید فی‌الدین، هبة الله، *سیرة*، به کوشش محمد کامل حسین، قاهره، ۱۹۴۹م؛ مینورسکی، ولادیمیر، «فرمانروایی و قلمرو دیلمیان»، ترجمهٔ جهانگیر قائم مقامی، *بررسیهای تاریخی*، ۱۳۴۵ش، س ۱، شم ۴؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش احمد کمال زکی، قاهره، ۱۹۸۰م؛ همدانی، محمد، «تکملة تاریخ الطبری»، همراه ج ۱۱ *تاریخ طبری*؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز:

Busse, H., «Iran under the Būyids», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; Daftary, F., *The Ismā'īlīs: their History and Doctrines*, Cambridge 1990; Le Strange, G., *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Westport, 1983.

عنایت الله فاتحی نژاد

از سقوط تا آغاز جنگ جهانی اول: هولاکوخان چون از کار تسخیر بغداد و براندازی خلافت عباسی بپرداخت، ابن علقمی (ه م)، وزیر مستعصم را که به گفتهٔ وصاف (ص ۱۶-۱۷)، مغولان را به تصرف بغداد برانگیخته بود (نیز نک: منهاج، ۱۹۳؛ مقریزی، ۱(۲)/۴۱۲؛ هامر پورگشتال، 184-185)، به وزارت، فخرالدین دامغانی را به صاحب دیوانی، و علی بهادر را به شحنگی آنجا برگزید (جوینی، ۲۹۲/۳؛ رشید الدین، ۱۰۱۹/۲؛ ابن خلدون، ۵(۵)/۱۱۵۰؛ هاورث، III/131).

بغداد بر اثر یورش مغولان آسیبهای فراوان دید و پس از آن رو به انحطاط نهاد و تا روزگاری دراز روی آرامش ندید. بناهای بسیاری ویران شد و گروه بی‌شماری که برخی منابع شمار آنان را تا دو میلیون رسانده‌اند، به قتل آمدند. عفونت اجساد مقتولان سبب شیوع وبا در بغداد و دیگر شهرها شد و خود جان بسیاری دیگر را گرفت. به گفتهٔ برخی، شدیدترین و جبران ناپذیرترین خسارت این تهاجم، نابودی کتابخانه‌ها و صدها هزار جلد کتاب بود که در شعله‌های آتش سوخت (ابن کثیر، ۲۰۳/۱۳؛ مقریزی، ۱(۲)/۴۰۹-۴۱۰؛ رشیدوو، ۹۶-۹۷؛ هاورث، III/127).

در ۶۵۷ق/۱۲۵۹م علاءالدین عطاملک جوینی به نیابت از سونجاق نویان (سوغنجاق)، طلایه‌دار بایجو (ه م) به حکومت بغداد و بین‌النهرین منصوب شد و این منصب را تا اندکی پس از آغاز سلطنت احمد تگودار (ه م) برعهده داشت. وی در آبادانی بغداد و سرزمین بین‌النهرین و بازسازی ویرانیهای ناشی از تهاجم مغولان تلاش بسیار کرد و با حفر نهرها امور کشاورزی را سر و سامان بخشید (ابن فوطی، ۱۶۳؛ وصاف، ۳۳-۳۴؛ عزاوی، ۲۶۳/۱-۲۶۷؛ کوک، 156-157). در این دوره نیز بسیاری از ایرانیان رشتهٔ کارها را در دست داشتند و در نتیجهٔ تلاش آنان بغداد تا اندازه‌ای رو به پیشرفت نهاد (هاورث، III/131-132).

به روزگار اباقاخان، جوینی همچنان به رغم توطئهٔ قرابوغا، شحنهٔ بغداد بر حکومت آنجا ابقا شد، ولی خان مغول که روزگار را در جنگ با اردوی زرین، خاندان جغتای و ممالیک مصر سپری می‌کرد، توجه چندانی به بغداد نداشت (رشیدالدین، ۱۰۵۹/۲، ۱۰۶۱-۱۰۹۵، ۱۱۰۱، ۱۱۱۷-۱۱۱۸؛ وصاف، ۷۰-۷۶؛ اقبال، ۲۰۰/۱-۲۰۱؛ نیز نک: ه د، اباقاخان).

به روزگار فرمانروایی ارغون‌خان (۶۸۳-۶۹۰ق/۱۲۸۴-۱۲۹۱م)، بر مردم بغداد مالیاتهای سنگین بستند و یهودیان را به جای مسلمانان شغلهای بزرگ دادند. به همین‌سبب، پس از مرگ ایلخان، مردم به محلات یهودی‌نشین شهر هجوم بردند و بسیاری از یهودیان را قتل عام کردند (وصاف، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۸؛ ابن فوطی، ۲۱۶؛ اقبال، ۲۳۸-۲۳۹؛ اشپولر، 136؛ کوک، 160, 161).

در ۶۹۴ق بایدو، نوادهٔ هولاکو که در زمان ارغون امارت بغداد یافته بود، به یاری گروهی از امرای مغول بر گیخاتو، جانشین ارغون در بغداد شورید و او را از میان برداشت و خود بر تخت ایلخانی نشست (ابن فوطی، ۲۲۰-۲۲۱؛ رشیدالدین، ۱۱۵۵/۲، ۱۱۹۷-۱۲۰۱؛ حافظ ابرو، ۶۹/۲؛ هاورث، III/377-378).

در این دوره و نیز در زمان حکومت غازان خان (۶۹۴-۷۰۳ق/۱۲۹۵-۱۳۰۴م) ایرانیان بار دیگر در بغداد قدرت یافتند و به امور حکومتی گماشته شدند و در عمران و آبادانی بغداد و شهرهای اطراف آن کوشیدند (نک: اقبال، ۲۵۶-۲۵۷؛ هاورث، III/395-396)؛ چنان‌که ابن بطوطه طی دیدار از بغداد در ۷۲۷ق، از بسیاری از مساجد، مدارس، بازارها و گرمابه‌ها یاد کرده است (۲۴۲/۲-۲۴۵).

در پی درگذشت ابوسعید بهادرخان و ایجاد اختلاف میان نوادگان هولاکو بر سر تاج و تخت، شیخ حسن جلایری در ۷۳۸ق بر بغداد چیره شد و با پایان دادن به حکومت ایلخانیان، سلسلهٔ جلایریان را در این شهر بنیاد نهاد که تا ۸۱۳ق دوام یافت. شیخ حسن در بغداد و نجف آبادانی بسیار کرد. در زمان فرزند و جانشین وی شیخ اویس (حک ۷۵۷ق-۷۷۶ق/۱۳۵۶-۱۳۷۴م) نیز که خود مردی مدبر و طرفدار آبادانی و اصلاحات بود، چندین مدرسه و بیمارستان در بغداد ساخته شد. اویس جلایر به هنگام لشکرکشی به آذربایجان یکی از غلامان خود به نام مرجان را به نیابت حکومت بغداد برگماشت؛ اما وی عصیان کرد و خود را مستقل خواند. شیخ اویس بی‌درنگ بازگشت و بغداد را گرفت. در ۷۷۶ق، در اواخر سلطنت شیخ اویس، سیل در بغداد ویرانی و خسارت بسیار به بار آورد. در ایام حکومت سلطان حسین جلایری، قراقویونلوها بر موصل و سپس بر بغداد نیز چیره شدند، ولی اختلاف میان آنان سبب شد تا سلطان حسین دوباره آنجا را تسخیر کند. احمد، برادر سلطان مدتی نایب‌الحکومهٔ بغداد شد، اما به زودی شورید و پس از کشتن سلطان حسین در ۷۸۴ق، و به روایتی ۷۸۵ق، خود را حاکم بغداد خواند (غیاثی، ۸۸، ۹۰-۹۱؛ حافظ ابرو، ۷۰/۲-۷۱؛ درویش، ۲۱۰؛ ورد، ۹۷).

منابع از ستمگریهای احمد جلایر و تباهی و فسادی که به بار آورد، بسیار سخن گفته‌اند و آورده‌اند که به این سبب اهالی بغداد تیمور را به تسخیر بغداد فراخواندند (مثلاً نک: ابن عربشاه، ۱۲۳ـ۱۲۴؛ ابن فرات، ۹(۲)/۳۴۴؛ ابن حجر، ۱۵۶/۳ـ۱۵۷؛ ابن تغری بردی، ۲۴۹/۱). تیمور پس از فتح فارس و عراق عجم، در شوال ۷۹۵/اوت ۱۳۹۳ بدون جنگ بر بغداد دست یافت، اماشهر از تاراج و غارت در امان نماند (شرف‌الدین، ۴۴۹/۱ـ۴۵۲؛ *منتخب التواریخ*، ۳۵۶ـ۳۵۷؛ ابن فرات، همانجا؛ حافظ ابرو، ۷۱/۲ـ۷۲؛ افراسیابی، ۵۷۳؛ هوکهم، 149).

در ۷۹۶ق احمد جلایر به یاری برقوق، سلطان مملوک مصر از دمشق روانهٔ بغداد شد و خواجه مسعود خراسانی، نایب تیمور را از آنجا راند و بار دیگر بر شهر دست یافت و خطبه و سکه به نام سلطان برقوق کرد (ابن فرات، ۹(۲)/۳۸۳؛ ابن دقماق، ۲۹۱/۲ـ۲۹۲؛ ابن قاضی شهبه، ۵۱۶/۳ـ۵۱۷؛ حافظ ابرو، ۷۱/۲؛ خواندمیر، ۴۶۲/۳؛ درویش، همانجا). اما تیمور همچنان در پی استیلای بر بغداد بود؛ زیرا این شهر علاوه بر اهمیت بازرگانی و راههای ارتباطی، می‌توانست به پایگاهی برضد متحدان وی در آناتولی و سوریه تبدیل شود (رومر، 66-65)؛ از این‌رو، در ۸۰۱ق فرزند خود میرانشاه را به بغداد روانه کرد، اما چون اوضاع آذربایجان رو به پریشانی نهاد، ناچار از تصمیم خود منصرف شد (غیاثی، ۱۱۸ـ۱۱۹). همچنین کوشش امیرزاده رستم که به فرمان تیمور از شیراز رو به بغداد نهاده بود، با وجود تصرف برخی از نواحی قلمرو احمد جلایر در عراق عرب، سودی در برنداشت (میرخواند، ۳۴۰/۶).

در ۸۰۳ق/۱۴۰۱م تیمور خود به بغداد لشکر کشید و به قتل عام پرداخت و بجز مساجد، مدارس و خانقاهها همهٔ بناها را ویران کرد (نظام‌الدین، ۲۳۹ـ۲۴۲؛ شرف‌الدین، ۷۹۹ـ۸۰۷؛ ابن تغری بردی، ۲۵۵/۱؛ افراسیابی، همانجا؛ کوک، 179). با این‌همه، باز هم بغداد چند بار میان جلایریان، تیموریان و قراقویونلوها دست به دست شد (نظام‌الدین، ۲۴۵ـ۲۴۶؛ شرف‌الدین، ۸۱۵ ـ۸۱۷؛ غیاثی، ۱۳۱؛ حافظ ابرو، ۷۲/۲؛ میرخواند، ۵۸۰/۶ـ۵۸۳؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ رومر، 60).

در روزگار حکومت قراقویونلوها بر بغداد از ۸۱۴ق، به خصوص در زمان محمدشاه و امیر اسپان، بغداد به دست حاکمانی که تقریباً مستقل بودند، اداره می‌شد و از ۸۵۰ق به بعد تابع حکومت مرکزی شد (عزاوی، ۱۹۷/۳).

در ۸۷۲ق/۱۴۶۷م اوزون حسن آق قویونلو بغداد را به محاصره کشید (غفاری، ۲۵۲؛ عزاوی، ۲۳۱/۳)، ولی چون همسر جهان شاه، فرمانروای قراقویونلو از دژ النجق نامه‌ای به او نوشت و او را به تبریز فراخواند تا قلعه و خزاین آن را تسلیم او کند، محاصرهٔ بغداد را رها کرد و روانهٔ تبریز شد (غیاثی، ۳۷۹ـ۳۸۰). اوزون حسن در ۸۷۴ق فرزند خود مقصودبیک را به تصرف بغداد فرستاد و شهر به دست آق قویونلوها افتاد (عزاوی، ۲۰۰/۳، ۲۳۹).

بغداد در این دوره بر اثر بی‌کفایتی ترکمنها آسیب فراوان دید و از لحاظ اقتصادی و سیاسی بسیار تنزل کرد. به گفته‌ای بیشتر محلات، مساجد و بازارهای بغداد ویران شد و نهرهای آن خشکید (عزاوی، ۷۹/۳ـ۸۰؛ کوک، 182).

در اواخر ایام ترکمانان و آغاز ظهور صفویان، بغداد در قلمرو امپراتوران عثمانی قرار داشت. در ۹۱۴ق/۱۵۰۸م شاه اسماعیل صفوی پس از تصرف دیار بکر و بخش علیای فرات، یکی از فرماندهان سپاه خود به نام لاله حسین را مأمور تصرف بغداد کرد. وی حاکم عثمانی بغداد را گریزاند و شهر را گرفت و خطبه به نام شاه اسماعیل کرد. شاه اسماعیل آنگاه خود به بغداد رفت و پس از سر و سامان بخشیدن به امور، خادم بیک را به ولایت آنجا گماشت. شاه اسماعیل به اماکن مقدس شیعیان به‌ویژه مرقد امام موسیٰ کاظم(ع) توجه خاص نشان داد، اما با اهل سنت بنای بدرفتاری گذاشت و اماکن و مقابر مشایخ آنان را ویران کرد (خواندمیر، ۴۸۵/۴ـ۴۹۰؛ روملو، ۱۳۶/۱۲ـ۱۳۷؛ عزاوی، ۳۱۴/۳ـ۳۱۶، ۳۳۸ـ۳۴۰؛ کوک، 187؛ نیز نک: هـ د، اسماعیل اول). از این پس کشمکش بر سر تسلط بر بغداد میان صفویان و عثمانیان آغاز شد. در آغاز سلطنت شاه طهماسب یکی از امیران قبیلهٔ موصلّو سر به شورش نهاد و ابراهیم خان حاکم بغداد را که عموی او نیز بود، به قتل رساند و بر بغداد دست یافت و سکه و خطبه به نام سلیمان قانونی، سلطان عثمانی کرد. شاه طهماسب در ۹۳۶ق/۱۵۳۰م با سپاهی به سوی بغداد شتافت و پس از تصرف آنجا، محمدخان تکلّو را به حکومت گماشت و خود به قزوین بازگشت (اسکندربیک، ۹۴/۱ـ ۹۵؛ *عالم‌آرا...*، ۱۶۴ـ۱۶۵؛ ورد، ۱۳۶، ۱۳۷؛ عزاوی، ۳۶۲/۳ـ۳۶۴).

در ۹۴۱ق/۱۵۳۴م سلطان سلیمان قانونی بغداد را از دست صفویان به در آورد و پس از این تا ۱۰۳۱ق حکام بغداد از سوی عثمانیان تعیین می‌شدند (فرید، ۹۰ـ۹۱؛ عزاوی، ۱۸/۴، ۲۸؛ ورد، ۱۳۷؛ کلوت، 93؛ درویش، ۲۱۴؛ برجاوی، ۱۱۲ـ۱۱۳). در ۱۰۳۲ق/۱۶۲۳م یکی از امرای عثمانی موسوم به بکر آغا در بغداد دعوی استقلال کرد و از شاه عباس صفوی مدد خواست. شاه عباس سپاهی به یاری او فرستاد، ولی میان بکر آغا و فرمانروای عثمانی صلح شد. بکر آغا توافق کرد که شهر را تسلیم کند، مشروط بر اینکه حکومت بغداد در دست او باقی بماند. چون این خبر به شاه عباس که از این صلح برآشفته شده بود، رسید، روانهٔ بغداد شد و آنجا را پس از ۳ ماه محاصره گرفت و صفی‌قلی را بر بغداد گماشت و بازگشت (عزاوی، ۱۷۲/۴ـ۱۷۶، ۱۸۴؛ برجاوی، ۱۵۴؛ فرید، ۱۲۵؛ درویش، ۲۱۴ـ۲۱۵).

در ۱۶ سالِ پس از آن، بغداد آماج حملات پی در پی عثمانیها قرار گرفت که به رغم محاصره‌های شدیدکاری از پیش نبردند، اما سرانجام در ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م خسرو پاشا با سپاهی مجهز روانهٔ بغداد شد و بر آنجا استیلا یافت و حسن پاشا کوچک را به حکومت آنجا گماشت (درویش، ۲۱۵؛ ورد، ۱۸۳؛ برجاوی، ۱۵۷ـ ۱۵۸؛ فرید، ۱۲۸ـ۱۲۹؛ عزاوی، ۱۸۵/۴؛ کوک، 210). خسروپاشا نظام اداری بغداد را سر و

سامان بخشید و مساجد، بازارها و حصار شهر را بازسازی کرد و زمینه را برای بازگشت مهاجران فراهم آورد (عزاوی، ۱۴/۵، ۲۴؛ ورد، همانجا؛ کوک، 211-210).

پس از آن تا ۱۱۱۶ق/۱۷۰۴م مجموعاً ۳۸ پاشا بر بغداد حکومت کردند که همه به سبب بروز اختلاف با حکومت مرکزی، یا شورش و اعلام استقلال، دوران حکومت کوتاهی داشتند و جز مرمت چند مسجد و بازسازی حصار شهر، گام مهمی در جهت آبادانی بغداد برنداشتند (عزاوی، ۱۱/۵-۱۲؛ ورد، ۱۷۷-۱۷۹؛ جواد، ۲۲۹-۲۳۰). چنان‌که در این دوره تاورنیه جهانگرد فرانسوی که از بغداد بازدید می‌کرد، بازرگانی آنجا را بی‌رونق، و عمارتها را نه چندان زیبا وصف کرده است (ص 210) ــ قدرت بی حد و حصر ینی چریها و تسلط آنان بر شهر و مداخلهٔ سران عشایر و طوایف عرب که نواحی اطراف بغداد را زیر سلطه داشتند، از عوامل نابسامانی اوضاع در این دوره بود. امنیت بازرگانی از میان رفته، و هرج و مرج همه جا را فرا گرفته بود. به علاوه طغیان رودخانه‌ها، قحطی و طاعون، بر مصیبتها و گرفتاریهای مردم می‌افزود. به هر روی، اوضاع بغداد سخت آشفته بود و همچنان رو به انحطاط داشت (جواد، همانجا؛ عزاوی، ۵۱/۵، ۶۲-۶۳؛ نوار، ۱۸-۱۹؛ EI^2).

در زمان حکومت حسن پاشا (۱۱۱۶-۱۱۳۶ق/۱۷۰۴-۱۷۲۴م) و فرزندش احمد پاشا اوضاع بغداد تا اندازه‌ای سر و سامان یافت، نظم و امنیت برقرار شد، ینی چریها و عشایر عرب به اطاعت درآمدند و مملوکان به نظارت بر امور گماشته شدند. آنان به تعمیر و بازسازی برخی بناها همت گماشتند، مالیاتهای سنگین را برداشتند و دست غارتگران را تا حدودی کوتاه کردند. در این دوره، اساس حکومت مملوکان که تا ۱۲۴۷ق ادامه یافت، پی‌ریزی شد (عزاوی، ۱۳/۵، ۱۶۰؛ ورد، ۲۱۷، ۲۱۸؛ نوار، ۱۹، ۲۳-۲۴؛ کوک، 221-220).

در این میان، نادرشاه افشار بغداد را به‌محاصره درآورد (۱۱۴۶ق)، اما پس از ۷ ماه به سبب شورش محمدخان بلوچ به ناچار آنجا را رها کرد و به ایران بازگشت. در نتیجهٔ این حمله، اگرچه بغداد از تصرف در امان ماند، اما متحمل خسارتهای فراوان شد و به ویژه به سبب قحطی و بیماری، بسیاری از مردم جان باختند (کرکوکلی، ۲۹-۳۱، ۳۴؛ عزاوی، ۴۳/۵ ۲؛ کوک، 222).

حکومت مملوکان در عراق رسماً از ۱۱۶۳ق با روی کار آمدن سلیمان پاشا (حک ۱۱۶۲- ۱۱۷۵ق/۱۷۴۹-۱۷۶۱م) آغاز شد. وی مدارس و مراکز علمی و سپاهی را برای تعلیم مملوکان و فرزندان بزرگان که در زمان حسن پاشا تأسیس شده بود، توسعه داد؛ در برقراری نظم و امنیت بغداد کوشید و امور بازرگانی را تا اندازه‌ای رونق بخشید (نوار، ۲۴-۲۵، ۲۸؛ ورد، ۲۲۳). اما در زمان جانشینان وی، علی پاشا (حک ۱۱۷۶- ۱۱۷۷ق) و عمرپاشا (حک ۱۱۷۷-۱۱۸۹ق) اگرچه آرامش و امنیت تا اندازه‌ای بر بغداد حکم‌فرما بود، اما فعالیتهای بازرگانی در بغداد و دیگر شهرهای عراق، به خصوص پس از سقوط بصره به دست کریم‌خان زند (۱۱۸۲ق/۱۷۶۸م)، از رونق افتاد؛ میان مردم و ینی‌چریها که دوباره قدرت یافته، و همچنان در کار چپاول و غارت اموال مردم بودند، درگیریهای خونبار به وقوع پیوست و اوضاع بغداد رو به آشفتگی نهاد؛ به ویژه طاعون نیز در ۱۱۸۶ق/۱۷۷۲م جان بسیاری از اهالی بغداد را گرفت و برآشفتگی اوضاع افزود. در منابع اوضاع بغداد در اواخر حکومت پاشاها سخت آشفته وصف شده است (همو، ۲۲۴-۲۲۵؛ نوار، ۳۰-۳۱، ۳۳؛ درویش، ۲۱۶).

در روزگار حکومت سلیمان پاشای کبیر (حک ۱۱۹۴-۱۲۱۷ق/ ۱۷۸۰-۱۸۰۲م)، بغداد اندکی روی آرامش و آبادانی به خود دید. وی در برقراری امنیت و سرکوب شورشیانی چون شیخ خزعل کوشید. حصار بغداد را بازسازی کرد و در کرخ (غرب بغداد) خندقی ساخت و با کشیدن حصاری گرد آن، شهر را ایمن ساخت. مدرسه و قلعه‌ها و پلهای بسیار بنا نهاد (نوار، ۳۴- ۳۸؛ ورد، ۲۳۱). اما پس از درگذشت وی بغداد دوباره دستخوش آشوب شد و میان مدعیان حکومت که همه از خویشان و نزدیکان سلیمان پاشا بودند، کشمکش درگرفت؛ ینی‌چریها برای تسلط بر امور از هیچ توطئه‌ای روی‌گردان نبودند. وهابیان و عشایر شورشی بر ناامنی در بغداد و دیگر شهرهای عراق می‌افزودند و در چنین شرایطی علی پاشا (۱۲۱۷-۱۲۲۲ق) که پس از سلیمان پاشا و با حمایت بریتانیا به حکومت بغداد رسیده بود، نتوانست بر هیچ یک از مشکلات فائق آید. وی در اقدامی شتاب‌زده به جنگ با ایران برخاست، اما جز شکستی سهمگین نصیبی نبرد (همو، ۲۳۲؛ نوار، ۴۳-۴۵).

دیگر جانشینان سلیمان پاشا از جمله سلیمان پاشای کوچک (حک ۱۲۲۲- ۱۲۲۵ق) و سعید پاشا (۱۲۲۸-۱۲۳۲ق) نیز نتوانستند برای بهبود نابسامانیهای سیاسی و مشکلات اقتصادی بغداد اقدام کنند. سرانجام داوود پاشا (حک ۱۲۳۲-۱۲۴۷ق)، از صاحب منصبان بغداد که به سلیمانیه گریخته بود، با تلاش بسیار توانست در ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م حکومت بغداد را از آن خود کند (ورد، ۲۳۳-۲۳۶؛ نوار، ۷۱ بب). داوود پاشا به عمران و آبادانی شهر همت گماشت. نهرها را بازسازی کرد. عشایر شورشی را به فرمان خود آورد، مدارس و مراکز علمی بسیاری بنا کرد و دانشمندان را در آنجا گرد آورد. در زمینهٔ بازرگانی، کشتیرانی و کشاورزی نیز گامهای مؤثر برداشت، ینی‌چریها را سرکوب، و بغداد را از وجود آنان پاک‌سازی کرد. مساجد و بازارهای سرپوشیده‌ای که داوود پاشا در بغداد بنا کرد، تاکنون پابرجاست (درویش، همانجا؛ نوار، ۹۸-۱۰۱، جم). از مهم‌ترین وقایع این دوره حملهٔ محمدعلی میرزای قاجار در اوایل سال ۱۲۳۷ق/۱۸۲۱م به بغداد را می‌توان نام برد. ایرانیان که بغداد را به محاصره گرفته بودند، با مقاومت نیروهای داوود پاشا روبه‌رو شدند و سرانجام، تن به صلح دادند (نوار، ۱۷۹-۱۸۲).

در ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م داوود پاشا اعلام استقلال کرد. محمود دوم، سلطان عثمانی سپاهی به فرماندهی علی‌رضا پاشا روانهٔ بغداد کرد و شهر را به محاصره گرفت. داوود پاشا که مقاومت را بیهوده دید، تسلیم شد و بغداد دوباره به تصرف عثمانیها درآمد و بدین‌سان، فرمانروایی

مملوکان بر بغداد منقرض شد (ورد، ۲۳۶، ۲۳۷؛ نوار، ۲۴۶-۲۸۰). پس از آن حکومت به دست والیان عثمانی افتاد که نیمه مستقل بودند. از آن میان محمدنجیب پاشا (۱۲۵۸- ۱۲۶۵ق)، محمد نامق پاشا (۱۲۶۷- ۱۲۶۸ق) که اصلاحاتی در امور دیوانی و مالی صورت داد و محمد رشید پاشا (۱۲۶۸-۱۲۷۳ق) را می‌توان نام برد. محمد رشید پاشا امور بازرگانی را رونق داد و آبادانیها کرد و نخستین بار کشتیهای تجارتی را برای حمل کالا میان بغداد و بصره به کار گرفت (ورد، ۲۳۷-۲۴۳؛ درویش، همانجا). جهانگردانی که در این دوره از بغداد دیدن کرده‌اند، شهر را همچنان بی‌رونق، خیابانها را باریک و بدون‌سنگ‌فرش و دارای بناهای نه چندان مستحکم یافته‌اند (باکینگم، 380-378، 374-373؛ ولستد، I/265).

در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م مدحت پاشا که از رجال سرشناس عثمانی بود، حکومت عراق را به دست گرفت. وی با تأسیس چندین مدرسهٔ علمی و نظامی به اصلاحاتی دست زد و نخستین‌بار با راه اندازی چاپخانهٔ الولایة، صنعت چاپ را به بغداد آورد و نخستین روزنامه با عنوان *الزوراء* را منتشر کرد (درویش، ۲۱۷).

در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م هم‌زمان با اعلام مشروطیت در ممالک عثمانی، در بغداد نیز جنبشهایی پدید آمد و مراکز و جمعیتها خواستار حکومت مشروطه شدند. سرانجام، در همان سال با اعلان مشروطیت، تشکیل مجلس، آزادی مطبوعات و اصلاحات اساسی در زمینه‌های مختلف، عراق و به تبع آن بغداد وارد دورهٔ جدیدی از حیات سیاسی و اجتماعی خود شد (همو، ۲۱۷-۲۱۸؛ عزاوی، ۸/۱۶۰ بب).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش علی منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن تغری بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد محمدامین و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۸۴م؛ ابن حجر، احمد، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الجوهر الثمین*، به کوشش محمد کمال‌الدین عزالدین علی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن عربشاه، احمد، *عجائب المقدور*، به کوشش احمد فایز حمصی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۳۸م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ افراسیابی، بهرام، *تمر تلخ سمرقند*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ برجاوی، سعید احمد، *الامبراطوریة العثمانیة*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ جواد، مصطفی و احمد سوسه، *دلیل خارطة بغداد المفصل*، بغداد، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ درویش، محمود فهمی و دیگران، *دلیل الجمهوریة العراقیة*، بغداد، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رشیدوو، پ. ن.، *سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق*، ترجمهٔ اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ روملو، حسن، *احسن‌التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ *عالم آرای شاه طهماسب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۵۳-۱۳۷۳ق/۱۹۳۵- ۱۹۵۴م؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ غیاثی، عبدالله، *التاریخ*، به کوشش طارق نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ فرید، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ کرکوکلی، رسول، *دوحة الوزراء*، ترجمهٔ موسی کاظم نورس، قم، ۱۴۱۳ق/۱۳۷۲ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اُبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نوار، عبدالعزیز سلیمان، *داودباشا والی بغداد*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ورد، باقرامین، *بغداد، خلفاؤها، ولاتها، ...*، بغداد، دارالتربیه؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Buckingham, J.S., *Travels in Mesopotamia*, London, 1827; Clot, A., *Suleiman the Magnificent*, London, 1992; Coke, R., *Baghdad the City of Peace*, London, 1935; EI[2]; Hammer-Purgstall, J., *The History of the Assassins*, tr.O. Ch. Wood, New York, Burt Franklin; Hookham, H., *Tamburlaine the Conqueror*, London, 1962; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, New York, 1965; Roemer, H.R., «Tīmūr in Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. VI, ed. P. Jackson and L.Lockhart, Cambridge, 1986; Spuler, B., *History of the Mongols*, tr. Helga and S. Drummond, London, 1972; Tavernier, J.B. *Voyages*, Paris, 1676-1677; Wellsted, J.R., *Travels to the City of the Caliphs*, London, 1840.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

از نخستین جنگ جهانی تا فروپاشی نظام پادشاهی در عراق: همراه با رویدادهای بین‌المللی آغاز سدهٔ ۲۰م که مهم‌ترین آنها طرح بریتانیا برای محدود ساختن قدرت، و آن‌گاه تجزیهٔ متصرفات دو امپراتوری بزرگ اتریش و عثمانی در اروپا و آسیا بود، تحول در اوضاع خاورمیانه، به ویژه بین‌النهرین توجه خاص این دولت را به خود جلب کرد. پیش از نخستین جنگ جهانی، بغداد یکی از ۳ ولایت بزرگ بین‌النهرین در قلمرو خلافت عثمانی، میان دو ولایت بصره و موصل، به شمار می‌رفت. در فاصلهٔ آغاز جنگ و تسخیر تدریجی بین‌النهرین از جنوب به شمال به دست نیروهای انگلیسی تا تأسیس دولتهای عربی پدید آمده از تجزیهٔ امپراتوری عثمانی، بغداد اهمیت و مرکزیت خاص یافت و سرانجام، با تأسیس کشور جدید عراق به پایتختی آن کشور برگزیده شد.

در دههٔ آغازین سدهٔ ۲۰م، تحولات مهم اجتماعی و سیاسی در درون قلمرو خلافت عثمانی پدید آمد. نهال اندیشه‌های انقلابی به بار نشست و سرانجام با انقلاب ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م، حزب سیاسی «ترکهای جوان» به قدرت رسید. در این زمان اندیشهٔ استقلال‌طلبانه، کم و بیش در همهٔ متصرفات عثمانی، از جمله در سرزمینهای عربی نفوذ و گسترش یافت. در ۱۹۱۲م بصره و بغداد، ظاهراً به پیروی از قاهره، به خود مختاری داخلی در دل خلافت عثمانی گرایش نشان دادند (نک: لانگریگ، 44, 41-42؛ فاروک اسلاگلت، 7). آرمانهای ترکهای جوان و جمعیت اتحاد و ترقی (ه‍ م) که پیش از آغاز نخستین جنگ جهانی قدرتی در دولت عثمانی یافته بودند، سرانجام جز به نجات و زنده نگه‌داشتن امپراتوری عثمانی نظری نداشتند و خواستار وفاداری همهٔ عناصر غیرترک به آرمان دولت واحد عثمانی بودند. ملیت‌گرایی عربی که در یک دوره با اسلام‌گرایی و غالباً با بیگانه‌ستیزی همراه بود، واکنشی در

برابر همین انحصار طلبی عناصر سیاسی ترک به شمار می‌رود. این پدیدهٔ ملیت‌گرایی در عراق با رشد قابل توجه نشریه‌های گوناگون در خلال سالهای ۱۳۲۸-۱۳۳۲ق/۱۹۱۰-۱۹۱۴م،نمودار گردید(لانگریگ، 44-45). در این مرحله بغداد مرکز همهٔ اندیشه‌ها و فعالیت گروههای سیاسی عراق شده بود. در ۱۹۱۳م آشکارا حرکتهای ضدترکی ظاهر شد و در تابستان همان سال والی عثمانی بغداد ۴ تن از ملیت‌گرایان شناخته شده را دستگیر کرد (همو، 45,46).

از سوی دیگر دولت بریتانیا به دقت مراقب اوضاع عراق بود. چه، تا پیش از آغاز جنگ جهانی اول، کنسولها و نمایندگان سیاسی این دولت در همهٔ سطوح و زمینه‌های زندگی منطقه دست داشتند (نک: همو، 67؛ برد وود، 7)؛ زیرا نه‌تنها عراق گذرگاه اروپا ـ عثمانی به هند و خلیج فارس به شمار می‌رفت، بلکه اکتشاف نفت در ایران و سرزمینهای عربی زیرسلطهٔ عثمانی، دولت بریتانیا را که در آن زمان بزرگ‌ترین قدرت استعماری به‌شمار می‌رفت، از دست‌اندازی دیگر رقیبان اروپایی بدین منابع عظیم ثروت، به اندیشه و هراس می‌انداخت. تشکیل اتحادیهٔ دولتهای محور (آلمان، اتریش و عثمانی) در ۱۹۱۴م، بهانهٔ لازم را به دولت بریتانیا داد تا برای دفاع از منافع خود در منطقه، عراق را تسخیر کند (فاروک اسلاگلت، 8-7؛ نیز نک: لاورنس، 24,26).

در پی چنین ملاحظاتی، ارتش هندی انگلستان در نوامبر ۱۹۱۴ بندر فاو را گرفت و چون با مقاومتی روبه‌رو نشد، به پیشروی ادامه داد و بصره عملاً سقوط کرد. بعداً که عثمانیان دست به حملهٔ متقابل زدند، دولت بریتانیا که در اندیشهٔ تصرف بغداد بود، جبههٔ عراق را از فرماندهی کل هندوستان جدا کرد و مستقیماً زیرنظر لندن قرار داد (فاروک اسلاگلت، 9؛ بردوود، 277). پیشروی نیروهای بریتانیا به سوی بغداد پس از فتح بصره تا فتح کامل بغداد نزدیک به ۴ سال طول کشید. دست کم تا ۱۹۱۵م که جبههٔ عراق به لندن واگذار شد، هنوز نقشهٔ حمله به بغداد قطعی نشده بود. تماسهای سیرپرسی کاکس، مأمور سیاسی عالی‌رتبهٔ بریتانیا در مناطق غربی هندوستان ــ افغانستان، ایران و عراق ــ با نایب السلطنهٔ هند و تحلیلهای سیاسی بریتانیا از اوضاع، با توجه به نفوذ آلمان در منطقه و خطر اشغال بغداد و عراق به وسیلهٔ روسیه، سرانجام به قطعی شدن تصمیم حمله به بغداد انجامید. بی‌شک یکی از علل تأخیر در اتخاذ این تصمیم از سوی بریتانیا، یافتن شریک سیاسی ـ نظامی اروپایی بود. این مانع با معاهدهٔ مخفیانهٔ انگلیس ـ فرانسه که به معاهدهٔ سایکس ـ پیکو شهرت یافت، برطرف شد. براساس این پیمان، عراق و فلسطین به انگلستان، و سوریه و لبنان به فرانسه تعلق می‌گرفت. ژنرال استانلی مود به عنوان فرمانده کل نیروهای انگلیسی تعیین شد و فرمان پیشروی صادر کرد (براز، ۷۰-۷۱، ۷۳؛ حسنی، ۲۴۲).

عثمانیان تا ۱۹۱۶م نتوانستند واکنش مؤثری در برابر انگلیسیها نشان دهند؛ اما در همین سال، در کوت، نزدیک العماره، میان راه بصره ـ بغداد، با گرفتن ۱۳ هزار اسیر ضربه‌های مؤثری به نیروهای بریتانیا وارد آوردند، چنان‌که انگلیسیها تقریباً از فتح بغداد ناامید شدند (عزاوی، ۳۰۱/۷-۳۰۲). در همین زمان عثمانیها در برابر جنبشهای داخلی دست به خشونت زدند. کمیتهٔ آزاد و انجمنهای مذهبی اقلیتهای بغداد را تعطیل کردند و حکم جهاد گرفتند و به سربازگیری اجباری پرداختند. در کوت نیز، عراقیهای طرفدار بریتانیا را مجازات، و برخی را اعدام کردند. در شهرهای مذهبی هم که شورشهایی پدید آمد و به پیروزی رسید، ترکها با حمله‌های گسترده، بسیاری از سران آنان را نیز اعدام کردند (نک: لانگریگ، 84,85,87).

اندکی بعد انگلیسیها تجدید نیرو کردند و دوباره به مقابله با سپاه عثمانی پرداختند و سرانجام در ۱۷ جمادی الاول ۱۳۳۵ق/۱۱ مارس ۱۹۱۷م بغداد را گشودند. سقوط بغداد در واقع در حکم شکست قطعی امپراتوری عثمانی در سرزمینهای عربی بود (همو، 90-89؛ عزاوی، ۳۰۲/۷، ۳۰۵). نیروهای انگلیسی در این شهر در یک اعلامیهٔ رسمی اظهار کردند که هدف آنان «آزادسازی ملتهای زیرنفوذ عثمانی و آلمان است، نه گسترش متصرفات خود» (حسنی، ۱۶). در حالی که در لندن بر سر شکل حکومت آینده بحث درگرفته بود، شهرهای عراق در سراسر سال ۱۹۱۹م کانون حرکتهای تند سیاسی مخالف اشغال بیگانگان شدند (ویلسن، ۱۵، ۳۴). سرانجام در همان سال، اعلامیهٔ نهایی لندن توسط سر پرسی کاکس، دایر بر قیمومت انگلستان بر عراق، با هدف تأسیس حکومتی عربی، مستقل و متعلق به همهٔ اقوام عراقی که نسبت به بریتانیا وفادار باشند، منتشر شد (همو، ۷۴-۷۵).

در بغداد بسیاری از سرشناسان و پیشوایان دینی و مذهبی انجمن کردند و خواستار حکومتی عربی بدون حمایت دولتهای اروپایی شدند. روحانیت شیعه نیز به جایز نبودن تسلط غیرمسلمان بر مسلمان فتوا داد (حسنی، ۳۴-۳۵، ۳۸). مخالفتهای آن سال و سال بعد به انقلابی فراگیر و خشونت‌آمیز تبدیل شد. به دستور چرچیل، وزیر جنگ وقت بریتانیا نیروهای انگلیسی انقلاب را که ۵ ماه طول کشید، به شدت سرکوب، و برخی از سران آن را تبعید کردند (همو، ۳۸، ۱۹۰؛ نیز نک: ویلسن، ۱۳۸، جم، که خود فرماندار کل وقت عراق بود). پس از این واقعه، بریتانیاییها روش سیاسی را بر خشونت نظامی ترجیح دادند و سر پرسی کاکس را از تهران برای خواباندن امواج این شورش فراخواندند (نک: ورد، ۲۸۹). او بار دیگر قیمومت بریتانیا بر عراق را با تعابیری نرم‌تر عنوان کرد و بر کرسی نشاند. با این‌همه، اندیشهٔ عراقِ مستقل از همان دم روندی رو به رشد یافت (حسنی، ۲۰۳). قیمومت انگلیس بر عراق که در ۱۹۲۰م رسمیت یافت، تا ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲م که این کشور عضو جامعهٔ ملل گردید، پا بر جا بود (الیت، 4,5).

پس از پایان جنگ، تعیین حدود عراق به مهم‌ترین مسأله میان انگلستان و ترکیه (جانشین خلافت عثمانی) تبدیل شد و سرانجام دولت عراق متشکل از ولایات موصل، بغداد و بصره تأسیس گردید (همو، 5؛ برد وود، 114؛ لانگریگ، 92). سرپرسی کاکس، نمایندهٔ وقت بریتانیا در عراق، با توجه به احوال سیاسی، به سرعت گروهی شبیه به مجمع

وزیران از عراقیها تشکیل داد. با این‌همه، به رغم بهبود نسبی اوضاع، حس تنفر از حضور نیروهای خارجی در حال افزایش بود (الیت، 6؛ لانگریگ، 107). چه، انقلاب اخیر ــ که نخستین حرکت فراگیر مردم عراق برای کسب هویت اجتماعی و سیاسی به شمار می‌رفت ــ نشان داد که ادارهٔ عراق به سبک هند ممکن نیست، پس به پیشنهاد چرچیل، وزیر مستعمرات حکومت مستقیم بریتانیا بر عراق به حکومتی غیرمستقیم تبدیل شد؛ یعنی قرار شد تشکیلات کشوری و اداری کاملاً در دست عراقیها باشد، ولی زیرنظر مشاوران انگلیسی کار کنند. گزینهٔ مرجح برای شکل حکومت، نظام پادشاهی تشخیص داده شد و سرانجام فیصل، پسر شریف حسین از خاندان هاشمی در مرداد ۱۳۰۰/اوت ۱۹۲۱ به عنوان پادشاه بر تخت نشست (فاروک اسلاگلت، 12-10؛ ورد، ۳۰۱ـ۳۰۲)، سپس در یک همه‌پرسی مقام وی رسمیت یافت (لانگریگ، 133).

ملک فیصل در مارس ۱۹۲۴ نخستین مجلس قانون‌گذاری عراق را در بغداد افتتاح کرد و بعدها مجلس سنا نیز به آن افزوده شد (نک: کوک، 308-307). کوشش فیصل در دورهٔ ۱۲ سالهٔ سلطنت، مقصور بر آن بود که میان هواخواهان انگلستان و طرفداران استقلال کامل و بی‌قید و شرطِ عراق تعادل برقرار کند. در زمان او معاهده‌های گوناگونی با دولت بریتانیا بسته شد. در ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م مسائلی چون استقلال، قیمومت، قدرت و وظایف کابینه، وجود مشاوران انگلیسی و جز آنها موضوع طنز در نشریات بود. کابینه‌ها پی در پی تغییر می‌کرد، اما قدرت سیاسی میان معدود سیاستمداران موجود دست به دست می‌گشت. تنها تغییر مشهود در کشور، تقویت و پیشرفت تدریجی ارتش بود. فیصل در ۱۳۱۲ش/۱۹۳۳م بر اثر سکتهٔ قلبی در سویس ــ که برای استراحت بدانجا رفته بود ــ درگذشت و در بغداد به خاک سپرده شد (فاروک اسلاگلت، 15 ,12؛ ورد، ۳۰۲؛ لانگریگ، 182 ,180 ,140). شاید افسردگی ناشی از سرکوب و کشتار شدید و بیجای آسوریها در تشدید بیماری قلبی او بی‌تأثیر نبوده باشد (نک: همو، 237-236).

پس از فیصل، پسرش ملک غازی پادشاه شد. دوران سلطنت او دورهٔ رشد نظامیگری در عراق به شمار می‌آید (ورد، ۳۰۳). در ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م، در نزاع میان یاسین هاشمی نخست وزیر ــ که در ۱۸ ماه حکومت تقریباً عرصه را بر ملک غازی تنگ کرده بود ــ و ژنرال بکر صدقی، بغداد بمباران شد و توسط نظامیان طرفدار صدقی تصرف گردید. ملک غازی از این کودتا به نفع خود سود جست و گریبان از چنگ یاسین هاشمی رها ساخت. به دنبال آن حکمت سلیمان با حمایت نظامیان دولت جدیدی تشکیل داد و دست به تندروی و تبعید سیاستمداران طرفدار انگلیس زد؛ اما در ۱۹۳۷م بکر صدقی به قتل رسید و اوضاع به حال سابق درآمد (*عراق*...، 45-44؛ مار، 71؛ لانگریگ، 250-249). در دورهٔ بکر صدقی تمایل دولت به آلمان، چکسلواکی و ایتالیا برای دریافت اسلحه‌ای که بریتانیا در دادن آن به ارتش عراق قائل به محدودیت بود، نقطهٔ عطفی مهم در رابطهٔ انگلیس و عراق به شمار می‌آید (همو، 253).

با به قدرت رسیدن نوری سعید و گروه طرفداران انگلیس، بغداد دچار دسته‌بندی بزرگ سیاسی شد: در یک سو نوری سعید و طه هاشمی (ژنرال)، و در سوی دیگر ملک غازی و گروهی از افسران قرار داشتند. یک بار نیز کوشش ملک غازی در برانداختن نوری سعید، با پیش‌دستی او، به کمک انگلیسها نقش بر آب شد (الیت، 13).

پس از کشته شدن ملک‌غازی در حادثهٔ اتومبیل‌رانی در ۱۳۱۸ش/۱۹۳۹م (ورد، همانجا؛ مار، 77)، پسر او فیصل دوم که خردسال بود، به پادشاهی رسید و امیرعبدالاله پسر خالهٔ ملک غازی به نیابت سلطنت برگزیده شد (لانگریگ، 276). در همان سال نوری سعید که دولت جدید را تشکیل داده بود، به طرف بریتانیا گرایش بیشتری یافت و دست آلمانیها را از سیاست بغداد کوتاه ساخت (همو، 277). با این‌همه، تغییر و تحولهای صحنهٔ سیاست بین‌المللی انعکاسی کاملاً مستقیم در بغداد داشت. پیشرفت آلمان در اوایل جنگ جهانی دوم موقعیت انگلیسیها را تضعیف کرد. بغداد در ۱۹۴۰م به سوی آلمان و دولتهای محور متمایل شد و نوری سعید و دیگر سیاستمداران طرفدار انگلیس دیگر بر اوضاع تسلط نداشتند. رشید عالی گیلانی، رئیس دولت جدید با امیر عبدالاله نایب‌السلطنه که آشکارا دوستدار انگلیس بود (نک: ورد، ۳۰۵) به نزاع برخاست. در اینجا گروه افسران مشهور به مربع طلایی که اختیار ارتش را در دست داشتند، مداخله کردند. بغداد حالت فوق‌العاده یافت و سیاستمداران طرفدار انگلیس گریختند. نایب‌السلطنه به کمک انگلیسها از عراق خارج شد و افسران مسلط بر بغداد با اعلام حکومت ملی، نایب‌السلطنهٔ دیگری برگزیدند و به آلمانها نزدیک شدند (نک: لانگریگ، 288-281؛ *عراق*، 45). دولت بریتانیا که از دست رفتن بغداد را مقدمهٔ حضور آلمان در منطقه و خلیج فارس می‌دانست، به ناچار بار دیگر در تابستان ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م به عراق لشکر کشید (الیت، 14). اعضای دولت رشید عالی گیلانی و افسران طرفدار آلمان گریختند و امیر عبدالاله به بغداد بازگشت (لانگریگ، 296-295). نوری سعید که از ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۴م نخست وزیری را در دست داشت، به دولتهای متحد اعلام جنگ داد (*عراق*، 46).

در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م بغداد در اوج ناآرامی بود. پیمان جدید انگلیس- بغداد، مردم و احزاب را برای تحقق خواستهای سیاسی و اجتماعی خود یکپارچه به حرکت درآورد (فاروک اسلاگلت، 40). امیر عبدالاله تا ۱۹۴۹م چندان توجهی به این حرکتها نداشت، در حالی‌که مشکلات یکی پس از دیگری به ویژه از ۱۹۴۸م تشدید می‌شد. سرانجام، اختلاف امیر عبدالاله و نوری سعید باعث شد که انگلیس از عبدالاله برید و یکسره بر نوری سعید تکیه کرد (*عراق*، 47).

ناتوانی دولتها در ادارهٔ امور عراق، دولت بریتانیا را در ۱۳۳۰ش/۱۹۵۱م به این نتیجه رساند که باید اصلاحاتی در عراق صورت گیرد (الیت، 157). از این تاریخ تا پایان دورهٔ سلطنت، رژیم عراق یکپارچه زیر سلطه و حمایت انگلیس و آمریکا قرار داشت، در حالی که هیچ کدام

هرگز نتوانستند چهارچوب سیاسی ـ اقتصادی مشخصی برای عراق تعیین کنند (همو، 159-158).

از کودتای بکر صدقی تا سقوط پادشاهی در ۱۳۳۷ش/۱۹۵۸م، بغداد شاهد چندین کودتا و شبه کودتا بود. حوادث سال ۱۹۵۳م پیام بسیار روشنی برای دولتهای محافظه‌کار در بر داشت: ضرورت ایجاد تغییراحت اساسی و دادن امتیازاتی به مخالفان سیاسی. با اینکه حضور پادشاه جوان در صحنهٔ سیاسی عراق می‌توانست نمونهٔ تازه‌تر و مقبول‌تری از حکومت ارائه کند، امیر عبدالاله نایب السلطنه به هیچ روی خیال کناره‌گیری نداشت و باز هم محافظه‌کاران بر سر قدرت باقی ماندند (مار، 113؛ فاروک اسلاگلت، 43). در این هنگام آمریکا هم در کنار انگلیس وارد سیاست عراق شده بود. قرارداد معروف به «پیمان بغداد» در ۱۹۵۵-۱۹۵۶م، یعنی اجرای طرح آمریکا برای جلوگیری از نفوذ اتحاد جماهیر شوروی ــ که پس از تخلیهٔ کامل بین‌النهرین از نیروهای انگلیسی، خطر آن احساس می‌شد ــ صدای اعتراض و مخالفت عربهای مترقی، خاصه عبدالناصر را بلند کرد و بغداد شاهد تظاهرات و اعتراضات وسیعی‌شد. از آن‌سوی حملهٔ مشترک انگلیس، فرانسه و اسرائیل به شبه جزیرهٔ سینا، یکباره مخالفان دولت عراق را به حرکت واداشت (زیرینگ، 31,312؛ فاروک اسلاگلت، 44؛ *عراق*، 49) و ملیت‌گرایی عربی متأثر از عبدالناصر به شدت در ارتش، به ویژه در میان افسران جوان‌تر نفوذ یافت (فاروک اسلاگلت، نیز *عراق*، همانجاها).

در ۱۹۵۷م حزب تازه تأسیس بعث در عراق به دیگر احزاب مخالف دولت پیوست (فاروک اسلاگلت، 45). در ژوئیهٔ ۱۹۵۸ عبدالکریم قاسم به همراهی عبدالسلام عارف، از افسران ارتش دست به کودتا زدند و بغداد را تصرف کردند (*عراق*، همانجا؛ بردوود، 264). قصر سلطنتی الرحاب به دست کودتاگران افتاد و امیر عبدالاله همراه ملک فیصل دوم کشته شد. به این ترتیب رژیم سلطنتی عراق منقرض گردید و حکومت جدید برپایهٔ برنامهٔ حزب سوسیالیستی بعث عراق تشکیل گردید (همو، 268-266؛ *عراق*، همانجا؛ مار، 157-155؛ فاروک اسلاگلت، 45,49).

پژوهشگران یکی از عوامل بروز این کودتا و سقوط سلطنت را، انعقاد پیمان بغداد دانسته‌اند که خود موجب ظهور مشکلات متعدد در منطقه برای رژیمهایی که به آن پیوسته بودند، شد (نک: زیرینگ، 314). همچنین هم‌بستگی و تأثیرپذیری از ملیت‌گرایی عربی را که از آن به «صدای اعراب» تعبیر شده است، بیش از نقش روشنفکران و احزاب در ایجاد زمینهٔ مناسب برای پذیرش رژیم جدید برشمرده‌اند (نک: الیت، 167).

مآخذ: بزاز، عبدالرحمان، *العراق من الاحتلال الی الاستقلال*، بغداد، ۱۹۶۷م؛ حسنی، عبدالرزاق، *الثورة العراقیة الکبری*، صیدا، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ورد، باقر امین، *بغداد، خلفاؤها* ...، بغداد، دارالتربیه؛ ویلسن، آرنلد، *الثورة العراقیة*، ترجمهٔ جعفر خیاط، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نیز:
Birdwood, *Nuri as-Said*, London, 1959; Coke, R., *Baghdad, the City of Peace*, London, 1935; Elliot, M., *Independent Iraq*, London, 1996; Farouk-Sluglett, M. and P. Sluglett, *Iraq Since 1958*, London, 1987; *Iraq, a Country Study*, ed. H. Ch. Metz, Washington, 1990; Lawrence, T.E., *Seven Pillars of Wisdom*, London, 1926; Longrigg, S. H., *Iraq, 1900 to 1950*, Beirut, 1968; Marr, Ph., *The Modern History of Iraq*, London, 1985; Ziring, L., *The Middle East Political Dictionary*, Oxford, 1984.

منوچهر پزشک

III. ادبیات

بغداد که در ۱۴۵ق/۷۶۲م در حاشیهٔ غربی ایران، نزدیک پایتخت ساسانی، در زیستگاه انبوهی ایرانی و آرامی و عرب بنیاد نهاده شد، به آن نیاز نداشت که سالیان دراز در انتظار تحولات نخستین بماند، زیرا در جاهای دیگر و به خصوص بصره و کوفه که از میراث فرهنگی سرشاری بهره‌مند بودند، راههای متعددی پیش پای ادبیات، خواه شعر و خواه نثر، گشوده شده بود و بغداد با جاذبهٔ گریزناپذیری که کاخهای خلفا و امیران پدید آورده بودند، بی‌درنگ میراث‌خوار فرهنگهای اطراف شد. بدین‌سان، تاریخ ادبیات در شهر بغداد، از کل تاریخ ادبیات عربی به خصوص در سده‌های نخستین، چیزی کم نداشت (برای اطلاعات بیشتر و مأخذشناسی کامل‌تر، نک: ه د، عربی، زبان و ادبیات).

۱. شعر: عباسیان که در واقع از چنگ شیعیان کوفه از آن شهر به بغداد آمده بودند، به زودی ناچار شدند آن همسویی نخستین را که با شیعیان داشتند، کنار نهند و آشکارا خود را به جای علویان، میراث‌دار خلافت بپندارند و با شدت تمام به سرکوبی جنبشهای شیعهٔ مخالف دست زنند. بدین‌سان، نخستین خلفای عباسی برای تثبیت پایه‌های حکومت خود در برابر شیعیان و بازماندگان خوارج و زبیریه و امویه، به زبانهای گویایی نیاز داشتند که علاوه بر مدایح معهود، به تأیید دیدگاه سیاسی ـ دینی آنان نیز دست زنند.

از قضا نخستین شاعران بزرگی که به خدمت عباسیان درآمدند، شاعران شیعی بودند؛ سیدحمیری (د ۱۷۳ق/۷۸۹م) که مدایحش برای حضرت رسول (ص) و خاندان او سخت فراوان و شورانگیز است، گویا کیسانی مذهب بود و از زمانی که از بصره به بغداد و دربار خلفا کوچید، دیگر پا از آنجا بیرون ننهاد. اینک باید پرسید که چگونه شاعری شیعی و تند مزاج می‌تواند با کسانی که آشکارا حق علویان را غصب کرده‌اند، کنار آید و حتیٰ آیین سیاسی ـ مذهبی آنان را مکرراً تأیید کند؟

از اینجا، اصل تقیه نزد شاعران شیعی موردتوجه قرار می‌گیرد. این اصل، اندکی بعد در وجود منصور نَمِری شاعر (د بعد از ۱۸۷ق/۸۰۳م) بروزی شگفت می‌یابد. وی که در ستایش خاندان پیامبر(ص) از سید حمیری دست کم نداشت، مدایحی اغراق‌آمیز برای هارون سرود و بارها حق او را بر خلافت تأیید کرد و حتیٰ علویان را موردسرزنش قرار داد. برعکس شاعرِ همعصر او دعبل (د ح ۲۴۵ق/۸۵۹م)، اگرچه در بغداد مورد عنایت هارون قرار گرفت، باز دلیرانه از مذهب خود دفاع کرد؛ نه هارون را مدح گفت، نه برمکیان قدرتمند را، و حتیٰ به عکس هجاهای او دربارهٔ خلفا سخت مشهور است. همین اعتقاد راسخ و ستیز با بزرگان دولت موجب شد که او در جهان اسلام، از مصر گرفته تا

خراسان، سرگردان باشد.

اما عباسیان شاعرانی که سراپا سرسپردهٔ درگاه بودند و غالباً به هرزه‌درایی هم مشهور بودند، نیز داشتند: ابودلامه (د ۱۶۱ق/۷۷۸م) از زمان سفاح یار مجالس خلفا بود. نیز مروان بن ابی حفصه (د ۱۸۲ق/۷۹۸م) که از زمان مهدی به دربار پیوست، چندان در ستایش خلفا و دفاع از حق وراثت ایشان و در انتقاد و گستاخی نسبت به علویان کوشید که به دست مردی شیعی کشته شد. شاعر دیگر، سلم خاسر (د ۱۸۶ق/۸۰۲م) در مدایح خویش جامهٔ تقدس بر مهدی و هادی می‌پوشانید.

همهٔ کشمکشهای اندیشهٔ فرقه‌ای و همهٔ نوآوریهای علمی، خواه در علم دینی (حدیث و تفسیر)، خواه در زبان و به‌خصوص در علوم فلسفی و یا تجربی، بازتاب گسترده‌ای در بغداد داشت. منصور نخستین کسی بود که یکی از پزشکان آل بختیشوع (ه م) به نام جرجیس را از جندی‌شاپور نزد خود خواند. این خاندان در زمان هارون ثروت و شهرتی کم مانند یافتند. منصور با عمرو بن عبید معتزلی، مهدی با سفیان ثوری، و هارون با انبوهی از علما هم‌نشینی داشتند. مأمون به قول مسعودی (۳۹۸/۲-۳۹۹، ۴۰۹، ۴۱۲-۴۱۳؛ جواری، ۴۲) در مجالس مناظرهٔ علما شرکت می‌جست. ابوحنیفهٔ کوفی (د ۱۵۰ق/۷۶۷م) نخستین کتاب فقهی را در بغداد تألیف کرد. رابطهٔ اهل علم و ادب با دربار سخت استوار بود. مفضل ضبّی معلم مهدی، و کسایی معلم امین بود. باز همین‌جا بود که دو مکتب نحوی کوفی و بصری، درهم آمیختند و پس از کشاکش شگفتی که میان کسایی و سیبویه در مجلس خلیفه رخ داد و به مرگ سیبویه انجامید، مکتب نحوی بغداد (اگر به چنین مکتبی معتقد باشیم) به همت ثعلب در قرن ۳ق/۹م پدید آمد (نک: فلیش، I/11-15؛ دربارهٔ تحول نحو در بغداد، نک: تروپو، 397-405). از همه مهم‌تر آنکه مأمون «بیت الحکمه» را برای ترجمهٔ کتابهای بیگانه، به عربی تأسیس کرد. اما همو در تأیید معتزلیان، باب «محنه» را باز کرد تا آنکه بعدها، در زمان متوکل در جهت معکوس به جریان افتاد.

شعر نوگرا و کهنه‌گرای عرب، عمدتاً در برابر این پدیده‌ها خاموش بود. همهٔ آن جریانهای فکری اساسی که در بصره و کوفه شکل گرفته بود و اینک در بغداد به هم درمی‌آمیخت، بازتاب قابل توجهی در شعر دورهٔ آغازین عباسی ندارد. نویسندگان تاریخ ادبیات که همیشه میل دارند این جریانها را در شعر بازیابی کنند، ناچار به چند نمونهٔ بارز اشاره می‌کنند که معمولاً با بشار آغاز می‌شود. بشار یک بار واصل بن عطا، رئیس معتزلیان را ستوده (یاقوت، ۲۴۳/۱۹؛ سید مرتضی، ۱۳۹/۱)، پس معتزلی بوده، و سپس همو را هجو گفته (مبرد، ۱۱۱۱/۳)، پس ضداعتزال بوده، باز گفته است که «بدون اختیار خلق شده» (نک: ابوالفرج، ۲۲۷/۳)، پس جبری بوده، سپس آتش فروزندهٔ قابل ستایش را وصف کرد (نک: همو، ۱۴۵/۳؛ سیدمرتضی، ۱۳۸/۱)، پس زردشتی بوده، و یک بار نیز شیطان را که خمیر مایهٔ خلقتش آتش بوده است، بر حضرت آدم که از گِلش سرشته‌اند، ترجیح می‌دهد (صفدی، ۱۳۸/۱۰)، پس شیطان پرستی مزدایی مزاج بوده است. این نمونه‌ها و امثال آنها که در کتابهای تاریخ ادبیات عرب سخت فراوان است، بر یک جریان فکری و عقلی دلالت ندارند و تنها نشان از احوال مردی دارند که بر هیچ اندیشه‌ای استوار نیست و مسلماً در دایرهٔ مکتبی خاص جای نگرفته است. بشار همچون انبوهی شاعر دیگر، مدیحه‌سرایی حرفه‌ای، سخن‌پردازی زبردست، مردی هرزه درا و عیاش بود که از انبوه قطعات زیبایش، تنها می‌توان لذتی هنری برد، اما در زمینهٔ اندیشه، دستاوردی ندارد.

بی‌تردید ابوالعتاهیه نمونهٔ بارزتری است. وی بزرگ‌ترین و صادق‌ترین شاعر «زهدیات» است، به خداوند یکتا اعتقاد راسخ دارد، اما به دو اصل خیر و شر نیز که زاییدهٔ تعالیم مانوی در زمان اوست، معتقد است. از سرودن شعر مدح و مجون در حضور هارون سر باز می‌زند، تا وارستگی خود را بازنماید، اما با زندیق مشهور، علی بن ثابت مراوده دارد و در عین حال، ثروت کلانش بر دنیاپرستی او دلالت می‌کند. این تناقضها، با تناقضی که در کار شاعران شیعی مذهب و مداح عباسیان ملاحظه می‌شود، قابل قیاس است. بررسی اعتقادات ابوالعتاهیه، از طریق شعر او به جایی نمی‌رسد و به ارائهٔ چند فرضیه منحصر می‌گردد (نک: هد، ابوالعتاهیه).

ثروت کلان، استقرار سیاسی و به خصوص تسامحی که عباسیان ــ لااقل درصد سالهٔ اول کار خود ــ نسبت به دیگر فرقه‌ها و گروهها نشان می‌دادند، منش تازه‌ای در زندگی مردم پدید آورد. کسانی که همه‌گونه آزادی و حتیٰ کج رفتاری و کج‌اندیشی و هرزگی را که گاه با نام «زندقه» موردانتقاد قرار می‌گرفت، در زندگی مجاز می‌دانستند، دیگر نه از عالمان دین بیمناک بودند، نه از محتسب شهر. در کنار محافل و حلقه‌های دانشمندان، مجالس عیش و نوش، انجمنهای شاعران خوش‌گذران همراه با موسیقی و آوازی که روز به روز اعتبار و گسترش می‌یافت، تشکیل می‌شد. از زمان امین، دیگر خلیفگان هم از پنهان ـ کاری دست برداشته بودند. شرح مجالسی که از زمان این خلیفه به بعد در *اغانی* آمده، به حساب در نمی‌گنجد (مثلاً نک: ابوالفرج، ۹۵/۱۰ بب: شرح حال ابراهیم بن مهدی، نیز ۱۶۲ بب: دربارهٔ عُلَیه دختر مهدی). در زمان هارون و مأمون موسیقی به یاری اسحاق و ابراهیم موصلی به اوج رسید و با تألیفات موسیقی‌دانان، پایه‌های علمی نیز یافت. ابراهیم بن مهدی خود موسیقی‌دان و آوازخوانی بزرگ شد، جعفر برمکی و واثق نیز خوش صدا و اهل موسیقی بودند. عُلیه، دختر مهدی شعر می‌سرود و آواز می‌خواند.

موسیقی یکی از عناصر «ادب» بود و ادب خود در محدوده‌ای تقریباً روشن، شکل می‌گرفت: دانش عام در همهٔ زمینه‌ها، نیک‌رفتاری، نیک‌منشی، سخن‌گویی، آداب دانی و انبوهی مفهوم دیگر که گویی بازتاب بلافصل آثار ابن مقفع است و از سرچشمه‌های ایرانی سیراب می‌شود، طبقه‌ای فرهیخته پدید آورده بود که همانا ادیبان زمان بودند و بیشتر در دربارها و برخی مجامع ارجمند گرد می‌آمدند. هرزگی و هرزه‌درایی (مجون)، کنیزبارگی، غلام‌بارگی، باده‌نوشی و عربده‌جویی نیز

در کنار «ادب» به محافل خلفا و اعیان راه جست و در بغداد گسترش شگفت یافت.

نویسندگان معاصر عرب، همین‌که به باب «مجون» می‌رسند، سرسختانه اصرار می‌ورزند که خاستگاه و ابزار گسترش آن، فارس و فارسیان بوده‌اند و این هرزگیها سنتی ایرانی بوده که اینک، ۳ سده پس از ساسانیان، در جامعهٔ عراق رواج یافته است (مثلاً نک: ضیف، *العصر العباسی الاول*، ۶۵ بب). به همین سبب است که تقریباً همهٔ شاعران هرزه‌درا (= ماجن)، ایرانی یا ایرانی تبار بوده‌اند (همان، ۳۸۲). این برداشت ساده‌اندیشی است، زیرا ما در میان انبوه روایاتی که دربارهٔ کنش اجتماعی که از دوران ساسانی به عصر اسلام انتقال یافته، حتیٰ یک روایت هرزه در دست نداریم. صحنهٔ باده‌نوشی خسروپرویز و شیرین و پهلبد (نک: ابن خردادبه، ۱۷-۱۸) که در فضایی پرحرمت و وقار و همراه با شعری فخیم در مدح عرضه شده، بر کسانی که خمر را حرام نمی‌دانستند، گناهی نیست.

ظرافت (الظرف) و ادب از خصایص بغداد شده بود. ذوالنون مصری چنان شیفتهٔ لباسهای زیبا و جوانمردی سقای بغدادی قرار گرفته بود که می‌گفت: مروت و ظرافت را باید از سقایان بغداد آموخت (خطیب، ۵۰/۱).

جمعیت عجمها و به خصوص ایرانیان در بغداد چندان بود که گاه موجب دلنگرانی برخی بزرگان عرب می‌شد. زبان فارسی را بسیاری از شاعران و نویسندگان بغداد، از ابونواس در سدهٔ ۲ق/۸م گرفته، تا ابن‌حجاج و ابن بابک و ابله بغدادی در سده‌های ۴ و ۵ق، به نیکی می‌دانستند، زیرا فارسی دانی و ایرانی‌گرایی دیگر موجب عزت بود، نه خفت؛ حتیٰ گاه در این باب اغراق هم می‌کردند. تشبه به خراسانیها خود در عربی، فعلی به صورت تخرسَنَ یا خَرسَنَ داشت (مثلاً ابونواس، ۳۶۳/۳، ۳۵۰). ابونواس مرد عربی را به ریشخند می‌گیرد که جامه‌های پر زرق و برق خراسانی پوشیده است و «تخرسُن» می‌ورزد تا در شمار اشراف درآید (۳۴۲/۳؛ نیز نک: حمزه، ۱۰۷/۲). اما خود او هم از هم‌نشینان، ایرانیان فرهیختهٔ آداب‌دان را به عربهای ستیزه‌جو ترجیح می‌دهد (نک: دنبالهٔ مقاله).

شاید بتوان گفت که از پدیده‌های سنتی ایرانی، هیچ‌کدام به اندازهٔ جشن نوروز در اجتماع و سپس در شعر و نثر عربی نفوذ نداشته است. اگرچه نمونه‌ای از نوروز در شعر جاهلی یافت نشده، بی‌تردید از دورانهای پیش از اسلام معروف عربها بوده است و شاید در آن عصر نوروز (نیروز) و مهرگان (مهرجان) دو جشن بزرگ عربهای مدینه بوده است (نک: آلوسی، ۳۶۴/۱). در هر حال از آغاز عصر اموی، کلمهٔ نوروز در شعر عربی ظاهر می‌شود (نک: جریر، ۷۵؛ موسیٰ، ۵۹-۷۱). اما در بغداد، به‌خصوص در دورهٔ برمکیان جشنی کاملاً ملی و فراگیر شد و از کلمهٔ آن، فعل «نَوْرَزَ» را ساختند.

چون آیینهای نوروزی از دربار خلفا گرفته تا میان تودهٔ مردم، خاصه در شرق جهان اسلام رواج داشت، ناچار انبوه عظیمی شعر در تهنیت بزرگان به مناسبت این جشن سروده شد. قطعات زیبای بحتری به خصوص قطعه‌ای که در آن به اصلاح زمان نوروز اشاره دارد (نک: ه د، ۳۷۸/۱۱)، از جملهٔ آنهاست. ابن بابک نیز فقط در ۳۹۵ق/۱۰۰۵م برای ۴ تن از ممدوحان خود ۴ نوروزگانی سرود؛ دیوان بسیاری از شاعران عرب ایران و عراق چون شریف رضی (د ۴۰۶ق/۱۰۱۵م) و مهیار (د ۴۲۸ق/۱۰۳۷م) آکنده از نوروزگانی است. این مضمون چنان رواج داشت که حمزهٔ اصفهانی کتابی به نام *الاشعار السائرة فی النیروز والمهرجان* تألیف کرد (بیرونی، ۳۱).

این همه ثروت و ادب و ظرافت که در این دوره سراپای شعر و نثر عربی را فرا گرفته است به این معنی نیست که تنگ‌دستی وجود نداشته است؛ بی‌تردید تودهٔ عظیمی از مردم بغداد با فقر دست به گریبان بودند، اما ملاحظه می‌شود که انعکاس این فقر در شعر و نثر به راستی اندک است و اشعاری همچون قطعهٔ ابوالعتاهیه (ص ۴۸۵-۴۸۷؛ نک: ضیف، *العصر العباسی الاول*، ۲۵۲) ــ که در آن از گرانی قیمتها، چشمهای گریان، اندامهای عریان و شکمهای خالی صحبت می‌کند ــ به ندرت دیده می‌شود. با این‌همه، برخی شاعران عامی‌گرا که خود در فقر می‌زیستند، گاه اشعار واقع گرایانهٔ پرمعنایی به جا گذاشته‌اند. شاید از همه معروف‌تر ابوالشمقمق (ه م) باشد که از بیچارگی و ناتوانی و لاغری خود و خانواده‌اش بسیار نالیده، و حتیٰ با گربه‌اش ــ ناز ــ در باب بینوایی به گفت و گو می‌پرداخته است (نک: ه د، ۶۰۰/۵). وضعیت شاعر عامی‌گوی دیگری به نام ابوالمخفف در زمان مأمون از او نیز بدتر بود، زیرا آشکارا در بغداد گدایی می‌کرد (ابن جراح، ۱۱۵؛ ضیف، همان، ۴۳۵).

در هر حال، شعر نوخاستهٔ عرب که بیشتر در بغداد جلوه‌گر بود، با همهٔ گشایشهایی که در زمینهٔ اجتماعی یافته بود، به‌رغم شکستن ساختارهای معنایی و حتیٰ گاه صوری شعر کهن، و به کارگیری واژگانی نو، عموماً از بیان اندیشه بازماند و آنچه از این پس می‌بایست بار فرهنگ عربی را به دوش بکشد، همانا نثر عربی بود که اندک اندک سر برمی‌کشید (عبدالجلیل، ۱۲۲ بب).

شعر که اینک گاه جنبه‌های رئالیستی بسیار ارزنده‌ای کسب کرده بود، کار خود را بیشتر به دربارها و نیاز خلیفگان و امیران منحصر کرد: مدح، تأییدات سیاسی و مذهبی در قالب مدح، معانی شایستهٔ مجالس پرهیاهوی عیش و نوش، غزل، زندگی اشرافی و وصفهای پرشکوه پایان‌ناپذیر مضامین اصلی شعر عربی شد و سده‌های متمادی نیز پایدار ماند.

بزرگ‌ترین نمایندگان شعر نوخاستهٔ عربی در بغداد، بیشتر «مولیٰ» یا از نژاد ایرانی بوده‌اند. بشار طخارستانی شعر کهن را به شعر نوخاسته پیوند می‌زند. این شخصیت پیچیدهٔ دست نایافتنی، هم در شیوهٔ شعر کهن بیابانی زبردست بود و هم توانست در زبانی تازه و ساده، جامعهٔ نیم ایرانی بغداد را مخاطب قرار دهد و شعر را از سینهٔ صحرا به درون محله‌های بغداد کشد و در کوچه و بازار جاری سازد. ابیاتی معدود از

او، بهانهٔ انتساب وی به زندقه و شعوبیت شده است که اغراق‌آمیز به نظر می‌آید. ابونواس (د ۱۹۸ق/۸۱۴م) خود یک تنه، انقلابی برضد سنتهای کهن عرب تلقی می‌شود. او به زبان عامیانهٔ عربی که اندک‌اندک به گونه‌های بسیار مختلف در سراسر جهان اسلام و از جمله در بغداد رواج می‌یافت، شعر نمی‌سرود، اما هیچ شاعر عربی ــ در سراسر تاریخ ــ به اندازهٔ او کلمه، ترکیب، جمله و حتیٰ مصراع شعر فارسی در اشعار خود به کار نبرده است (دربارهٔ «فارسیات» و ۳۶۰ کلمهٔ فارسی او، نک: هـ د، ۳۶۳/۶-۳۶۷). و این‌گونه سخن اگر مخاطبان فراوان نداشت، باری سروده نمی‌شد. ابونواس با این زبان نو و قالبهای شعری کوتاه و شاداب و طرب‌انگیز، بسیاری از صحنه‌های واقعی زندگی را ــ اگرچه بیشتر اشرافی یا هرزه درایی است ــ باز نموده است. در غزلها، بادگانیها و نخجیرگانیهای او به راستی سنتهای اشرافی ایرانی آشکارا جلوه می‌کند. حتیٰ در زهدیاتش نیز می‌توان بخشی از حکمت ایرانی را کشف کرد. با این‌همه، برخلاف نظریهٔ عمومی پژوهشگران، نباید او را شعوبی دانست، بلکه وی تا حد زیادی شاعری واقع‌گرا و آینهٔ تمام‌نمای اجتماع بغداد در زمان خود بود. حتیٰ برخی از اشعار او را می‌توان اسناد دست اول تاریخ فرهنگ عربی - ایرانی تلقی کرد. وصف چوگان او (نک: آذرنوش، «چوگان...»، ۲۳-۳۰) در ادب عربی و فارسی بی‌مانند است.

ابوالعتاهیهٔ مولیٰ‌زاده (د ۲۱۱ق/۸۲۶م) نیز که از کوفه برخاسته بود، در بغداد درخشید. وی از شعر هرزه و هجا و باده‌نوشی و عشق‌ورزی گذشت و سر از زهد برآورد. اما شخصیتی چنان پیچیده داشت که هم مؤمن پاک نهادش می‌خواندند و هم مانوی و زندیق. وی که نخستین بار شعر زاهدانهٔ نیم فلسفی را وارد ادب عربی می‌کرد، زبانی سخت آسان و عامه فهم برگزید و کوشید همهٔ قوالب شعر کهن ــ جز قافیه را ــ در هم شکند. شاعرانی که بعدها به تقلید از او «زهدیه» سرودند، به زودی از سادگی گفتار او روگرداندند و گرفتار آرایشهای لفظی شدند (عبدالجلیل، ۱۱۷؛ ضیف، *العصر العباسی الاول*، ۲۳۷-۲۵۳).

اما مسلم بن ولید (د ۲۰۸ق/۸۲۳م) که در نیمه‌های عمر به بغداد کشیده شد، میانه‌روی برگزید و در شعرش که بیشتر مدح فرهیختگان و امیران، از جمله برمکیان است، الگوهای کهن را بر شیوه‌های نوخاسته ترجیح داده است. در این دوره (ح ۲۰۰ق) شاعرانی که به دربار خلیفگان جذب شده بودند، متعددند. ضیف (همان، جم) آنان را بدین‌گونه تقسیم‌بندی کرده است: شاعران سیاست (ابودلامه، مروان بن ابی حفصه و سلم خاسر)، شاعران شیعی (سیدحمیری، منصور نمری و دعبل)، شعرای برمکیان (ابان بن عبدالحمید و اشجع سلمی)، شعرای وزیران و امیران (ابوالشیص، عبدالله بن ایوب، علی بن جبله و خریمی)، شعرای غزل (عباس بن احنف)، شعرای مجون و متهم به زندقه (حماد عجرد و مطیع بن ایاس)، شعرای زهد و اعتزال (از جمله عتابی، بشر بن معتمر و نظام)، و عامی‌گرایان (ابوالشمقمق).

از این‌همه شاعر که بیشتر از اطراف جذب بغداد شده‌اند، چند تن به سببی، شایستهٔ ذکرند: ابان لاحقی ایرانی‌نژاد چون از بصره به بغداد رفت، از هرزگی دست کشید و به‌رغم متهم بودن به زندقه، مردی محترم و موقر شد. هموست که *کلیله و دمنه* را به شعر برگرداند و راه شعر معروف به «تعلیمی» را در ادبیات عرب گشود. علاوه بر این، انبوهی از داستانهای کهن ایرانی را نیز به شعر برگردانید (هـ د، ۳۴۷/۲-۳۴۹). خریمی (هـ م) از آن جهت جالب توجه است که اصلاً سغدی بود، اما مانند دیگر ایرانی نژادان، در شعر عربی سرآمد روزگار شده بود. وی که در قصیده‌ای به نژاد ایرانی خویش بالیده است، چون بغداد در اثر جنگ امین و مأمون ویران شد، قصیده‌ای ۱۳۵ بیتی در رثای شهر سرود که علاوه بر جنبهٔ هنری، بهره‌های عظیم تاریخی و جامعه‌شناختی در بر دارد. اهمیت عباس بن احنف نیز در آن است که در شمار نادر غزل‌سرایانی است که از هرزه‌گویی دوری کرده‌اند. وی می‌کوشید در اخلاق و رفتار، شیوه‌های مرد فرهیختهٔ آداب دان ایرانی، یا «ادیب» بغدادی را در پیش گیرد. شاید چوگان باختن او ــ مانند ابونواس ــ به همین منظور بوده باشد (نک: ضیف، همان، ۳۷۵-۳۷۹).

در نسل بعد (آغاز سدهٔ ۳ق ب) هم شعر نوخاسته و هم ــ در واکنش به آن ــ شعری که خاورشناسان «نوکلاسیک» خوانده‌اند، تداوم می‌یابد (نک: عبدالجلیل، ۱۱۸ ب).

اما شعر نوخاسته، به زودی از زایایی بازماند و شعر کهنه‌گرا ــ که اینک مضامین تازهٔ نوخاستگان، چون بادگانی و نخجیرگانی و عشق‌ورزی به شیوهٔ سدهٔ ۲ق و فلسفه و زهد و تصوف گاه توانی به آن می‌بخشید ــ رواج می‌یافت و در عین حال به مضامین کهن، حتیٰ گریه بر اطلال و دمن، اقبال تمام نشان می‌داد.

شاعران بزرگ، از این پس، دیگر آزادگان هنرآفرین نبودند، بلکه بیشتر «چاپلوس اجیر» یا دلقک و طفیلی ثروت‌پرست مداح بودند که زندگیشان سراسر دستخوش کشاکشهای دربارها می‌گردید. بهترین دستاورد شعر نوکلاسیک، آن شعر پر فخامتِ سنگین واژهٔ پرطمطراق است که در سراسر تاریخ، عربها را شیفتهٔ خود کرده است. همین شعر است که زود اسیر صنایع گوناگون لفظی و معنایی شد و از هنر تهی گردید. شعر نوخاسته نیز با اوزان سبک و روان خود به زندگی روزمرهٔ مردم رو آورد و از این‌رو، اعتباری نسبی برای خود دست و پا کرد.

علی بن جهم (د ۲۴۹/۸۶۳م) شاید بهترین نمونهٔ یک شاعر درباری تمام عیار باشد. وی که ندیم متوکل شده بود، در بخش عظیمی از اشعارش، او را تا حد تقدس بالا برد، همهٔ احوال خلافت را به گونه‌ای اغراق‌آمیز شرح داد و ستود، در دفاع از حرکت ضدمعتزلی متوکل (به خصوص قدم قرآن)، معتزلیان و شیعیان و بسیاری کسان دیگر را به شدت محکوم کرد. با این‌همه، به دستور همین خلیفه طاهر بن عبدالله او را در شادیاخ نیشابور، یک روز تمام، عریان، به صلیب می‌کشد، اما او از مدح و تقاضای عفو دست برنمی‌دارد. پس از تحمل زندان، از میخانه‌های کرخ بغداد سر در می‌آورد و عاقبت در ثغور حلب کشته می‌شود (نک: EI^2؛ ضیف، همان، ۲۵۵-۲۷۰؛ GAL,I/78).

اندکی پیش از او، ابوتمام (هـ م) در میانهٔ دو شیوه ایستاده است. او اندکی از عمر را در بغداد گذراند و بیشتر در شام و مصر و به خصوص ایران سرگردان بود؛ اما وی در زبانی سخت دشوار و آرایه‌پردازیهایی که هنوز در آغاز کار بود و معتصم آنها را درست درنمی‌یافت، انبوهی از جنگهای این خلیفه را (جنگ بابک، افشین، عموریه و...) ثبت کرده است. هیچ‌کس به اندازهٔ او در زمینهٔ شعر و شعرسرایی، این‌همه هیاهو به پا نکرده است.

بحتری (هـ م) دوست ابن جهم و شاگرد ابوتمام بود. وی قریحه‌ای سرشار داشت و در اشعار استوارش همهٔ اخبار خرد و کلان متوکل را به شعر درآورد و علاوه بر او، ۶ خلیفهٔ بعد از او، و هر صاحب منصب بخشنده‌ای را مدح گفته است. اداهای فیلسوفانهٔ او، چنگی به دل نمی‌زند، اما گاه به خصوص در وصف کاخها، شعرش از هنر واقعی بی‌بهره نیست. وصف ایوان کسریٰ، از شاهکارهای ادب عربی است. علاوه بر این، بارها به جشنها و سنتها و تاریخ ایران اشاره کرده است.

ابن رومی (هـ م) را برخلاف بحتری، شاعر فیلسوف خوانده‌اند. وی که مردی دلیر و شیعی مذهب بود، در قصیده‌ای بزرگ، هم یحیی بن عمر از نوادگان امام حسین(ع) را رثا گفت و هم سخت به دولت عباسی تاخت - این شعر برای بررسی اوضاع آن زمان بسیار سودمند است. عاقبت او هم به دربار معتضد راه یافت و به مدح او پرداخت. با این‌همه، رابطهٔ او با شیعیان استوار ماند و با خاندانهای ایرانی‌نژاد شیعه‌گرا (بنوفرات، بنومنجم و آل نوبخت) دوستی عمیق داشت. ابن رومی، برخلاف بسیاری از نوخاستگان و نوکلاسیکها، خیالی شگفت‌آور و خلاق داشت و بهتر از دیگران می‌توانست معانی تجریدی را به شعر کشد و فرهنگ عباسی - ایرانی بغداد را در شعر جلوه دهد. افزون بر آن، هنگامی که به مضامین روزمره و اجتماعی می‌پردازد، روانی شعر و دقت گفتارش را باید ستود.

اما ابن معتز (هـ م) را که دیرتر از این شاعران درگذشته است (۲۹۶ق/ ۹۰۸م)، هنوز باید در صف نوخاستگان نهاد. وی به سبب موقعیتی که داشت، برخلاف عامهٔ شاعران، شعر را نه از سر نیاز، که از سر عشق به ادب می‌سرود. او به رغم دانش گسترده در باب شاعران کهن، هرگز اسیر ایشان نگردید و شعرش از طراوت و تازگی برخوردار است، هرچند که هرگز نتوانست به پای ابونواس برسد.

در این روزگاران، هنوز می‌توان فهرست شاعران بغداد را گسترش داد: شاعران مدافع خلیفه و شیعه ستیز (مروان بن ابی حفصه)، ندیمان خلیفه (علی بن یحییٰ منجم)، شاعران هرزه درا (حسین بن ضحاک و برجمی)، صوفیان (حلاج) و یا موسیقی‌دانان و عامی‌گرایان (جحظه) یا خود بغدادیند و یا به بغداد جذب می‌شوند؛ اما این احوال دوام نیافت. از اوایل سدهٔ ۴ق خلافت به تدریج توان خود را از دست می‌داد: اوضاع سیاسی پریشان می‌شد، در هر گوشه‌ای از سرزمین اسلام، دولتهای مستقل سر بر می‌آوردند و روز به روز خلیفه را ضعیف‌تر می‌کردند. شهر با آنکه همچنان مرکز علمی بزرگی به شمار می‌رفت، دیگر آرامش به خود نمی‌دید. کشاکشهای دینی و سیاسی و اجتماعی، ظهور دسته‌هایی از طبقات فقیر اجتماع چون عیاران و جوانمردان (فتیان) در کنار حوادث طبیعی چون سیل و قحطی، بغداد را پیوسته پریشان حال می‌داشت. بغداد دیگر چندان جاذبه نداشت که بتواند چهرهٔ تابناکی چون متنبی (هـ م) را به خود کشاند. او بیش از یک سال در بغداد دوام نیاورد و دربارهای شام و مصر و حتیٰ ایران را ترجیح داد. ابوفراس (هـ م) هرگز آهنگ بغداد نکرد. حتیٰ ابوالعلاء معری (هـ م) که بغداد را مرکز جهان می‌پنداشت، بیش از یک سال و نیم در آن نپایید.

اما شریف رضی (د ۴۰۶ق) هرگز دست از بغداد نکشید و همهٔ آشوبهای آن را که زیانهای کلان به او وارد می‌ساخت، تحمل کرد. این شخصیت ارجمند و شگرف، نقیب علویان بود و البته با دیلمیان شیعی مذهب دوستی داشت، اما با ترکان هم دشمنی نمی‌کرد و با خلیفهٔ عباسی الطائع دوستی می‌ورزید و در مدحش قصیده می‌سرود. وی با انبوهی از بزرگان سیاست و علم و دین، و شاعرانی از هر فرقه روابطی نیکو داشت. از همه شگفت‌تر شاید دوستی با ابن حجاج، نمادِ زشت‌گویی باشد که در مرگش مرثیه‌ای هم سرود. این‌همه تسامح و بزرگ‌منشی، از شریف‌رضی شخصیتی سخت با وقار و محبوب همگان ساخته است. اما شعرش با همهٔ شهرت، هیچ سخن تازه‌ای ندارد. شعر کهن بر او تأثیری آشکار دارد، اما تأثیر متنبی از آن هم آشکارتر است. با این‌همه، این شرف برای این شاعر باقی می‌ماند که شعر را صادقانه می‌سرود. در غزلیاتش که به حجازیات معروف است، عشقی بی‌پیرایه و مقدس پدیدار است. مدحیاتش از آن روح تکسب که در مدایح عربی می‌توان یافت، تهی است. اما او در قالب و واژه، بیشتر به گذشتگان گرایش داشته است، تا به ابداع (فاخوری، ۶۶۸ بب).

دوست شیعی مذهب او ابن حجاج (هـ م) با ویژگیهایی که دارد، بجاست که موردتوجه قرار گیرد. زبان عامی‌گرای ابن حجاج در قیاس با استواری و فخامت شعر نوکلاسیکها از جمله شریف‌رضی، زبانی دیگر است. در این دوره، عموم عرب زبانان، به لهجه‌های گوناگون خود سخن می‌گفتند و شعر کهنه‌گرا، به اهل ادب اختصاص یافته بود. همین فساد زبان‌شناختی بود که وجدان گروهی دانشمند را بیدار کرد، چندان که به تدوین نحو و لغت همت گماردند. شاعران عامی‌گرا یا واقع‌گرا به این جنبش کمتر اعتنا می‌کردند و درصدد بودند که سروده‌هایشان همهٔ جامعه را مخاطب قرار دهد، نه اهل ادب را. نفوذ و کثرت نژادهای دیگر و به خصوص ایرانیان در این امر بی‌تأثیر نبود. دیگر جامعه چندان شیفتهٔ واژگان بدوی تقلیدی نبود و انبوه اصطلاحات تازه و به خصوص تودهٔ نسبتاً عظیم واژه‌های فارسی را به آسانی پذیرا می‌شد. دیگر کسی نگران رکاکت شعر و واژگان نبود. لحن (خطای نحوی) دیگر «کفر» به شمار نمی‌آمد. از سوی دیگر مرد عرب، نه تنها در زبان، که در کنش و منش نیز الگوی کسی قرار نمی‌گرفت. سنتها دگرگون شده بود و الگوی مرد شایسته و فرهیخته را باید در آمیخته‌ای از ویژگیهای چند قوم، یا دو قوم ایرانی و عرب جست و جو می‌کردند. دیگر ــ پس از نفوذ ترکها ــ

دربارها و مجالس بزرگان و حتیٰ در میان نحویان، کسی نمی‌کوشید به زبان فصیح سخن گوید و زبان و فرهنگ عامیانه فراگیر شده بود (در این باره، نک: فوک، ۱۸۲، جم). شاید تنها در برخی شهرهای دور افتاده چون بخارا بود که هنوز می‌شد زبان فصیح عربی را شنید.

اشعار بی‌شمار ابن حجاج که تقریباً همه به زبان عامه سروده می‌شد و چیزی جز مضامین هرزهٔ شرم‌انگیز نداشت، «تندتر از مَثَل و خیال» شهرت می‌یافت. هرچه فقیهان بیشتر آن را تحریم می‌کردند، بیشتر مطلوب می‌افتاد. وی که فارسی را نیک می‌دانست، انبوهی کلمهٔ فارسی که لاجرم در بغداد مفهوم عموم بود، به کار می‌برد (به‌خصوص در قصیده‌ای مربوط به فتح اردمشت). شعر او را نه عامه، که همهٔ امیران و حتیٰ ادیبان تحسین کرده‌اند. از شگفتیهای اوضاع بغداد آنکه این چنین مردی، محتسب شهر و مأمور امر به معروف و نهی از منکر هم می‌شود.

بغداد سدهٔ ۶ق/۱۲م که در زمینهٔ علم و ادب رقیبهای متعدد داشت، بیشتر از گذشته دستخوش کشاکشهای سیاسی و دینی و ستم حاکمان بغدادی و غیربغدادی می‌شد. تنگ‌دستی گلوی تودهٔ مردم را می‌فشرد و خرافات را در میانشان گسترش می‌داد. شعر عربی از نفس افتاده بود و هنری جز تقلید از بزرگان گذشته نداشت. حتیٰ شاعران عامی‌گو نیز از هرگونه نبوغ و نوآوری به دور افتادند و دیگر کسی نتوانست مانند ابوالشمقمق و بعدها ابن حجاج، تا حدی اوضاع زمان خود را بازگو کند. ۳ تن از معروف‌ترین شاعران آن سده اتفاقاً در بغداد گرد آمده بودند که می‌کوشیدند اغراض و بیشتر مدیحه‌های خود را در قالب شعر نوکلاسیک عرضه کنند و در مقابلِ شخصیتی چون حیص‌بیص که می‌کوشید شعرش را به اصطلاحات و واژگان دشوار کهن بیاراید، ایستادند.

ابن تعاویذی (ه‌م) که از ممالیک ترک بود، در دستگاه اداری وزرا به کار پرداخت و به مدح بزرگان، از جمله خلفا روی آورد. شاید بارزترین حادثه‌ای که در شعر او بازتاب روشنی دارد، همانا پیروزی صلاح‌الدین بر صلیبیان است که شاعر را به ارسال ۶ مدحیه برای این امیر برانگیخت.

رقیب ابن تعاویذی در بغداد، اَبلَه بغدادی (ه‌م) بود که نزدیک به ۵۰ تن را مدح گفت؛ اما همهٔ ارزش ابله در آن قطعات کوتاه هجوآمیزی است که خطاب به مردمان عادی سروده است. در این اشعار گوشه‌هایی از زندگی روزمرهٔ بغداد و خلقیات مردم آن همراه با طنزی گاه دلنشین و گاه زشت و گزنده پدیدار می‌شود. غزل ابله، بیشتر به سبب آنکه آهنگین و طرب‌انگیز است، موردتوجه قرار گرفته است.

ابن معلم (ه‌م) با دو دوست و رقیبش تفاوت چندانی ندارد. در پی ثروت به مدح امیران پرداخت؛ اما او گاه به نوعی شعر صوفیانه و عشق عرفانی روی آورد که حتیٰ نظر کسانی چون شهاب‌الدین سهروردی را نیز جلب کرده است. بنا به شیوه‌ای که این ۳ تن در شعر دنبال می‌کردند، نام «محافظه‌کاران نوگرا» که عبدالسودانی برایشان انتخاب کرده است، مناسب به نظر می‌آید.

نویسندگان کهن و معاصر در باب شعر و ادب بغداد آثاری پدید آورده‌اند که اینک به برخی از آنها اشاره می‌شود:

ثعالبی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۸م) کوشیده است شعرای بغداد را یکجا گرد آورد. وی فصل ۷ *یتیمة الدهر* را با «ذکر گروهی از شعرای بغداد» آغاز می‌کند (۴۴۷/۲) و تنها از ابن نباته، سلامی، ابن سکره و ابن حجاج نام می‌برد؛ سپس در باب ۸ تا ذیل «نکته‌های کم گویان اهل بغداد» (۱۲۵/۳ بب) به ۸ شاعر اشاره می‌کند.

برای سده‌های ۴ و ۵ق *دمیة القصر* باخرزی (مق ۴۶۷ق/۱۰۷۵م) بزرگ‌ترین منبع است. «قسم سوم» کتاب به «فضلای عراق» اختصاص دارد که شامل مشهورترین شاعران بغداد در این دوره نیز می‌شود (۲۸۱/۱ بب).

در سدهٔ ۶ق نیز عمادالدین کاتب اصفهانی در جلد اول و دوم (بخش عراق) *خریدة القصر* به بغداد پرداخته است. وی پس از ذکر خلفا و وزیران و کتّاب که بیشتر در این شهر بوده‌اند، بابی در محاسن شاعران می‌گشاید و حدود ۳۵ شاعر و ادیب را ذکر می‌کند. بدیهی است که آثار دیگری چون *تاریخ بغداد* خطیب بغدادی یا گنجینه‌هایی چون *الاغانی* ابوالفرج اصفهانی آکنده از فواید ادبی است.

علی خاقانی در ۱۹۶۲م کتابی به نام *شعراء بغداد من تأسیسها حتی الیوم* تدارک دیده (دو جلد، بغداد) که در آن انبوهی نام قدیم و جدید را در هم آمیخته است. جمال‌الدین آلوسی در ۱۹۹۷م کتابی با عنوان *بغداد فی الشعر العربی* منتشر کرده، و کوشیده است از زمان عباسی تاکنون هرچه شعر دربارهٔ بغداد سروده شده، گرد آورد و عبدالسودانی کتاب *الشعر العراقی فی القرن السادس* را به همین دوره اختصاص داده است (برای دورنمای شعر در بغداد، نک: بلاشر، 434-419).

۲. نثر: اگر توانستیم برای شعر بغداد، مرزهایی بسیار کلی و تا حدی مبهم تعیین کنیم، بیشتر بدین‌سبب است که مجالس دربارهای خلفا و امیران را در درجهٔ اول، شعر روح زندگی و شادمانی و هیجانهای تند می‌بخشید. مضامین شعر هم به سرعت تمام موضع سرایندهٔ آن را نسبت به بزرگان ممدوح و شهر و دیار ایشان آشکار می‌ساخت. اما نثر چنین نیست؛ گاه یک کتاب ممکن است در چند شهر تألیف یابد. بدین‌سان، بسی دریغ است که بکوشیم برای بغداد یا هر شهر دیگر، ادبیاتی خاص تدارک ببینیم. با این کار، تاریخ ادب را منحرف و یا ابتر می‌سازیم. در سدهٔ ۳ق/۹م انبوه بی‌شماری از دانشمندان شهرهای مختلف، به خصوص بصره و کوفه، پس از آنکه شخصیت علمیشان تکوین یافت، چند صباحی در بغداد زیستند. در شرح حال بسیاری، ملاحظه می‌شود که تولد فرد در بصره و کوفه است، و وفاتش در بغداد (قطرب، فراء، ابن سلام، مبرد و...).

نثر روانی که اساساً به دست ابن مقفع پی‌ریزی شده بود، در زمان رونق بغداد چنان توانمند شده بود که بتواند بار فرهنگ پرتلاش و شکوفای آغاز عصر عباسی را به دوش کشد و در دیوانهای متعدد اداری، ادب در انواع گوناگونش، تاریخ ادب، نقد، کلام و فلسفه،

پزشکی، علوم محض، فقه، تصوف و... به سخن درآید.

آنچه اینک موردتوجه ماست، زبان ادبیات است که علاوه بر کتابهای داستانی و ادب، نخست به دست کاتبان بزرگ دیوانها تحول می‌یابد. چند تن از ایشان را، در آغاز، می‌توان در بغداد یافت: سهل بن هارون از ایران برخاست، در بصره درس آموخت و در بغداد کاتب بزرگ مأمون شد. دانش و شخصیت استثنایی او همهٔ نویسندگان را مجذوب کرد، چندان که بزرگمهر اسلام خوانده شد و هیچ‌گاه اتهام ایران دوستی و عرب ستیزی مانع این احترام نگردید. انبوهی کتاب در ادب و داستان از جمله *ثعله و عفراء* (در معارضه با *کلیله و دمنه*) به او نسبت داده‌اند. شیوهٔ نگارش سهل بسیار روان و ساده است، حتیٰ در اخوانیات از صنعت و سجع‌پردازی تهی است، هرچند که نوعی موازنه در آنها احساس می‌شود (نک: ضیف، *العصر العباسی الاول*، ۵۲۶ - ۵۴۰). نوشته‌های کاتب بزرگ دیگر احمد بن یوسف (ه م) چندان متفاوت نیست، اما نوعی سجع‌پردازی که هنوز دل آزار نگردیده، در آن کثرت می‌یابد. از چند اثر کوتاهی که از ابن زیات (مق ۲۳۳ق/۸۴۷م) در دست است، چنین برمی‌آید که او به رساله‌های سخت موجز و نیز توازن و هماهنگی جملات بیشتر علاقه نشان داده است.

تا اوایل سدهٔ ۴ق بغداد جاذبه‌ای شگفت داشت. کمتر دانشمندی بود که برای کسب جاه و مقام و ثروت به بغداد روی نیاورد و به نحوی، به دربار خلفا نپیوندد. بغداد بزرگ‌ترین مرکز تصوف اسلام شده بود و پرآوازه‌ترین متصوفان از جمله حلاج در آن می‌زیستند (عبدالجلیل، ۱۸۰- ۱۸۱). حتیٰ جاحظ (د ۲۵۵ق/۸۶۹م) که فرزند بصره است، زمانی چند در بغداد زیست و نثرش همهٔ نویسندگان پس از خود را تحت تأثیر قرار داد. اما از آن زمان به بعد، بغداد مرکزیت خود را از دست می‌دهد و دربارهای متعدد دیگر، گاه چنان اعتباری می‌یابد که ادیبان آنها را بر بغداد ترجیح می‌دهند. در همین دربارهاست که نثر ادبی به اوج خود می‌رسد تا در زندان دیرپای تصنع دچار گردد و زبان بسیاری از نویسندگان، حتیٰ در خارج محدودهٔ ادب را نیز به تباهی کشاند.

بزرگ‌ترین مترسلان آرایه‌پرداز، غیرعراقی و بیشتر ایرانی بودند: ابن عمید (د ۳۶۰ق/۹۷۱م)، ابوبکر خوارزمی (د ۳۸۳ق) و صاحب بن عباد (د ۳۸۵ق/۹۹۵م). تنها صابی (د ۳۸۴ق) در بغداد می‌زیست که اتفاقاً نثرش ساده‌تر و روشن‌تر از دیگر منشیان معاصر است.

یکی از پدیده‌های بی‌مانند در ادبیات عرب، نوعی داستان‌پردازی به زبانی دشوار و پر صنعت است که «مقامه» نام دارد. این صنعت نیز در ایران پا گرفت و همان‌جا گسترش یافت. اما کتاب بی‌مانند *حکایة ابی القاسم البغدادی* را که به‌نوع مقامه بسیار نزدیک است، باید به بغداد اختصاص داد (نک: دنبالهٔ مقاله).

بدیهی است که نثر را به کار مترسلان محدود نمی‌کنیم: از لغت‌شناسان (قطرب، فراء، ابن حبیب، مبرد، ثعلب و...) گرفته تا جامعان روایات تاریخی و دینی (ابن سعد، بلاذری، یعقوبی و...) و جامعان روایات ادبی (ابن سلام، ابن قتیبه، مبرد، ابوالفرج اصفهانی و...) که همه در بغداد بوده‌اند، هر یک شیوهٔ خاص خود را داشته‌اند. اما دربارهٔ برخی، به خصوص لغت‌شناسان و جامعان ادب و جغرافی‌شناسان مسالک‌نویس گاه گفت و گو دربارهٔ «اسلوب نثر» سخنی گزاف است، زیرا آثارشان یا مجموعه‌ای از جملات کوتاه و تکراری است (کتب‌مسالک)، یا سراسر نقل قول (*اغانی*). در عوض گروهی دیگر، به خصوص مردان «ادب» (ه م) به راستی نثرپردازی کرده‌اند و صاحب سبکی گردیده‌اند (ابن قتیبه، ابن ابی الدنیا، مبرد و...).

ضیف کوشیده است که با توجه به حرکت ترجمه در بغداد، نثر عربی را در ۳ شیوهٔ اساسی منحصر سازد (*العصر العباسی الثانی*، ۵۱۳ بب): گروهی می‌کوشیدند ــ تحت تأثیر ترجمه‌های یونانی ــ نثر خود را با ساختار منطق ارسطویی درآمیزند (قدامه در *نقد النثر*). گروه بزرگی نیز سنت‌گرایی می‌کردند و به زبان کهن توجه داشتند. اما آنچه پیروز آمد و نثر عربی را در سدهٔ ۳ و حتیٰ ۴ق شکوفا ساخت، میانه‌روی متکلمان معتزلی بود که جاحظ نمونهٔ بارز آن است. همین شیوه در بغداد پیروان فراوان داشت؛ از آن جمله است: انبوه آثار ابن ابی الدنیا (ه م) در «ادب» اخلاقی و اجتماعی، یا ابن مدبر (ه م) در *رسالة العذراء* که نخستین کار دربارهٔ «نثر و نثرنویسی» است و یا محمد بن خلف بن مرزبان (د ۳۰۹ق/۹۲۱م) که آثار اخلاقی ایرانی را به عربی ترجمه می‌کرد.

درمورد هنر نثرنویسی بغداد، طی سده‌های شکوفایی، به ذکر دو نام بسنده می‌کنیم: ابن قتیبه (ه م) اگرچه تنها نیمهٔ دوم عمر را در بغداد گذراند، اما همهٔ آثارش در همین شهر رواج یافت. وی همهٔ علوم زمان خود، از علوم قرآنی گرفته تا فلسفهٔ ارسطویی و کتابهای مسیحی - یهودی و به خصوص «کتب الاعاجم» (نک: ابن قتیبه، «س») را فراگرفت. آثار ایرانی در *عیون الاخبار* او همه جا پدیدار است؛ از جاحظ نیز که گاه سخت موردانتقاد اوست، تأثیر عمیق پذیرفت تا سرانجام نمونهٔ بارز «ادیب» در فرهنگ اسلامی شد. وی مردی دین‌دار، و در علوم *قرآن* و حدیث صاحب تألیفات عمده‌ای است. اما ملاحظه می‌شود که در کار ادب، راه میانه را در پیش گرفته، و تعصب دینی را در آن مداخله نداده است. یکی از آثار شگفت او، *کتاب العرب* است که در آن ظاهراً خواسته است قوم عرب را بر ایرانیان رجحان بخشد. این کتاب، چنان ابوریحان بیرونی را آزرده که وی ابن قتیبه را سخت نکوهش کرده است (نک: ص ۲۳۸)؛ اما حقیقت آن است که ابن قتیبه در این کتاب هم از حد تعادل درنگذشته است و مثلاً اشراف ایرانی را از اشراف عرب کمتر نمی‌شمارد. جالب آنکه ابن عبدربه نکته را به نیکی دریافته (۳/۳۷۵-۳۷۶)، اشاره می‌کند که تنها هنر ابن قتیبه تثبیت پایه‌های شعوبیه است.

ابن قتیبه عربی را به روانی تمام و به دور از هرگونه تکلف و تصنع می‌نویسد. اگر دربارهٔ جاحظ بتوان گاه از آرایه‌های لفظی سخن گفت، در حق او شاید جای چنین بحثی وجود نداشته باشد. اما تفاوت او با

جاحظ در آن است که بخش اعظم آثار جاحظ زاییدهٔ ذهن خود اوست، حال آنکه بیشتر آثار ابن قتیبه نقل قول است. انبوه عظیمی از جملات او، برای پیوند دادن میان روایات مختلف است. در *الشعر و الشعراء* مثلاً به غیر از مقدمهٔ بی‌مانندش در نقد ادبی، چیزی از نثر ابن قتیبه، به معنی واقعی نثر، پدیدار نیست. با این‌همه، همین مقدمه، و مقدمهٔ عیون و *ادب الکاتب*، *کتاب العرب* و در جای جای عیون و *معارف* نثر شفاف و قاطع او جلوه‌گر است.

شیوهٔ نقل قول، اگرچه برای زمان ما سخت سودمند است، اما در حقیقت بیماری دیرپایی بود که گریبان نثر عربی را گرفت و کار آن را به تکرارهای بی‌پایان کشانید. به همین سبب است که *اغانی* را ــ که یکی از فرآورده‌های بغداد و گنجینهٔ بی‌همتای ادبیات به شمار می‌آید ــ هیچ‌گاه نمی‌توان در مقام هنر نثرنویسی قرار داد.

حدود یک سده پس از ابن قتیبه، اثری نگاشته شد که در نوع خود پدیدهٔ هنری بی‌مانندی است. کتاب *حکایة ابی القاسم البغدادی* خواه اثر ابومطهر ازدیِ گمنام باشد، خواه اثر ابوحیان توحیدی (د ح ۴۱۴ق/۱۰۲۳م) از آن جهت به بغداد تعلق می‌یابد که از آغاز تا انجام آن تمجید یا انتقاد از این شهر افسانه‌ای است. انبوه واژگان تازهٔ آن (به خصوص کلمات فارسی) و لهجهٔ عامیانهٔ آن که گاه در کتاب ظاهر می‌شود، از آنِ بغداد در سدهٔ ۴ق است. این کتاب را باید تنها «رمان» ادبیات کهن عرب به شمار آورد. آغاز و انجام آن و نیز حوادث درون آن براساس برنامه‌ای خاص نظام یافته، و به آن وحدت زمانی و مکانی و هنری کاملی بخشیده است. داستان کتاب، از جهات گوناگون به *مقامات* بدیع‌الزمان که در همین روزگار تدوین یافته بود، شبیه است. اما مؤلف *حکایة*، به جای واژه‌های نامأنوس که *مقامات* را آکنده، واژه‌های معمول در بغداد را به کار آورده، و اطلاعاتی بس گرانبها از شهر و مردم آن به دست داده است. حتیٰ سجع‌پردازی که اندک‌اندک بلای جان نثر عربی می‌شد، گاه در این کتاب فرونهاده شده است. مؤلف میل ندارد اطلاعاتی را که به ما می‌دهد، در چارچوب سجع و قافیه، گنگ و ناهنجار سازد. نام انبوه عظیمی از خوراکیها، گلها، جامه‌ها و پیشه‌های بغدادی و اصفهانی، نام بیش از ۲۰ کشتی و زورق و ۷۰ گونه عطر بغدادی نه به آسانی در سجع می‌گنجد و نه در قاموسها پیدا می‌شود.

مؤلف در این «رمان» یا «نمایشنامه در یک پرده» خیال خود را رها نساخته است تا او را به هر سو بکشاند و هرچه خود خواهد از قلم وی جاری سازد و سرانجام به پریشان‌گویی جاحظ دچار شود. وی نخست قالب منطقی داستان را طرح‌ریزی کرده، سپس خیال و هنر نثرپردازی خود را در آن به جولان آورده است (دربارهٔ *حکایة ابی القاسم البغدادی*، نک: ه د، ابومطهر ازدی؛ آذرنوش، «نمایشنامه...»، ۲۲ بب).

پس از این، دیگر هیچ اثری که ارجمندی آثار ابن قتیبه با ویژگیهای شگفت *حکایة ابی القاسم* را داشته باشد، در بغداد پدید نیامد (برای دورنمای نثر عربی، نک: پلا، 418-407).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، «چوگان به سبک ایرانی»، *نامهٔ فرهنگستان*، ۱۳۷۵ش، س ۲، شم ۲؛ همو، «نمایشنامه در یک پرده، شاهکاری ناخواندنی از قرن پنجم»، *نشر دانش*، ۱۳۷۳ش، س ۱۴، شم ۶؛ آلوسی، محمود شکری، *بلوغ الارب*، به کوشش محمد بهجت اثری، قاهره، ۱۳۴۲ق؛ ابن جراح، محمد، *الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *مختار من کتاب اللهو و الملاهی*، به کوشش اغناطیوس عبده، بیروت، ۱۹۶۹م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ ابوالعتاهیه، اسماعیل، *دیوان*، به کوشش کرم بستانی، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابونواس، حسن، *دیوان*، همراه «شرح» حمزهٔ اصفهانی، به کوشش اوالد واگنر، قاهره، ۱۳۷۸ــ ۱۴۰۸ق؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ جریر بن عطیه، *دیوان*، به کوشش یوسف عید، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ جواری، احمد عبدالستار، *الشعر فی بغداد*، بغداد، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ حمزهٔ اصفهانی، «شرح» *دیوان ابو نواس* (هم ‌)؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ سیدمرتضی، علی، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالکتاب العربی؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الاول*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *العصر العباسی الثانی*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ عبدالجلیل، ج.م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فاخوری، حنا، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ فوک، یوهان، *العربیة*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ موسی، احمد، «نوروز در شعر عربی تا قرن پنجم هجری»، *نامهٔ پارسی*، تهران، ۱۳۸۱ش، س ۷، شم ۱؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Blachère, R., «La Poésie arabe au 'Irāq et à Baġdād...», *Arabica*, 1962, vol. IX(1); EI[2]; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beirut, 1990; GAL; Pellat, Ch., «La Prose arabe à Baġdād», *Arabica*, 1962, vol. IX(1); Troupeau, G., «La Grammaire à Baġdād...», ibid.

آذرتاش آذرنوش

IV. علوم و معارف دینی

شهری که منصور خلیفهٔ عباسی در ۱۴۵ق/۷۶۲م به عنوان تختگاه خود پایه‌گذاری کرد، از همان بدو تأسیس به مرکز فرهنگی مهمی مبدل شد که در تاریخ تطور شاخه‌های گوناگون علوم و معارف اسلامی نقش در خور توجهی ایفا کرد. بغداد از آغاز به سبب موقعیت سیاسی خاص خود، مردم بسیاری را از نقاط مختلف عراق و جهان اسلام به سوی خود جلب کرد و در طی یک دهه شهری با جمعیت پرشمار و بسیار ناهمگن گشت.

در میان این مهاجران عالمانی وجود داشتند که حیات فرهنگی بغداد را تحت تأثیر خود قرار دادند، اما تنوع بومهای مهاجرفرست در حدی بود که هیچ یک از آنها را نمی‌توان صاحب تأثیری قاطع در فرهنگ بغداد دانست. در واقع همزیستی میان عالمانی از بومهای مختلف، زمینهٔ گفت و گو را میان فرهنگهای گوناگون فراهم آورد که حاصل آن پدید آمدن فرهنگی جدید با گفتمان متفاوت بود که آن را به واقع باید محصول محیط بغداد دانست.

از آنجا که بغداد پس از حدود یک قرن تأخیر پا به عرصهٔ رقابت با دیگر سرزمینهای اسلامی نهاد، عصری به عنوان دورهٔ صحابه و تابعین به خود ندید و از این جهت آن را با بومهایی چون بصره و کوفه نباید

مقایسه کرد. بغداد همزمان با طلیعهٔ نگرش فرابومی در حوزهٔ معارف اسلامی، فعالیت فرهنگی خود را آغاز کرد و مهم‌ترین پایگاه برای تلاقی فرهنگهای بومی جهان اسلام به شمار می‌آمد. همزمانی تأسیس بغداد با اوایل «عصر تدوین» در حیطه‌های گوناگون معارف اسلامی، موجب شد تا چهرهٔ این معارف در بغداد، به گونه‌ای متفاوت با دیگر بومها بوده باشد ــ در کنار تمایزهای گوناگون، تخصص گرایی از جمله ویژگیهای علوم و معارف دینی در بغداد است که در بومهای دیگر کمتر دیده می‌شود.

الف ـ علوم قرآنی، حدیث و فقه

۱ ـ قرائت: تأسیس بغداد با اواخر روزگار قراء تقارن داشت و هیچ گاه محیط مناسبی برای شکل‌گیری قرائتی بومی مختص به خود نبود. بغداد در طی ۱۰۰ سال به تدریج با قرائات گوناگون جهان اسلام آشنا شد و واکنشهایی متفاوت نسبت به آنها نشان داد. نخست عالمان بغدادی در پی ترجیح قرائتی بر قرائت دیگر بودند؛ آن‌گاه بر آن شدند تا از میان قرائات موجود، با گزینش اصح قرائات، «اختیاری» را به عنوان پیشنهاد خود پدید آورند و سرانجام، مجموعه‌ای از قرائات را به عنوان «قرائات معتبر» شناختند و کاربرد آنها را در عرض یکدیگر ترجیح نهادند.

پایه‌گیری حوزهٔ قرائت: تا دههٔ ۱۷۰ق حوزهٔ قرائت در بغداد چندان اهمیتی نیافته بود و تنها از دههٔ ۱۸۰ق است که محافل قرائت بغداد، با مهاجرت قاریانی از دیگر بومها رونق گرفت که برخی برای مدتی، و برخی دیگر برای همیشه در بغداد سکنیٰ گزیدند. در این میان نخست باید از کسایی (د ۱۸۹ق/۸۰۵م) قاری نامدار کوفه و آخرین از قراء سبع نام برد که از نخستین استادان قرائت کوفی در بغداد بوده است (نک: ابن انباری، ۴۳؛ ابن جزری، *غایة*...، ۵۳۷/۱). بر پایهٔ برخی گزارشها، کسایی در بدو ورود به بغداد به تعلیم قرائت حمزه اهتمام داشت و چندی بعد بر آن شد تا قرائتی را برای خود برگزیند (نک: ابن ندیم، ۳۲). بدین ترتیب قرائت کسایی را باید قرائتی با خاستگاه کوفی، اما زاده در بغداد تلقی کرد و مطالعهٔ اسانید روایی این قرائت نیز مؤید این نکته است.

در کنار کسایی باید یحیی بن مبارک یزیدی (د ۲۰۲ق/۸۱۷م)، قاری بصری را نام برد که در طی سالها جویندگان بغدادی قرائت را با قرائت بصری آشنا کرد (نک: ابن جزری، همان، ۳۷۵/۲) و خود قرائتی مستقل نیز عرضه نمود که دست کم تا سدهٔ ۵ق در عراق رواج داشت (ابوعمرو، ۱۸۹) و در سده‌های بعد، به عنوان یکی از قرائات چهارده‌گانه شناخته شد (قسطلانی، ۹۸/۱).

همچنین باید از مهاجران حجازی چون اسماعیل بن ابی‌کثیر مدنی (د ۱۸۰ق/۷۹۶م) و محمدبن عمر واقدی (د ۲۰۷ق/۸۲۲م) نام برد که بغدادیان را با قرائت حجازیانی چون نافع آشنا ساختند (نک: ابن‌مجاهد، ۶۳، ۹۰؛ ذهبی، *معرفة*...، ۲۹۴/۱). از بررسی اسانید و شرح احوالها، می‌توان دریافت که به واقع کسایی و یزیدی مؤسسان حوزهٔ قرائت بغداد بوده‌اند.

در آغاز قرائات رایج در میان مردم بغداد، قرائت کوفی حمزه و قرائت بصری ابوعمرو بود. قرائت حمزه در سدهٔ ۳ق بر همهٔ قرائات غالب بود و به تدریج با نشر دیگر قرائات و رسمیت یافتن قرائات سبع در بغداد، از اهمیت آن کاسته شد (نک: مقدسی، ۱۱۴). قرائت ابوعمرو از سدهٔ ۳ق به بعد، نه در خاستگاه خود بصره، که در بغداد توجه قاریان را جلب کرد و تا سدهٔ ۵ق، قاریان پای‌بند بدان، همچنان گروهی مستقل را در بغداد تشکیل می‌دادند (نک: ابوعمرو، ۷۳؛ ابن عربی، ۱۵۹۶/۴). چنین می‌نماید که زمینهٔ اهمیت این دو قرائت، ایجاد دو سنت قرائت کوفی و بصری توسط کسایی و یزیدی در بغداد بوده که برای مردم بغداد، نقش قرائت بومی بغداد را ایفا کرده است. البته بقای گاه تعصب آمیز دو گرایش کوفی و بصری در عرض یکدیگر در سنت فرهنگی بغداد، اهمیت همپای دو قرائت کوفی و بصری را به خوبی می‌رساند.

گسترش انتقال قرائات بومها: در خلال سدهٔ ۳ق، مهم‌ترین جریان در حوزهٔ قرائت بغداد، موج نفوذ قرائتها از بومهای مختلف است. در موج نخست بیشتر قرائات کوفی و بصری در حوزه‌های عراق تداول داشت و از شاخصهای آن، نشر قرائت حفص از عاصم توسط عمروبن صباح بغدادی (د ۲۲۱ق/۸۳۶م) (ابن جزری، *النشر*، ۱۵۵/۱) و عبید بن صباح نهشلی (د ۲۳۵ق/۸۴۹م) (همان، ۱۵۳/۱)، نشر قرائت ابوبکر از عاصم توسط عبدالله بن محمد بن شاکر (د ۲۷۰ق/۸۸۳م) (ابن مجاهد، ۹۴)، نشر قرائت حمزه توسط رجاءبن عیسیٰ جوهری (د۲۳۱ق/۸۴۶م) (ذهبی، همان، ۴۳۷/۱)، قاسم بن یزید وزان بغدادی (د ح ۲۵۰ق/ ۸۶۴م) (ابن جزری، همان، ۱۶۴/۱ـ ۱۶۵) و محمد بن شاذان جوهری (د ۲۸۶ق/۸۹۹م) (همانجا)، نشر قرائات کوفی حمزه و کسایی توسط عبیداللهبن موسیٰ عَبسی (د۲۱۳ق/۸۲۸م) (ذهبی، همان، ۳۴۷/۱ـ۳۴۸)، و نشر قرائت بصری ابوعمرو توسط ابوعمرو دوری (د ۲۴۶ق/۸۶۰م) بود که بعدها به عنوان یکی از دو راوی اصلی او شناخته شد (ابن جزری، همان، ۱۳۳/۱).

از اواسط سدهٔ ۳ق، قرائات حجازی نیز در بغداد رونقی بیش از گذشته یافت و شاخصهای آن نشر قرائت قالون از نافع توسط ابونشیط محمد بن هارون (د ۲۵۸ق/۸۷۲م) (همو، *النشر*، ۱۱۳/۱، *غایة*، ۲۷۲/۲) و اسماعیل‌بن‌اسحاق قاضی (د ۲۸۲ق/۸۹۵م) (ذهبی، همان، ۴۴۷/۱)، نشر قرائت ورش از نافع توسط محمد بن عبدالرحیم اصفهانی مقیم بغداد (د ۲۹۶ق/۹۰۹م) (ابن جزری، *النشر*، ۱۰۹/۱) و نشر قرائت بزی از ابن‌کثیر توسط حسن‌بن حُباب بغدادی (د ۳۰۱ق) (همان، ۱۱۷/۱) و احمدبن فرح بغدادی (د ۳۰۳ق) (ذهبی، همان، ۴۶۸/۱ـ۴۶۹) بود.

نیمهٔ اول سدهٔ ۳ق، دورهٔ نهادینه شدن آموزش قرائات بومی در بغداد است و در این دوره است که حلقه‌های پرجمعیتی پدید آمدند که در تاریخ انتقال قرائات نقش مهمی برعهده داشتند. از این میان باید به حلقه‌های درس ابوعمر حفص بن عمر دوری (د ۲۴۶ق) (ابن سعد، ۷(۲)/۹۹؛ ذهبی، همان، ۳۸۶/۱ـ۳۸۷)، ابوایوب خیاط بغدادی (همان، ۳۹۱/۱ـ ۳۹۲)، ابوالحارث لیث بن خالد بغدادی (د ۲۴۰ق) (همان، ۴۲۴/۱) و

ابوحمدون طیب بغدادی (د ح ۲۴۰ق) (همان، ۴۲۵/۱) اشاره کرد که بیشتر شاگردان کسایی و یزیدی بوده‌اند.

این حلقه‌ها در نیمهٔ دوم آن سده توسط کسانی چون اسماعیل بن اسحاق قاضی (د ۲۸۲ق)، ابوالزعراء عبدالرحمان بن عبدوس (د پس از ۲۸۰ق) (ابن مجاهد، ۸۸)، ادریس بن عبدالکریم حداد (د ۲۹۲ق) (ذهبی، همان، ۴۹۹/۱ـ۵۰۰)، ابن ابی سعد وراق بغدادی، ابن حُباب (د ۳۰۱ق) و احمد بن سهل اشنانی (د ۳۰۷ق) دوام یافت و موجب انتقال میراث نسل ابوعمر دوری به نسل ابن‌مجاهد شد.

سدهٔ ۴ق در زمینهٔ انتقال قرائت بومها به بغداد، نسبت به سدهٔ پیشین اهمیت کمتری دارد. با این حال، نباید کوششهایی را که در این سده برای توسعهٔ اسانید صورت گرفت، از نظر دور داشت. دراین باره می‌توان به شاخصهایی چون نشر قرائت حفص از عاصم توسط هبیرة بن محمد بغدادی (احتمالاً د ۳۱۰ق) (ذهبی، همان، ۴۱۳/۱)، نشر قرائت قنبل از ابن کثیر توسط ابن مجاهد (د ۳۲۴ق/۹۳۶م) و ابن شنبوذ (د ۳۲۸ق) (ابن مجاهد، ۹۲؛ ابن جزری، *النشر*، ۱۲۰/۱) و نشر قرائت بزی از ابن کثیر توسط عمر بن محمد ابن بنان بغدادی (د ۳۷۴ق/۹۸۴م) (همان، ۱۱۷/۱) اشاره کرد. قرائت شامی ابن عامر نیز در همین دوره به دو روایت هشام بن عمار و ابن ذکوان توسط ابوبکر داجونی (د ۳۲۴ق) و محمد بن حسن نقاش (د ۳۵۱ق) در بغداد نشر داده شد (همان، ۱۳۹/۱، ۱۴۲). سرانجام باید به قرائت یعقوب، قاری متأخر بصره (د ۲۰۵ق) اشاره کرد که به دو روایت رویس و روح توسط ابوبکر تمار بغدادی (د ح ۳۰۰ق) و محمد بن وهب بغدادی (د ح ۲۷۰ق) (همان، ۱۸۲/۱، ۱۸۵) در این شهر رواج یافت (برای قرائت ابوجعفر، نک: همان، ۱۷۶/۱، ۱۷۸).

قاریان اهل «اختیار»: دهه‌های گذار از سدهٔ ۳ به ۴ق، دوره‌ای تحول ساز در حوزهٔ قرائت بغداد بوده است. در کنار آموزش قرائات بومی، از اواخر سدهٔ ۲ق زمینه‌ای برای پدید آوردن قرائاتی گزینش شده از قرائات گوناگون فراهم آمده بود که در طی دهه‌های آغازین سدهٔ ۳ق، به پدیدار شدن قرائتهای مبتنی بر اختیار منتهی شد. اگر چه اختیار ابوحاتم سجستانی به عنوان یک نمونهٔ بصری نیز وجود داشت. اما فارغ از آن، بقیهٔ اختیارهای مهم مربوط به حوزهٔ بغداد بود. در این میان، قرائت ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق)، خلف بن هشام بزاز (د ۲۲۹ق) و ابوجعفر ابن سعدان (د ۲۳۱ق) با غلبهٔ گرایش کوفی در صدر جای دارد.

در نسلهای پسین، روش اختیار در قرائت اهمیت خود را از دست داد و قرائت گزینشی قاریان یاد شده نیز در کنار قاریان متقدم طبقه‌بندی شد. قرائت خلف توسط دو شاگرد بغدادی او محمد بن اسحاق وراق (د ح ۲۹۰ق/۹۰۳م) و ادریس بن عبدالکریم حداد (د ۲۹۲ق) به نسلهای پسین آموزش داده شد و به مهم‌ترین اختیار از حیث رواج مبدل شد و به عنوان دهمین از قرائات عشر شناخته شد (نک: ابن‌جزری، *النشر*، ۱۸۸/۱ـ ۱۹۰). قرائت ابوعبید دست کم تا سدهٔ ۵ق رواجی درخور توجه داشت (نک: هـ د، ۷۰۶/۵؛ برای اختیار ابن سعدان، نک: ذهبی، *معرفة*، ۴۳۱/۱، ۵۹۹/۲؛ ابن جزری، *غایة*، ۱۴۳/۲).

از اواسط سدهٔ ۳ق، ارائهٔ قرائتی مبتنی بر اختیار زمینهٔ اجتماعی خود را از دست داد و می‌توان گفت دورهٔ تاریخی آن به پایان رسید؛ اما چنین سنتی تا اواسط سدهٔ بعد همچنان توسط برخی مقریان، از باب تأسی به گذشتگان دنبال می‌شد. اختیارات بغدادیانی چون ابن مجاهد و ابن شنبوذ که ظاهراً محدود به «حروف» بود، و اختیار جامع ابن مقسم که همه حاصل اوایل سدهٔ ۴ق بود، هرگز درسطح عام با توفیق روبه‌رو نگشت و تنها در کتب مقایسه‌ای قرائت، در سطحی محدود به آنها توجه شد (مثلاً نک: ابوعمرو، ۲۱).

توسع در اعتبار قرائات: در سدهٔ ۳ق، زمانی که هنوز مفهوم قرائات شاذ شکل نگرفته بود، نمی‌توان قرائتی مشخص را به این عنوان شناسایی کرد، اما به قرائت شماری از قراء در این دوره زمانی از سوی بغدادیان توجه شد که بعدها به قرائت شاذ معروف گردید. به عنوان نمونه باید به قرائت علی بن صالح بن حی اشاره کرد که توسط عبیدالله بن موسیٰ عبسی (د ۲۱۳ق) در بغداد نشر یافت (ذهبی، همان، ۳۴۷/۱ـ ۳۴۸).

برخاستن موج گسترش دامنهٔ قرائات و روی آوردن عالمان بغداد به سوی آشنا شدن با قرائتهای گوناگون بومها، به تدریج زمینهٔ گونه‌ای از کثرت گرایی در حوزهٔ قرائت بغداد را فراهم آورد. برجسته‌ترین فرد با چنین گرایشی، ابوالحسن ابن شنبوذ (د ۳۲۸ق) است که بر پایهٔ نقل قولها، هر قرائتی را که دارای سندی صحیح بود، معتبر می‌شمرد و در تطابق با مصحف، موافقت با مصحف ابن مسعود یا أُبَیّ بن کعب را بسنده می‌شمرد (خطیب، *تاریخ...*، ۲۸۰/۱؛ ابن جزری، *النشر*، ۱۲۳/۱). وی در برخی از «حروف»، قرائاتی را که از دید معاصران سنت گرا شاذ محسوب می‌شد، به عنوان «اختیار» خود برگزیده بود (خطیب، همانجا).

دیدگاه ابن شنبوذ مبنی بر توسع در قرائات، عالمان سنت‌گرا و در رأس آنان ابن مجاهد را در برابر او برانگیخت. در ۳۲۳ق/۹۳۵م، محاکمه‌ای در حضور وزیر وقت خلیفهٔ عباسی برگذار شد و ابن شنبوذ پس از تحمل ۱۰ ضربه تازیانه، مجبور شد توبه نامه‌ای را امضا نماید (نک: صولی، ۶۲ـ۶۳؛ همدانی، ۸۷/۱ـ۸۸؛ خطیب، همان، ۲۸۰/۱ـ۲۸۱؛ هـ د، ۸۹/۴).

شخصیت دیگر، ابوبکر ابن مقسم عطار (د ۳۵۴ق) است که از ابن شنبوذ نیز روایت داشته، و اندیشه‌ای متفاوت با وی در باب توسع قرائات بیان داشته است. او که فردی آگاه به دانش نحو و لغت بود، قرائت را به شرط موافقت با رسم مصحف و مخالف نبودن با لغت و قواعد نحو، معتبر می‌شمرد، اما چنین می‌نماید که در باب سند قرائت، سخت‌گیری نداشت (نک: خطیب، همان، ۲۰۷/۲؛ نیز نک: ابوحیان، ۳۷۸/۲). اندیشهٔ ابن مقسم نیز با برخورد شکنندهٔ ابن مجاهد و سنت‌گرایان روبه‌رو شد و به محاکمهٔ او در ۳۲۲ق انجامید. وی مجبور به

توبه شد و نوشته‌هایش را که احتمالاً دربردارندهٔ مطالبی در باب قرائات شاذ بود، آتش زدند (ابوعلی مسکویه، ۲۸۵/۱؛ خطیب، همانجا؛ ذهبی، معرفة، ۵۹۸/۲-۵۹۹). گفته می‌شود که ابن مقسم، به خصوص پس از مرگ ابن‌مجاهد (۳۲۴ق)، همچنان به نشر افکار خود ادامه داده است (نک‍: خطیب، ذهبی، همانجاها). او بر مبنای اندیشهٔ خود و به تبع سنت اختیار، قرائتی ویژهٔ خود برگزید (ابن ندیم، ۳۶؛ ذهبی، همان، ۶۰۰/۲).

با آنکه محاکمه‌های یاد شده، جریان توسع در قرائات را به شدت تضعیف کرد، اما آثار آن تا اواخر سدهٔ ۴ق همچنان برجای بود. دو شاگرد خاص ابن شنبوذ، ابوالطیب محمدبن احمد بغدادی (د پس از ۳۵۰ق) و ابوالفرج محمدبن احمد شطوی (د ۳۸۸ق) همچنان به ترویج آموزه‌های استاد خود اهتمام داشتند (نک‍: سمعانی، ۴۶۰/۳-۴۶۲؛ ابن جزری، همان، ۱۲۳/۱).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق، عنایت به گردآوری، مقایسه و تحلیل نحوی قرائات شاذ در آثار گوناگون بغدادیان، از جمله در کتاب *البدیع* ابن خالویه (د ۳۷۰ق) (نک‍: سراسر بخش منتشر شده با عنوان *مختصر فی شواذ القرآن*) و *المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات* اثر ابوالفتح ابن جنی (د ۳۹۲ق) (چ قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۹م) بروز یافت. توسع در قرائات دست کم تا سدهٔ ۶ق در بغداد دوام داشته، و در اواخر این سده، ابن جوزی از اشتغال طالبان به قرائات شاذ، به عنوان یک معضل یاد کرده است (نک‍: *آفة...*، ۴۰).

تحدید اعتبار قرائات: نخستین گام مهم در جهت تحدید قرائات، توسط ابوبکر ابن‌مجاهد، برداشته شد که عالمی سخت‌گیر و پای‌بند به سنت قرائی کوفه ـ بغداد بود و با کوششهای خود برای اختصاص قرائات به عنوان پایه‌گذار نظریهٔ «قرائات سبع» شناخته شد (برای نقش او، نک‍: برگشترسر، 213-210؛ پرتسل، .4 ff؛ هـ د، ۵۸۳/۴). چنین می‌نماید که انگیزهٔ اصلی ابن‌مجاهد از کوشش برای تحدید، مقابله با گرایش توسع بود. ارزیابی اعتبار یک قرائت نزد ابن‌مجاهد، برپایهٔ ضوابط سه‌گانه‌ای بود که او برای اعتبار یک قرائت قائل شده است و قرائتی را که فاقد یکی از این ۳ضابطه بود، شاذ شمرده است (نک‍: ابن‌مجاهد، مقدمه). این ۳ضابطه که شامل صحت سند، موافقت با مصحف و موافقت با عربیت است، کمابیش در آثار بغدادیان پیشین مورد بحث بود (مثلاً نک‍: ابوعبید، *الناسخ...*، ۸۷؛ نحاس، ۱۰/۳، ۲۹، جم‍) و در مقدمهٔ کتاب ابن‌مجاهد بدون آنکه شکلی مدون به خود بگیرد، جداگانه به عنوان مبانی اعتبار تبیین شد. ابن‌مجاهد گزینش یک قرائت از هر بوم را اصل قرار داد و تنها دربارهٔ کوفه ۳قرائت را معتبر شمرد و شمار قرائات پذیرفته نزد او به ۷ بالغ آمد.

از معاصران و همفکران ابن‌مجاهد که در برخورد با توسع خواهان نقشی مهم ایفا نموده، ابوبکر ابن انباری (د ۳۲۸ق) است که با تألیف دو اثر خود با عنوانهای *الرد علیٰ من خالف مصحف عثمان* و *نقض مسائل ابن شنبوذ*، به مبارزه با آنان برخاست (ابن ندیم، ۸۲).

ریاست و نفوذ ابن‌مجاهد در بغداد، نظریهٔ تحدید قرائات به ۷ را از همان روزگار حیات خود در آن دیار استحکام بخشید و تا اواخر سدهٔ ۴ق، نظریهٔ ابن مجاهد به اندازه‌ای بر محیط بغداد سایه افکنده بود که حتیٰ افزوده‌های قرائات عشر چون قرائت ابوجعفر مدنی و یعقوب حضرمی در شمار قرائات شاذ قلمداد می‌شد (نک‍: همو، ۳۳). اما در سده‌های ۵ و ۶ق رونق بیشتری در اعتبار قرائات دیده می‌شد. در این سده‌ها بغداد که بنیاد قرائات سبع در آن نهاده شده بود، به اندازهٔ مغرب اسلامی نسبت به این نظریه پایداری نشان نداد و شماری از مقریان بغدادی، چون ابوعلی مالکی و سبط خیاط در مطالعات قرایی خود پای را از دایرهٔ ۷ قرائت فراتر نهادند.

تدوین قرائات: با آنکه تألیف کتابهایی با عنوان *القراءات*، به گونه‌ای در خور تردید به محدثانی از کوفه از اواسط سدهٔ ۲ق نسبت داده شده است (نک‍: همو، ۲۷۶، ۲۸۲، ۲۸۴)، اما نخستین تألیفات مؤثر در دانش قرائت، از آنِ دو مؤسس حوزهٔ قرایی بغداد، یعنی کسایی و یزیدی است و این نکته می‌تواند تصویر روشن‌تری از جایگاه مهم بغداد در شکل‌گیری دانش قرائت به دست دهد. از کتاب *القرائات* کسایی (همو، ۷۲) و کتاب *قراءة ابی عمرو* نوشتهٔ یزیدی (همو، ۳۱) جز نام آنها دانسته نیست. به اینها باید کتاب *قراءة ابی عمرو* اثر ابوزید انصاری، عالم مهاجر به بغداد (د ۲۱۵ق) (همو، ۶۰) و تک‌نگاریهایی در قرائت کسایی توسط شاگردان بغدادی او را علاوه کرد (همو، ۳۳).

موج بعدی تدوین قرائی، توسط اصحاب اختیار در اوایل سدهٔ ۳ق پای گرفت و حاصل آن آثاری در جمع میان قرائات گوناگون بوده است: نوشته‌هایی از ابوعبید قاسم بن سلام مشتمل بر ۲۵قرائت (ابن ندیم، ۳۸؛ ابن جزری، همان، ۳۳/۱-۳۴) و از خلف بن هشام و ابوجعفر ابن سعدان که دربارهٔ محتوای آنها آگاهی چندانی در دست نیست (ابن ندیم، ۳۴، ۳۸، ۷۶، ۸۷). با افول جریان اختیار، موج تدوین فرو نشست و در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق، زمینهٔ تألیف آثاری از اسماعیل بن اسحاق قاضی مشتمل بر ۲۰قرائت (ابن جزری، همان، ۳۴/۱)، ابوالعباس ثعلب و ابوالحسن ابن کیسان (ابن ندیم، ۸۱، ۸۹) و نیز کتابی از محمدبن جریر طبری مشتمل بر ۲۰ و اندی قرائت فراهم آمد (ابن جزری، همانجا؛ برای آثاری متعدد در وقف و ابتداء، نک‍: ابن ندیم، ۳۶، ۳۸، ۸۱، ۸۹؛ برای آثاری از محدثان، نک‍: همو، ۲۸۸؛ برای اثری با عنوان مبهم *کتاب الشواذ* از ثعلب، نک‍: همو، ۸۱).

اوایل سدهٔ ۴ق که دورهٔ منازعه میان توسع خواهان و طرفداران تحدید و نیز دورهٔ ساماندهی مبانی اعتبار قرائات است، گونه‌هایی متنوع از تدوین قرائت پدید آمد. نخستین گونه، تدوین آثاری در مقایسه میان قرائات معتبر با حذف قرائات شاذ است که به عنوان شاخص آن باید به کتاب *السبعة* ابن مجاهد اشاره شود. دیگر آثار از این گونه، کتابی در ۸ قرائت شامل قرائات سبعه و قرائت ابوجعفر مدنی، اثر محمد بن احمد داجونی (د ۳۲۴ق) (ابن جزری، همانجا) و کتابی شامل قرائات سبعه به همراه قرائت مختار خلف از محمد (ضبط خطا: علی) بن مرة نقاش (د ۳۵۲ق) (ابن ندیم، ۴۲) را می‌توان نام برد. گونهٔ دیگر از

تألیف، تک‌نگاریهای مربوط به قرائت یکی از قراء سبع یا قاریان دیگر همچون اعمش است که نمونه‌های آن به قلم ابن مجاهد، ابوطاهر عبدالواحد بزاز، ابن واثق بغدادی، محمدبن مرهٔ نقاش وبکار بن احمد بغدادی به ثبت رسیده است (همو، ۳۴، ۳۵، ۴۲). در برخی از آثار نیز به بررسی مقایسه‌ای دو قاری از قراء سبع توجه شده است (مثلاً نک: همو، ۳۵).

تحلیل نحوی قرائات سبع در طی سدهٔ ۴ق موضوع تألیف آثاری از سوی ابوبکر ابن مقسم، ابوطاهر عبدالواحد بزاز، محمد بن حسن نقاش (همو، ۳۵، ۳۶) و به خصوص *الحجة فی علل القراءات السبع* از ابوعلی فارسی (چ قاهره، ۱۹۶۸-۱۹۸۳م) بوده است (برای کتابی از نقاش در شرح احوال قراء، نک: ابن ندیم، ۳۶؛ برای *قراءة النبی* (ص) از ابن مجاهد، نک: همو، ۳۴). انتساب کتاب *الحجة فی القراءات السبع* به ابن خالویه (چ بیروت، ۱۹۷۱م)، با تردید جدی روبه‌روست (سعید، ۶۲۵ بب) و نفی انتساب آن، با گرایش ابن خالویه به توسع در قرائات نیز بیشتر سازگار است.

در سده‌های ۵ و ۶ق، بغداد یکی از مراکز تدوین کتابهای مقایسه‌ای قرائت در عرض مراکز خراسان، شام، مصر و مغرب بود. اندیشه‌های خراسانی در تضعیف نظریهٔ قرائات سبع، حدود نیم قرن پس از طرح آن توسط ابن مهران نیشابوری (د ۳۸۱ق/۹۹۱م) به بغداد راه یافت و چنان در محافل قرائت این بوم تأثیر نهاد که در طی این دو سده، دیگر اثر مهمی در باب قرائات سبع تألیف نگردید.

آثاری چون *المفید* ابونصر ابن عبدالوهاب بغدادی (د ۴۴۲ق/۱۰۵۰م)، *التذکار* ابوالفتح ابن شیطا (د ۴۴۵ق)، *المستنیر* ابوطاهر ابن سوار (د ۴۹۶ق)، *المهذب* ابومنصور خیاط بغدادی (د ۴۴۹ق)، *الموضح* و *المفتاح* ابومنصور ابن خیرون (د ۵۳۹ق/۱۱۴۴م)، *ارادة الطالب* سبط خیاط (د ۵۴۱ق) و *المصباح* ابوالکرم شهرزوری (د ۵۵۰ق/۱۱۵۵م)، همگی به قرائات عشر ناظر بوده‌اند (دربارهٔ این آثار، نک: ابن جزری، *النشر*، ۸۲/۱، ۸۴، ۸۶، ۹۰).

از کتابهای غیر محدود به قرائات عشر، باید *الروضة*، اثر ابوعلی حسن بن محمد مالکی بغدادی (د ۴۳۸ق/۱۰۴۶م) مشتمل بر قرائات عشر همراه با قرائت اعمش (همان، ۷۴/۱-۷۵)، *الجامع*، اثر ابن فارس خیاط بغدادی (د ح ۴۵۰ق) مشتمل بر همین ۱۱ قرائت (همان، ۸۴/۱) و *المبهج* از سبط خیاط را یاد کرد که قرائت ابوجعفر را در بر نداشت و افزون بر ۹، قرائت اعمش، ابن محیصن و یزیدی را مشتمل بود (همان، ۸۳/۱). بدین ترتیب، تأیید می‌شود که اندیشهٔ بغدادیان در این دوره، همچون خراسانیان نه محدود کردن قرائات معتبر به ۱۰، بلکه فروشکستن سد عددی خاص برای اعتبار قرائات بوده است (نک: هـ د، ۷۱۲/۴).

مکتب قرائی بغداد از میانهٔ سدهٔ ۶ق، مسیر افول خود را طی می‌کرد و با صدمه‌ای که در ۶۵۶ق، بر اثر حملهٔ مغول به این شهر، بر سنت معارف نقلی وارد شد، اهمیت خود را در حیطهٔ دانش قرائت از دست داد (برای آثاری از بغدادیان دربارهٔ اختلاف مصاحف، نک: ابن ندیم، ۳۸-۳۹؛ کتانی، ۷۹).

۲. *تفسیر قرآن:* در زمینهٔ تفسیر *قرآن* نمی‌توان گفت که در بغداد مکتبی خاص پدید آمده است، اما در عین حال از این واقعیت نباید چشم پوشید که شماری از مهم‌ترین تفسیرها در طی تاریخ، در همین بوم نوشته شده است. تفسیرهای پدید آمده در بغداد در سده‌های ۲-۴ق، بیشتر برخاسته از نگرش دینی مکاتب اعتقادی خاص بوده است.

در صف متکلمان، نخست باید از معتزلیان برآمده از مکتب بغداد، چون بشر بن معتمر (د ۲۱۰ق/۸۲۵م)، حارث بن علی وراق (د ۳۰۳ق/۹۱۵م)، محمدبن زید واسطی (د ۳۰۷ق)، ابوالقاسم بلخی (د ۳۰۹ق)، ابومسلم اصفهانی (د ۳۲۲ق) و علی بن عیسیٰ رمانی (د ۳۸۴ق/۹۹۴م) یاد کرد که در آثاری با عنوانهای متشابه القرآن و جز آن، به تفسیر *قرآن* کریم پرداخته‌اند (نک: ابن ندیم، ۴۱، ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۲۰؛ برای مانده‌ها از تفاسیر ابوالقاسم بلخی و ابومسلم اصفهانی، نک: هـ د، ۱۵۴/۶، ۲۲۶؛ از تفسیر رمانی، نک: شیخ طوسی، *التبیان*، ۳۷/۱، ۴۵، جم؛ ابن شهر آشوب، ۴/۱، ۹، جم ؛ ابن طاووس، سعد...، ۲۱ بب). ابوبکر ابن اخشید نیز تفسیری پرداخته ملخص از *تفسیر* طبری (ابن ندیم، ۳۷، ۲۲۱) که ظاهراً خود افزوده‌هایی بر آن داشته است (برای موارد نقل، نک: شیخ طوسی، همان، ۱۳۹/۱، جم ؛ ابن شهر آشوب، ۱۴/۱، ۲۲، جم؛ برای تفسیر ضرار بن عمرو، نک: ابن ندیم، ۲۱۵).

در سدهٔ ۵ق، به هنگام افول تفسیر نویسی معتزلی در بغداد، ابوالحسن ماوردی (د ۴۵۰ق/۱۰۵۸م) در تفسیر خود با عنوان *النکت*، به رغم عدم تظاهر به اعتزال، عقاید معتزله را مبنای فهم خود نهاد و از همین رو انتقاد سنت‌گرایان هم‌مذهب خود مانند ابن صلاح را برانگیخت (برای ویژگیهای تفسیر، نک: ذهبی، سیر...، ۶۷/۱۸؛ سیوطی، ۸۳). برخی اجزاء *النکت* در کویت (۱۴۰۲ق) به چاپ رسیده است.

در صف اصحاب حدیث، آثار متقدمی چون *تفسیر* وکیع بن جراح (د ۱۹۷ق/۸۱۳م) از محدثان مهاجر، گشایندهٔ راهی بود که با تدوین *جامع البیان* یا *تفسیر* طبری (د ۳۱۰ق) به اوج خود رسید. از آثار پسین پدید آمده در بغداد نیز می‌توان دو کتاب *تفسیر* و *شریعة التفسیر* ابن ابی داوود سجستانی (د ۳۱۶ق)، *معالم التنزیل* ابوالقاسم بغوی (د ۳۱۷ق) و تفسیرهایی از ابن منادی و ابن شاهین را برشمرد (نک: ابن ندیم، ۳۷، ۲۸۸؛ کتانی، ۷۶-۷۸؛ GAS,I/44).

در حوزهٔ امامیه، بغداد جایگاه پدید آمدن نخستین تفاسیر گستردهٔ شیعه است که نمونه‌های آن *حقائق التأویل* شریف رضی (د ۴۰۶ق) و *التبیان* شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) است.

افزون بر گروههای اعتقادی، بخش مهمی از تفاسیر سده‌های ۳ و ۴ق، توسط عالمان قرائت و عربیت نوشته شد که از آن جمله *متشابه القرآن* از خلف بن هشام (د ۲۲۹ق)، *معانی القرآن* و نیز *المصابیح فی تفسیر القرآن* ابوالحسن ابن کیسان (د ۲۹۹ق)، *معانی القرآن* ابراهیم زجاج (د ۳۱۱ق)، *معانی القرآن* ابوبکر ابن انباری (د ۳۲۸ق) و دو

تفسیر *شفاءالصدور* و *الموضح* از ابوبکر نقاش (د ۳۵۱ق) را می‌توان یاد کرد (نک: ابن ندیم، ۳۶، ۳۷، ۳۹؛ سیوطی، ۳۰-۴۱، ۹۴-۹۵، ۱۱۱-۱۱۲؛ کتانی، ۷۷؛ GAS,I/45,48).

شیوهٔ واعظانه در تفسیرنویسی، در طی سده‌های ۵-۷ق در بغداد اهمیت یافته، و از شاخصهای آن *زادالمسیر* تألیف ابوالفرج ابن جوزی (د ۵۹۷ق) و *مشکاة البیان* از عبدالجبار بن عبدالخالق بغدادی (د ۶۸۱ق) (نک: سیوطی، ۵۸-۵۹) است.

در کنار تفاسیر، باید از آثار متعدد بغدادیان در زمینهٔ *غریب القرآن* (برای فهرستی از آنها، نک: ابن ندیم، ۳۷؛ نیز GAS, I/48) و ناسخ و منسوخ، از طیفهای متنوع متکلم و اصحاب حدیث یاد کرد (برای فهرستی از آنها، نک: ابن ندیم، ۴۰، ۲۰۸، ۲۸۸؛ اثر ابوعبید، نک: مآخذ؛ اثر هبةالله بن سلامهٔ بغدادی، چ بیروت، ۱۴۰۴ق؛ اثر ابن جوزی، با عنوان *المصفی باکُف اهل الرسوخ*، بیروت، ۱۴۱۵ق، همو با عنوان، *نواسخ القرآن*، برای کتابهایی در فضایل قرآن و نظم آن، نک: همو، ۳۹-۴۰، ۴۱، ۲۸۸؛ کتانی، ۵۸).

۲. حدیث:

حدیث اهل سنت: حدیث و نخستین تدوینهای مربوط به آن، مربوط به عالمانی از بومهای دیگر عراق، حجاز و جز آن است که به بغداد کوچیده بودند. در این میان، می‌توان از کسانی چون هشیم بن بشیر واسطی، وکیع ابن جراح کوفی و عبدالوهاب بن عطاء بصری یاد کرد (نک: ابن ندیم، ۲۸۳-۲۸۴؛ کتانی، ۴۰؛ نیز نک: ... ,GAS, I/97, 100, 102). در پایان سدهٔ ۲ق برخی از محدثان برخاسته از بوم بغداد نیز در حوزهٔ حدیث شناخته بودند که از میان آنان می‌توان قاسم بن موسیٰ اشیب بغدادی و علی بن جعد بغدادی را یاد کرد (نک: همان، I/98, 105). در نیمهٔ اول سدهٔ ۳ق، عالمان بغدادی یا مهاجر به بغداد، نقش مهمی در جریان مسندنویسی ایفا کردند که حاصل آن تدوین مسانیدی از ابوخیثمه زهیر بن حرب (د ۲۳۴ق)، علی ابن مدینی (د ۲۳۴ق)، ابوبکر ابن ابی شیبه (د ۲۳۵ق) و احمد بن منیع (د ۲۴۴ق) بود (نک: ابن ندیم، ۲۸۶؛ کتانی، ۶۵) و این حرکت با مسند احمد بن حنبل (د ۲۴۱ق) به اوج خود رسید. از اواسط سدهٔ ۳ق تا حدود صد سال، افزون بر پیدایی سبک سنن‌نویسی، سبک مسندنویسی نیز در بغداد دوام یافته است. در این میان می‌توان از سنن دارقطنی (د ۳۸۵ق)، مسند حارث بن ابی اسامه (د ۲۸۲ق) و مسند ابوبکر بزار (د ۲۹۲ق) یاد کرد (نک: ابن حجر، *المطالب*...، ۴/۱).

همچنین گردآوری احادیثی محدود برای ثبت و ترویج آنها در قالب آثاری کوچک با عناوین «جزء» یا «امالی»، یا تک‌نگاریها از روشهای معمول در محیط حدیثی بغداد بوده است. جزء حسن بن عرفه (د ۲۵۷ق) (چ قاهره، ۱۴۰۷ق)، *امالی* قاضی محاملی (د ۳۳۰ق) (چ دمام، ۱۴۱۲ق) و تک‌نگاریهای ابن ابی‌الدنیا (نک: *داک*، ۳۱۰/۲)، ازمشهورترین نمونه‌های آن است (برای موارد دیگر، نک: کتانی، ۸۷، ۹۰-۹۶؛ ... ,GAS,I/170, 181).

تحقیقات حدیثی در بغداد با تدوین جوامعی با مقاصد خاص چون *تهذیب الآثار* طبری (د ۳۱۰ق) آغاز شد که کتابی دربردارندهٔ نقد «علل»، طرق اسانید و مطالعه دربارهٔ مضامین احادیث است (چ مکه، ۱۴۰۲ق). پس از او برجسته‌ترین ناقد بغدادی، علی بن عمر دارقطنی (د ۳۸۵ق) است که در کتاب *الالزامات* خود مستدرکی نقادانه بر صحیحین نوشته، و در کتاب *التتبع* به نقد اسانید برخی از احادیث صحیحین پرداخته است. مطالعه دربارهٔ ناسخ و منسوخ احادیث نیز در آثاری از ابوبکر اثرم (ابن ندیم، ۲۸۵؛ GAS, I/510) و ابن شاهین (د ۳۸۵ق) دنبال شده است. از آثار پسین، باید به *مصابیح السنة* از حسین ابن مسعود بغوی (د ۵۱۶ق) اشاره کرد که جمعی همراه با نقد از احادیث جوامع مشهور حدیثی بوده، و در سده‌های بعد بسیار مورد توجه حدیث پژوهان قرار گرفته است (نک: حاجی خلیفه، ۱۶۹۸/۲-۱۷۰۲).

بغداد از بومهای پیشتاز در زمینهٔ تدوین علم مصطلح الحدیث است و از نخستین نتایج آن کتاب *الکفایة* اثر خطیب بغدادی است. در کنار آن دانش رجال نیز در محافل بغداد پراهمیت تلقی شد و کسانی چون احمد بن حنبل، یحیی بن معین، دارقطنی، ابن شاهین و خطیب بغدادی، پدیدآورندهٔ آثار اساسی در حوزهٔ رجال اهل سنت بوده‌اند (برای فهرست، نک: کتانی، ۱۱۲ بب). رجالیان بغداد در تاریخ این علم به سخت‌گیری در جرح رجال حدیث شهره بوده‌اند.

از اوایل سدهٔ ۳ق گروهی از محدثان در بغداد به عنوان مروج حدیث نقش مهمی ایفا کرده‌اند که با لقب «مسندِ بغداد» از آنها یاد شده است، بدون آنکه در تدوین کتابهای حدیثی نقش برجسته‌ای از آنها برجای مانده باشد (مثلاً نک: ذهبی، *تذکرة*...، ۵۶۵/۲، ۵۶۹، جم، *سیر*، ۱۲۱/۱۰، ۲۵۱/۲۳، جم؛ فاسی، ۱۲۵/۱). این جایگاه و لقب در بغداد تا سدهٔ ۷ق، یعنی تا حملهٔ مغول و فروپاشی محافل حدیثی (ذهبی، *الامصار*، ۱۷۲)، همچنان پابرجای بوده است (نک: ابن حجر، *نزهة*...، ۷۶/۲).

حدیث امامیه: نخستین طلیعه‌های حدیث امامیه در بغداد از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، یعنی اندک زمانی پس از تأسیس شهر، به چشم می‌خورد و نویسندگان برخی از نوشته‌های آغازین امامی از بغداد بوده‌اند. از آن میان می‌توان کسانی چون حفص بن بختری، ابوالیسع کرخی و یحیی بن حجاج کرخی را نام برد (نجاشی، ۱۳۴، ۲۹۶، ۴۴۵). در سالهای گذار به سدهٔ ۳ق، حدیث امامیه در بغداد به اهتمام محمد بن ابی عمیر (د ۲۱۷ق) و با تألیف تک‌نگاریهای حدیثی اهمیتی افزون یافت (نک: همو، ۳۲۶-۳۲۷). بغداد در آغاز سدهٔ ۳ق، برای محدثان امامی کوفه و دیگر نقاط عراق نیز جاذبه داشت و برخی چون ظریف بن ناصح و ابوایوب انباری را به سوی خود خواند (نک: همو، ۲۰۹، ۴۵۷).

در اواسط سدهٔ ۳ق محمد بن عیسیٰ یقطینی، شاخصی دیگر برای رونق حدیث امامی در بغداد بود که حاصل آن افزون بر تربیت شاگردان بسیار، تألیف تک‌نگاریهای متعدد بود (همو، ۳۳۳-۳۳۴).

در اوایل سدهٔ ۴ق بغداد پذیرای شماری از محدثان برجستهٔ قم بود که در میان آنان نام کسانی چون محمدبن جعفر ابن بُطه، علی بن حسین

ابن بابویه (د ۳۲۹ق/۹۴۱م) و ابوجعفر کلینی (د ۳۲۹ق) دیده می‌شد (همو، ۲۶۱ـ۲۶۲، ۲۷۲ـ۲۷۳، ۳۷۷) و این ارتباط بی‌تردید در تعمیق ریشه‌های حدیث امامی در بغداد تأثیر نهاد. این جریان در دهه‌های پسین نیز با حضور کسانی چون ابن داوود قمی (د ۳۶۸ق/۹۷۹م)، ابن قولویهٔ قمی (د ۳۶۸ق) و ابن بابویه شیخ صدوق در بغداد ادامه یافت (نک‍: همو، ۳۸۴، ۳۸۹؛ راوندی، ۴۷۵/۱ـ۴۷۶؛ مجلسی، ۱۹/۱۰۴).

از محدثان برجستهٔ تربیت شده در بغداد طی سده‌های ۴ و ۵ ق، می‌توان کسانی چون ابن همام اسکافی (د ۳۳۶ق) و حسین بن عبیدالله غضائری (د ۴۱۱ق/۱۰۲۰م) را نام برد (نک‍: نجاشی، ۶۹، ۳۷۹؛ خطیب، *تاریخ*، ۳۶۵/۳). در این دوره، همچنین باید به گردآوری *نهج‌البلاغة* توسط شریف رضی در ۴۰۰ق اشاره کرد که هرچند به هنگام گردآوری هدف از آن ارائهٔ یک جامع حدیثی نبود (نک‍: *نهج...*، مقدمه)، اما در عمل به یکی از مهم‌ترین کتب حدیث امامیه مبدل شد که دربردارندهٔ مجموعه‌ای از سخنان و مکتوبات حضرت علی(ع) بود. در سدهٔ ۵ ق، نمونه‌هایی از امالی‌نویسی در محافل امامیه و به قلم کسانی چون شیخ مفید (د ۴۱۳ق) و شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) دیده می‌شود، اما نقطهٔ عطف مهم در حدیث امامیه، تألیف دو کتاب *تهذیب الاحکام* و *الاستبصار* (ه‍ م) از کتب اربعهٔ حدیث امامیه توسط شیخ طوسی است که در بغداد روی داده است.

از اواسط سدهٔ ۳ق، محافلی در بغداد به نقد رجال حدیث روی آوردند که نمود برجای ماندهٔ آن خبر از تألیف کتاب *الرجال*، توسط محمد بن عیسیٰ یقطینی است (نک‍: نجاشی، ۳۳۴). به سختی می‌توان پیوستگی این کوشش را با حرکتهایی دیگر در بغداد سدهٔ ۴ق پی‌جویی کرد؛ اما در نیمهٔ اول سدهٔ ۵ق، دانش رجال بار دیگر در بغداد اهمیت یافت که از ابن غضائری به عنوان شاخص مکتبی سخت‌گیر در نقد رجال می‌توان یادکرد (نک‍: ه‍ د، ۳۶۲/۴). هم‌زمان کوششی خوش‌بینانه‌تر در نقد رجال از سوی شماری دیگر از شاگردان شیخ مفید آغاز گشت که حاصل آن ۳ کتاب از اربعهٔ رجال امامیه، یعنی *الرجال* و *الفهرست* شیخ طوسی و *الرجال* احمد بن علی نجاشی (د ۴۵۰ق/۱۰۵۸م) بود. از اواسط سدهٔ ۵ ق، بغداد در حوزهٔ حدیث و رجال امامی اهمیت خود را از دست داده است.

۴. فقه:

محافل اهل سنت: پس از تأسیس شهر بغداد و همزمان با انتقال تختگاه عباسی به آن دیار، مهاجرتی از سوی فقیهان سرزمینهای گوناگون به بغداد آغاز شد که سنگ بنای شکل‌گیری محافل فقهی آن بود. در این میان، مهاجرانی برخاسته از محافل فقهی کوفه و بصره، حجاز، شام، جزیره و حتیٰ خراسان در بغداد دیده می‌شدند که در میان آنان کسانی از پروردگان برجستهٔ ابوحنیفه و مالک بن انس نیز حضور داشتند (نک‍: ابن سعد، ۷(۲)/۶۶ بب؛ نیز ذهبی، *الامصار*، ۱۷۱ـ۱۷۲). دانش فقه که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، در قالبی بومی روی به تدوین نهاده بود، اکنون در بغداد فرصتی یافته بود تا محصول یک و نیم سده اندوختهٔ فقهی از بومهای گوناگون را در معرض مقایسه قرار دهد.

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، منصب قاضی القضاتی بغداد در اختیار قاضی ابویوسف، مهم‌ترین پروردهٔ مکتب ابوحنیفه قرار گرفت و همدرس او محمد بن حسن شیبانی، در رأس یکی از پرنفوذترین و پرجمعیت‌ترین حلقه‌های آموزش فقه در بغداد بود. شاید بخشی از اهمیت این دو شخصیت در بغداد، مرهون موقعیتهای سیاسی بود، اما نیازحکومت عباسی به یک فقه نظام‌مند برای ادارهٔ دستگاه قضایی (نک‍: ابن مقفع، ۱۲۵ـ۱۲۶) و کارآمد بودن فقه حنفی برای پاسخ به این نیاز، شاید اصلی‌ترین عامل اهمیت یافتن این مکتب فقهی بود. در بعد اجتماعی نیز، برای شهری نوساخته ــ بدون سنتی از پیش موجود که خود را به پاسداری از آن موظف بیند ــ شرایط گسترده‌ای برای انتخاب یک فقه نسبتاً پیشرو وجود داشت.

با آغاز سدهٔ ۳ق، رقابت در محافل فقهی بغداد گسترده‌تر، و بر تنوع مذاهب صاحب نفوذ افزوده شد. در کنار نفوذ محدود مذاهب مالکی و شافعی، آنچه بیشتر اهمیت دارد، مذاهبی است که شالودهٔ آنها در بغداد افکنده شده است. درواقع باید اذعان داشت که بخش مهمی از رخدادهای تاریخی فقه در سدهٔ ۳ق، در بغداد واقع شده است. پیدایی مکتب متأخر اصحاب حدیث به ریاست احمد بن حنبل، شکل‌گیری مکتبی نظام‌گرا در حیطهٔ اصحاب حدیث با شاخص ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق) و ابوثور (د ۲۴۰ق)، بنیان‌گذاری فقه ظاهری توسط داوود اصفهانی (د ۲۷۰ق) و پدیداری فقه اصحاب اختیار با شاخص طبری (د ۳۱۰ق)، از مهم‌ترین این رخدادها بوده‌اند (برای تفصیل، نک‍: ه‍ د، ۴۴۶/۸ بب).

برپایهٔ گزارش مقدسی، در اواخر سدهٔ ۴ق حنبلیان گروه فقهی غالب بر اهل سنت بغداد بوده‌اند، اما پیروان مذهب مالک، ابوحنیفه و شافعی نیز دیده می‌شدند (نک‍: ص ۱۱۲ـ۱۱۳؛ نیز سلمی، ۳۴۰ـ۳۴۱؛ شیخ مفید، *المسائل الصاغانیة*، ۶۲؛ قرشی، ۴۲/۱، ۶۴، جم). شافعیه از سدهٔ ۳ق در بغداد نمایندگانی چون ابوالقاسم انماطی و ابن سریج داشتند که پایه‌گذار شاخهٔ بغدادی فقه شافعی بوده‌اند (نک‍: ابواسحاق، ۱۹۲ بب؛ نووی، ۱(۱)/۱۸ـ۱۹؛ سبکی، ۷۴/۲، جم). ظاهریه نیز به‌رغم اقلیت، تا سدهٔ ۴ق مرکزیت خود را در بغداد حفظ کردند و از روزگار شاگردان ابوالفرج فامی بود که این مرکزیت به شیراز منتقل شد (ابواسحاق، ۱۷۹). به‌رغم اکثریت حنبلیان در بغداد، چنین می‌نماید که جایگاه احمد بن حنبل به عنوان یکی از پیشوایان فقهی، تا اوایل سدهٔ ۵ ق، همچنان کم‌اهمیت و در حد کسی چون داوود ظاهری و طبری بوده است (نک‍: سیدمرتضیٰ، *الانتصار*، ۷۸).

از اواسط سدهٔ ۵ ق، بغداد مرکزی برای همگرایی مذاهب اسلامی بود و کوششهایی در جهت ایجاد فضایی برای پذیرش متقابل مذاهب صورت می‌گرفت (بغدادی، ۲۰). در همین دوره مذهب حنفی نیز از سوی عالمان دیگر مذاهب اهل سنت، به عنوان یکی از مذاهب معتبر به رسمیت شناخته شد (همانجا). تأسیس نظامیهٔ بغداد در ۴۵۹ق/

۱۰۶۷م، زمینه‌ای برای گسترش نفوذ مذهب شافعی در بغداد، البته در سطح محافل علمی بود، اما هم‌زمان در همان سال، تأسیس مدرسهٔ اعظمیه در جوار مقبرهٔ ابوحنیفه توسط ابوسعد مستوفی (نک: ابن اثیر، ۵۴/۱۰)، نشانه‌ای بر رقابت جدی حنفیان و نفوذ آن مذهب در آن بوم بود (برای رویارویی فقیهان و محدثان در این دوره، نک: خطیب، شرف...، ۳ـ ۵). در اواسط سدهٔ ۶ق، وزیر ابن هبیره (د ۵۶۰ ق/۱۱۶۵م) با گرد آوردن عالمان بزرگی از مذاهب گوناگون اهل سنت در بغداد، مجلسی ترتیب داد که حاصل آن، پذیرش متقابل اعتبار مذاهب سه‌گانهٔ حنفی، مالکی و شافعی، و از همه غیرقابل انتظارتر، پذیرش مذهب حنبلی به عنوان مذهب چهارم بود (نک: ابن رجب، ۲۵۲/۱) و این هستهٔ آغازین اندیشهٔ مذاهب اربعه بود که تا امروز در جهان اسلام اهمیت خود را حفظ کرده است.

از ویژگیهای فقه بغدادی، به‌رغم تنوع مذاهب، توجه بیشتر به جنبه‌های کاربردی اقتصادی ـ سیاسی فقه است که نخست در قالب آثاری در باب مباحث اقتصادی فقه جلوه کرد. این حرکت با تألیف آثاری چون *الخراج* قاضی ابویوسف (د ۱۸۲ق/۷۹۸م) و *الاموال* ابوعبید (د ۲۲۴ق) آغاز شد و با نوشته‌های خراجی از جعفر بن مبشر، فقیه معتزلی (د ۲۳۴ق) و داوود ظاهری ادامه یافت. در زمینهٔ مباحث سیاسی فقه نیز به‌خصوص باید از دو کتاب با عنوان *الاحکام السلطانیة*، از ابوالحسن ماوردی (د ۴۵۰ق/۱۰۵۸م) فقیه شافعی و ابویعلیٰ فراء (د ۴۵۸ق) فقیه حنبلی یاد کرد (نک: هـ د، ۶۷۴/۶ بب؛ برای آثاری در آیین دادرسی، نک: هـ د، ۳۱۸/۷ـ۳۱۹؛ برای کوششهایی در تدوین اصول فقه، نک: هـ د، ۲۸۹/۹ بب).

محافل امامیه:

پیوستگان به مکاتب کهن کلامی ـ فقهی: در رأس این گروه باید از یونس بن عبدالرحمان یاد کرد که در برآوردی از اطلاعات به دست رسیده، می‌توان گمانه زد که وی در بغداد رشد یافت و اندکی پس از ۱۴۸ق/۷۶۵م، راهی کوفه شد؛ به‌خصوص وابستگی او به عنوان «مولیٰ» به خاندان علی بن یقطین، باتوجه به دانسته‌ها دربارهٔ این خاندان، بغداد را به عنوان موطن نخستین یونس عنوان می‌کند. برجسته‌ترین ویژگیهای این مکتب، محدود کردن عمل به اخبار آحاد و تجویز عمل به قیاس در استنباط احکام فقهی است. دربارهٔ فقه یونس، می‌دانیم که او به علل احکام و کاربرد قیاس توجه داشته است (برای توضیح، نک: پاکتچی، «گرایشها...»، ۲۱). وجود شخصیتهایی از فقیهان مکتب هشام ـ یونس در نسل پسین نشان می‌دهد که این مکتب تا مدتی در محیط امامیان بغداد از اهمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار بود. در این میان، از فقیهان متعلق به این مکتب که در شمار شاگردان یونس بودند و در زمینهٔ فقه کوششهایی مبذول داشتند، می‌توان به این شخصیتها اشاره کرد: ابوجعفر ابن خانبه، عالم ایرانی تبار برخاسته از محلهٔ کرخ بغداد، یکی از مهم‌ترین شاگردان یونس (نک: کشی، ۳۱۷، ۵۶۶؛ شیخ طوسی، *الرجال*، ۳۹۹) که اثری کوتاه به سبک استادش یونس، با عنوان *عمل الیوم واللیلة* در فقه نگاشته بود (نجاشی، ۹۱، ۳۴۶)؛ ابوالفضل عباس بن موسیٰ وراق، در شمار شاگردان خاص یونس که نجاشی از اثر او با عنوان کتاب *المتعة* یاد کرده، و شماری از روایات فقهی او در کتب اربعهٔ امامیه انعکاس یافته است (نک: همو، ۲۸۰؛ نیز اردبیلی، ۴۳۴/۱)؛ نوح بن شعیب بغدادی، از اصحاب امام جواد(ع) که فضل بن شاذان، از شخصیتهای مهم مکتب هشام، در ستایشی بلیغ، وی را «فقیهی عالم، صالح و مرضی» خوانده و در منابع شرح حال نیز از دنباله‌روان هشام بن حکم شمرده شده است (نک: کشی، ۵۵۸ ـ۵۵۹؛ شیخ طوسی، همان، ۴۰۸). احتمالاً فضل بن سلیمان کاتب بغدادی (د اواخر سدهٔ ۲ق) مؤلف کتاب دیگری با عنوان *عمل الیوم واللیلة* (نجاشی، ۳۰۶)، نیز از وابستگان به همین مکتب بوده است.

در ردیف فقیهان معتدل پیوسته با مکتب هشام بن سالم ـ صفوان بن یحییٰ، ابن ابی عمیر و محمدبن عیسیٰ یقطینی بیشتر از پیشینیان مکتب خود، با مکتب هشام بن حکم نزدیک بوده‌اند. این گروه به‌خصوص از نظر روشی که برای برخورد با مسألهٔ «حدیثین مختلفین» عرضه می‌داشتند، در تاریخ فقه امامیه اهمیت دارد. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که شخصیتهای متعلق به این گروه، از نظر تألیف فقهی نیز از پیشگامان در محیط امامیه بودند (همو، ۳۲۶ـ۳۲۷، ۳۳۳، ۳۳۴ـ۳۳۴).

عالمان اصحاب حدیث: از نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق، مکتبی در فقه امامی بغداد شکل گرفت که ویژگیهای همسان با مکتب اصحاب حدیث قم را داشت. به عنوان یکی از نخستین چهره‌های این مکتب، باید ابن همام اسکافی (د ۳۳۶ق/۹۴۷م) را یاد کرد که از شماری محدثان برجستهٔ قم و عراق، چون احمد بن ادریس قمی و عبدالله بن جعفر حمیری دانش آموخته بود (نک: هـ د، ۱۲۱/۵ـ۱۲۲). عالم معاصر او سلامة بن محمد ارزنی (د ۳۳۹ق)، چهره‌ای دیگر از این مکتب است که محضر بزرگانی از بغداد و قم، چون ابن همام، ابن ولید و علی ابن بابویه را درک کرده، و چندی را نیز در قم گذرانیده بود (نک: نجاشی، ۱۹۲). کتاب *المقنع فی الفقه* از آثار اوست (همانجا) که احتمالاً باید نوشته‌ای همسان با *الشرایع* علی ابن بابویه و *المقنع* محمد بن علی ابن بابویه بوده باشد.

ابوغالب زراری (د ۳۶۸ق)، دو تألیف فقهی ـ روایی در مناسک حج نگاشت (همو، ۸۴)، و ابن عیاش جوهری افزون بر چند تک‌نگاری فقهی ـ روایی همچون کتاب *الاغسال*، در کتابی دیگر به مطالعهٔ رجال نیز پرداخت (نک: هـ د، ۳۴۸/۴ـ۳۴۹).

این مکتب تا اوایل سدهٔ ۵ ق دوام داشت و رجال متأخر آن چون حسین بن عبیدالله غضائری (د ۴۱۱ق) و احمد بن عبدالواحد ابن عبدون (د ۴۲۳ق)، از استادان شیخ طوسی بودند. کتاب ابن عبدون در باب «حدیثین مختلفین» کوششی در جهت سامان‌دهی به دیدگاههای مکتب در مبحث تراجیح بوده است (برای آثار فقهی ـ روایی آنان، نک: نجاشی، ۶۹، ۸۷؛ برای جریان بازگشت به کاربرد قیاس با شاخص

ابن‌جنید، نک: پاکتچی، الآراء...، ۹؛ هد، ۱۰/۱۶۷-۱۶۸).

مکتب متکلمان و مکتب شیخ طوسی: دو دههٔ پایانی سدهٔ ۴ق را باید نقطهٔ عطفی در تاریخ فقه امامی دانست؛ در این برهه حرکتی از سوی متکلمان امامیه نشأت گرفت که برگی‌نوین در تاریخ فقه امامیه را رقم زد و غلبهٔ اصحاب حدیث را در محیط امامیه پایان بخشید. شیخ مفید و پس از او سیدمرتضیٰ، دو فقیه بغدادی برخاسته از مکتب متکلمان، حرکتی را در فقه امامیه سامان دادند که درحقیقت دوام اصلاحگرانهٔ اندیشهٔ متکلمان پیشین چون ابن ابی عقیل عمانی بود و تا قرنها بعد حوزه‌های فقه امامی را زیر نفوذخود قرار داد. به‌رغم اختلافات موجود میان تعالیم فقهی این دو تن، کلیات حاکم بر روش فقهی آنان تا حد قابل ملاحظه‌ای هم‌نواخت بود.

مکتب فقهی شیخ طوسی که در اواسط سدهٔ ۵ ق در بغداد پایه‌گذاری شد، حاصل رویارویی میان فقه متکلمان و فقه اصحاب حدیث بود که برجسته‌ترین ویژگیهای آن گسترش کاربرد حدیث در فقه، و افزودن کمیت قابل ملاحظه‌ای از فروع به فقه امامیه بود (برای توضیح دربارهٔ مکتب متکلمان و مکتب شیخ طوسی، نک: هد، ۱۰/۱۶۸). شیخ طوسی به عنوان «شیخ الطائفه»، در فقه پس از خود تأثیری ماندنی برجای گذارد و بخش مهمی از محافل فقهی دوره‌های بعد، به مطالعهٔ آثار او یا گونه‌هایی پرداخت یافته از نظام فقهی او اهتمام داشته‌اند.

با وجود ظهور اندیشه‌های شیخ طوسی، آموزه‌های مکتب متکلمان همچنان در بغداد هوادارانی داشته، و پیشوایی این گروه را تا نسلی پس از شیخ مفید، شاگرد و خلیفهٔ او ابویعلیٰ جعفری (د ۴۶۳ق) برعهده داشته است (نک: نجاشی، ۴۰۴). به هر تقدیر، مهاجرت شیخ طوسی از بغداد به نجف در ۴۴۷ق/۱۰۵۵م و پس از آن وفات ابویعلیٰ جعفری، نقطهٔ پایانی بر اهمیت محافل فقهی امامیه در بغداد بوده است.

ب ـ کلام

گرد آمدن عالمانی از بومهای گوناگون با عقاید متنوع، نخستین زمینهٔ طرح مسائل کلامی و درگرفتن مناظرات اعتقادی در بغداد بود. افزون بر آن، گفت‌وگوی میان ادیان، گشایندهٔ برخی مباحث کلامی در محیط بغداد بود. چه، افزون بر پیروان ادیان رسمی اهل کتاب، گروههای دینی دیگری نیز در بغداد حضور داشتند. در اوایل بنای بغداد به‌خصوص باید به ایرانیانی چون ابن مقفع و ابالیش اشاره کرد که در عین آشنایی با دین پیشین ایرانی، اسلام اختیار کرده، و با گفتمان پیشین به مباحث اسلامی نگریسته‌اند (نک: گجستک ابالیش[1]، سراسر رساله). همین تفاوت در گفتمان کلامی است که موجب شده است تا نسبت زندقه به ابن مقفع در حد گسترده‌ای مطرح باشد (هد، ۴/۶۷۰ بب). همچنین باید به حضور اقلیت مانوی در بغداد اشاره کرد و یادآور شد که تا اواخر سدهٔ ۴ ق، بغداد مرکز خلیفه‌گری مانویان مغرب بوده است (نک: ابن ندیم، ۴۰۱-۴۰۲). برخی از مانویان بغداد چون صالح بن عبدالقدوس با متکلمان اسلامی مناظراتی داشته‌اند (مثلاً نک: جاحظ، «حجج...»، ۱۴۵؛ ابن ندیم، ۲۰۴؛ ابوالمعالی، ۴۳؛ برای مانویه و رویارویی با متکلمان، نیز نک: گابریلی[2]، گوئیدی[3]، کُلپه[4]، سراسر مقالات).

تحول دیگر در گفتمان کلامی بغداد، نهضت ترجمه در جهان اسلام است که از ۲۱۵ق/۸۳۰م، با تأسیس بیت الحکمه توسط مأمون، دورهٔ پراهمیت آن آغاز شد. در این دوره، مترجمانی بیشتر غیرمسلمان، آثار مربوط به فلسفهٔ یونان باستان و مکتب نوافلاطونی اسکندریه را از متون اصلی یونانی، یا ترجمه‌های سریانی، به عربی برگرداندند و در عرض آن، شماری از متون نیز از پهلوی به عربی ترجمه شد. تنوع اعتقادات یک بوم در این سطح وسیع، به گونه‌ای هم‌زیستی همراه با برتافتن عقاید مخالف انجامید و پیروان عقاید گوناگون را روی به اعتدال برد؛ اما ویژگی کلام بغداد تنها برخورداری چنین روحیه‌ای تنوع‌پذیر در آن نیست، بلکه وجود زمینه‌های مختلف برای تحول درگفتمان کلامی، بغداد را به یکی از بومهای پربار در دانش کلام و در حوزهٔ مذاهب گوناگون مبدل ساخته است.

گفتنی است که بغداد دورهٔ آغازین تاریخ کلام را به خود ندید و علم کلام زمانی به مرزهای آن وارد شد که شکلی مدون به خود گرفته بود. بدین ترتیب، برخی از گرایشهای کهن کلامی چون عثمانیه، قدریهٔ آغازین، مرجئهٔ آغازین و جز آن زمینه‌ای برای بروز در محیط بغداد نداشته‌اند (برای تحلیل سیاست مذهبی خلفای عباسی، نک: فان اس، «کلام...»[5]، III/9ff., 150ff.).

۱. معتزله و محافل وابسته:

معتزله: کلام معتزلی، در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، توسط واصل بن عطا و عمرو بن عبید بر پایهٔ سنتهای فکری بصره شکل گرفت و در دو نسل بعد بود که وارد شدن نگرش فلسفی در آن، تحولی را پدید آورد. باتوجه به مرکزیت بغداد در نهضت ترجمه و آشنایی با گفتمان فلسفی، چنین می‌نماید که محیط بغداد زمینهٔ مساعدی برای فلسفی شدن کلام معتزلی داشت.

نه در نسل واصل و نه در دورهٔ شاگردان او، به نظر نمی‌رسد که بتوان در بغداد حضور معتزلیان را دریافت، اما در نسل سوم، با اقامت کسانی از متکلمان این نسل چون بشر بن معتمر (د ۲۱۰ق) و معمر بن عباد (د ۲۱۵ق) در بغداد و حضور گسیختهٔ کسانی چون ابوالهذیل علاف و ابراهیم نظام، پیوند مستحکمی میان محیط بغداد و تعالیم معتزله برقرار شد. در میان عالمان معتزلی حاضر در بغداد، بشر بن معتمر از ویژگی برخوردار است و تنها اوست که به عنوان بنیان‌گذار مکتب بغداد از معتزله‌شناخته‌می‌شود(نک:سیدمرتضیٰ، الامالی، ۱/۱۳۱؛ابن‌مرتضیٰ، ۵۲). شاید این نکته درخور توجه باشد که خاستگاه بشر برخلاف ۳ تن دیگر نه از بصره، که از کوفه بود (نک: ابن ندیم، ۲۰۵؛ ابن مرتضیٰ،

---

1. *Gajastak...* 2. Gabrieli 3. Guidi 4. Colpe 5. *Theologie...*

همانجا) و این خاستگاه با در نظر داشتن نزدیکی افکار بشر به شیعه، درخور ژرف‌اندیشی است.

در واقع تقسیم معتزله به دو مکتب بصره و بغداد از نسل بشر بن معتمر آغاز شد، اما برخلاف انتظار، پیشگامان فلسفی کردن کلام معتزلی، متکلمانی حاضر در بغداد چون ابوالهذیل، نظام و معمر بودند که تعلقی به مکتب بغداد نداشتند و بشر به عنوان رأس مکتب بغداد، کمتر از آنان در این مسیر گام برداشت. برجسته‌ترین ویژگی او که گفته می‌شد متأثر از دیدگاههای طبیعیان بوده، طرح نظریهٔ «تولد» دربارهٔ رنگ، طعم، رایحه و به‌طور کلی ادراکات حسی است (برای بسط، نک: شهرستانی، ۶۳/۱-۶۵؛ نادر، 36, 38، جم؛ سویتمن، II(1)/63-66؛ فان اس، «کلام»، III/107 ff.؛ هد، بشر بن معتمر).

احمد بن ابی دؤاد معتزلی، وزیر مأمون و هدایت کنندهٔ جریان «محنه»، از وابستگاه حلقهٔ بغدادی معتزله بود و صحنهٔ رخداد محنه نیز، بغداد تختگاه عباسی بود (دربارهٔ او، نک: هد، ۶۹۸/۶؛ ابن ندیم، ۲۱۲؛ ابن مرتضی، ۶۲).

نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، دوره‌ای مهم در تاریخ مکتب بغدادی معتزله است که در آن، اهمیت دو مکتب بغداد و بصره روی به تعادل گذاشت. در این دوره، ابوموسی مردار (د ۲۲۶ق) که خود کلام از بشر آموخته بود، موجب رونق اعتزال در بغداد گشت؛ وی آثار متعددی در رد بر متکلمان مخالف و نیز پیروان دیگر ادیان تألیف کرد و در اثری مستقل، به تبیین اختلافات خود با متکلمان مکتب بصره پرداخت (نک: ابن ندیم، ۲۰۶-۲۰۷؛ ابن مرتضی، ۷۰-۷۱؛ برای دیدگاههای خاص او، نک: شهرستانی، ۶۷/۱-۶۸؛ فان اس، «وعظی...[1]»، 307-318؛ «کلام»، III/134 ff.؛ هد، ۳۰۷/۶). از دیگر رجال مهم مکتب بغداد در این دوره، باید ابوجعفر اسکافی (د ۲۴۰ق) را یاد کرد که در آثار خود افزون بر پرداختن به مباحث گوناگون کلامی، به مبحث امامت توجهی خاص مبذول داشته، و در اثری مستقل به اثبات تفضیل امام علی(ع) پرداخته است (ابن ندیم، ۲۱۳) و کتابی نیز در رد *عثمانیهٔ* جاحظ تألیف کرد (برای بررسی آراء وی، نک: نادر، 43,45، جم؛ هد، ۳۴۳/۸). تعالیم بشر و ابوموسی توسط بزرگانی چون جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر و ابومجالد بغدادی به ابوالحسین خیاط ــ حلقه‌ای مهم در اتصال پسینیان بغداد به پیشینیان ــ انتقال یافت (نک: ابن مرتضی، ۷۳ بب، ۸۵؛ نیز نک: نادر، 17-19، جم؛ فان اس، «کلام»، IV/55 ff.).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق، ابوالحسین خیاط در کتابی با عنوان *الانتصار* به شبهات وارد بر مکتب پاسخ داد (سراسر کتاب) و در نظریات او قول به «اثبات شیئیت برای معدوم» بیشتر مورد توجه ناقدان قرار گرفت (شهرستانی، ۷۳/۱). شاگرد او ابوالقاسم بلخی، در برخی مسائل از خیاط دور شد که از آن میان به‌خصوص، صورت‌بندی سلبی از صفات الهی اراده، درخور یادآوری است؛ در این صورت‌بندی، مقصود از مرید دربارهٔ خداوند آن است که «او عالم و قادر است، به کردهٔ خود مجبور نشده است و خود نیز کراهت از آن ندارد» (همانجا). در دورهٔ تاریخی یاد شده، مکتب بغدادی معتزله راه به سرزمینهای دور گشود و کسانی چون حارث وراق خراسانی، ابوالقاسم بلخی، ابوالحسن بردعی و ابومسلم اصفهانی را از خراسان و آذربایجان و اصفهان به خود جذب کرد (نک: ابن ندیم، ۲۱۸؛ ابن مرتضی، ۹۰، ۹۱).

در اوایل سدهٔ ۴ق، ظهور ابوبکر ابن اخشید (د ۳۲۶ق)، نقطهٔ عطفی مهم در تاریخ اعتزال بغداد است. وی که خود در محیط بغداد پرورش یافته بود، با حضور طولانی در محفل محمد بن عمر صیمری (د ۳۱۵ق) (قاضی عبدالجبار، ۳۰۹؛ فخرالدین، ۴۴)، با تعالیم مکتب بصره نیز آشنایی عمیق یافت و شاخه‌ای از اعتزال بغدادی را شکل داد که بدو منتسب است (شیخ مفید، *اوائل*...، ۸۰؛ هد، ۷۱۴/۲). با وجود پیوستگی ابن اخشید با سنت معتزلی بصره که نمودی از آن در اختصار کتاب ابوعلی جبایی در باب «نفی و اثبات» دیده می‌شود (ابن ندیم، ۲۲۱)، وی با افکار ابوهاشم که بر محیط بصره در عصر او سایه افکنده بود، مخالفتی سخت داشت و تا سرحد تکفیر ابوهاشم پیش رفت (نک: فخرالدین، همانجا؛ ابن مرتضی، ۱۰۰). از اندیشه‌های خاص ابن اخشید، دیدگاههای او در باب چیستی توبه، ماهیت حیات و امکان صدور معجزه از غیر انبیا مورد توجه ناقدان قرار گرفته است (نک: شیخ مفید، همانجا، *المسائل السرویة*، ۵۷، ۵۹؛ ابن حزم، ۵۱/۴؛ شیخ طوسی، *تمهید*...، ۱۶۴، ۱۶۷).

شاگردی ابوعبدالله واسطی، متکلم دیگر بغداد در اوایل سدهٔ ۴ق نزد ابوعلی جبایی که ابن ندیم را به تردید افکنده (نک: ص ۲۱۹-۲۲۰)، شاهدی بر این نکتهٔ تاریخی است که همزمان با نزدیک شدن مکتب بصره به اندیشه‌های بغدادیان در باب امامت، متکلمان بغداد نیز به آموختن از بصریان روی آوردند. در نسل پسین، کسانی چون ابوعمران ابن رباح را می‌توان یافت که از پیروان ابوعلی جبایی بوده، و نزد ابن اخشید کلام آموخته است (نک: همو، ۲۲۱).

در اواسط سدهٔ ۴ق، شاخهٔ اخشیدی بغداد توسط شاگردان ابن اخشید چون ابوالعلاء، ابوعبدالله حبشی و مهم‌تر از همه علی بن عیسی رمانی (د ۳۸۴ق) دوام یافت (همانجا) و در عرض آنان کسانی از محافل غیراخشیدی، چون ابوالطیب ابن‌شهاب (د ۳۵۰ق)، از شاگردان خیاط و بلخی (همانجا) و ابوالعباس کتّاب از پروردگان محفل واسطی، حضور داشتند (نک: همو، ۲۲۰؛ برای ابوالحسن شطوی، د ۳۷۹ق، نک: همو، ۲۱۸؛ ابن مرتضی، ۹۳).

به‌خصوص پس از عصر ابوعلی، فاصلهٔ دو مکتب بصره و بغداد تا اندازه‌ای کاسته شد و نه تنها محافل پیرو مکتب بصره در بغداد حضور داشتند، بلکه پیروان مکتب بغداد نیز در بصره یافت می‌شدند (نک: همو، ۱۰۵، ۱۱۰، جم). از سدهٔ ۵ق، محافل معتزله در بغداد روی به افول نهاد و رجال برجسته‌ای در آن دیده نمی‌شد؛ اما می‌دانیم که این محافل دست کم تا سدهٔ ۷ق در بغداد دوام داشت و ابن ابی الحدید، شارح *نهج البلاغة*

1. «Eine Predigt...»

به تصریح خود از متعلقان به مکتب بغدادی اعتزال بود (نک: ابن ابی الحدید، ۹/۱).

ابورشیدنیشابوری درکتاب *المسائل فی‌الخلاف*، به‌بررسی تفصیلی و استدلالی اختلافات موجود میان شیوخ بصره و بغداد پرداخته، اما در عمل بیشتر به دیدگاههای ابوالقاسم بلخی از بغدادیان توجه داشته است (نک: ص ۲۸، جم). «اصول خمسه» (ﻫ م)، از مهم‌ترین مبانی فکری مشترک میان دو مکتب معتزلی است؛ اما از تمایزهای میان این دو به‌خصوص باید به قول بغدادیان مبنی بر افضلیت امام علی(ع) بر شیخین و نیز صورت‌بندی ارائه شده دربارهٔ مشروعیت خلافت ابوبکر از باب «تقدیم مفضول بر افضل» اشاره کرد که تنها در نسلهای متأخر در میان بصریان نیز هوادارانی داشت (برای تفصیل اقوال، نک: جعفر بن حرب، ۵۶ ـ۵۷، ۶۱؛ ابن ابی الحدید، ۷/۱ـ۹؛ نیز *فرق الشیعة*، ۱۴؛ *شهرستانی*، ۷۸/۱). شیخ مفید در رساله‌ای با عنوان *المقنعة* به بررسی میزان وفاق معتزلیان بغداد با باورهای منقول از ائمهٔ شیعه(ع) در باب امامت پرداخته است (نک: نجاشی، ۴۰۰).

محققان معاصر نیز در مطالعهٔ تمایزها میان دو مکتب، نظریاتی ابراز کرده‌اند. برخی باور دارند که مکتب بغداد از استحکام نظری کمتری برخوردار بود (مکدانلد، 60-59) و این سخن بدان معنا پذیرفته است که مقصود از استواری نظری، توجیه فلسفی دیدگاهها بوده باشد. نیز گفته می‌شود که بغداد به سبب مرکزیت در نهضت ترجمه، بیش از بصره تحت تأثیر فلسفهٔ یونان قرار گرفت (نک: همانجا؛ امین، ۱۵۹/۳ـ۱۶۱)، اما مکتب بغداد و بصره، با مرزهای جغرافیایی از یکدیگر جدا نمی‌شد و دسترسی متکلمان بصره نیز به دستاوردهای نهضت ترجمه، کمتر از بغدادیان نبود. در حال حاضر، باید گفت گزارشها و تحلیلهای موجود آن اندازه نیست که توانایی آشکارساختن دقیق تمایزها را داشته باشد (نیز نک: زیاده، ۱۴ـ۱۵).

مکاتب نزدیک به معتزله: مقصود آن دسته از مکاتب کلامی است که با وجود اشتراک با معتزله در بسیاری از ویژگیهای کلامی، در برخی از اصول خمسه از آنان متمایز بودند. این تمایز به‌خصوص در اصل «منزلة بین المنزلتین» یا در مبحث «اختیار» از فروع اصل عدل بوده است.

مهم‌ترین مرجیان عدلی در بغداد، پیروان مذهب کلامی ـ فقهی ابوحنیفه بودند که از نخستین مروجان آن در بغداد، شاگرد برجستهٔ وی، قاضی ابویوسف بود (نک: ابوالقاسم حکیم، ۱۴۵؛ نیز نک: ﻫ د، ۴۴۳/۶؛ فان اس، «کلام»، I/214 ff.)، اما بغداد محیط مناسبی برای رشد ارجاء سنتی نبود و در سدهٔ ۳ق، جریان مرجیان اهل عدل در قالب مکتب یا مکاتبی ادامه یافت که عرضه کنندهٔ مجموعه‌ای از عقاید با روشی شبه معتزلی بود. گروه مرجیان عدلی به پیشوایی بشر مریسی (د ۲۱۸ق)، شاگرد ابویوسف آموزش خود را به‌طور نمادین به حنفیان منتسب می‌کرد و این انتساب از سوی مخالفان نیز تأیید می‌شد (مثلاً نک: *فرق الشیعة*، همانجا)، اما بی‌تردید در سامان‌دهی عقاید به شدت از گفتمان معتزله و به‌طور کلی اهل کلام تأثیر پذیرفته بود. عثمان بن سعید دارمی در ردیه‌ای که بر بشر نوشته، بارها او را جهمی خوانده (سراسر کتاب) و در برخی منابع رجالی نیز اشاره شده است که ابوداوود سلیمان نخعی حلقهٔ واسطهٔ تعلیم جهم بن صفوان به بشر مریسی بود (نک: ذهبی، *میزان*...، ۲۱۸/۲).

بشر مریسی با حفظ اساس ارجاء حنفی، در مسائلی چون توحید صفاتی و به‌ویژه خلق *قرآن* به موضع معتزله و شیوه‌های آنان گرایش داشت (نک: صیمری، ۱۶۲ـ۱۶۳؛ خطیب، *تاریخ*، ۵۶/۷ بب؛ قس: بغدادی، ۱۸۹؛ نیز نک: سیل، 46,70؛ نادر، 106؛ فان اس، «کلام»، III/175 ff.). حرکت بشر در میانهٔ سدهٔ ۳ق توسط ابن ثلجی (د ۲۶۶ق) دنبال شد که با تثبیت برخی از مبانی کلامی بشر، در مسألهٔ جنجال‌برانگیز خلق *قرآن* با گریز از تصریح به وقف گرایید و عملاً زمینهٔ مساعدتری را برای پیروان مکتب در برابر حملات مخالفان فراهم آورد (نک: دارمی، ۸۱؛ نیز *داک*، ۵۴۹/۲ـ۵۵۰).

حرکت جبریان نزدیک به معتزله، به‌طور آشکاری از محافل معتزله پای گرفته بود و سلسله جنبان آن، ضرار بن عمرو در شمار «بدعت‌گذاران معتزله» شمرده می‌شد (نک: ابن ندیم، ۲۱۴)؛ البته باید توجه داشت که ضرار خود برخی از افکارش را برگرفته از ابوحنیفه معرفی می‌کرد (نک: ﻫ د، ۳۹۱/۵ـ۳۹۲) و در منابع حنفی نیز همفکر او حفص الفرد به عنوان شاگرد قاضی ابویوسف معرفی می‌شد (نک: قرشی، ۲۲۳/۱).

ضرار در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، با حفظ دیگر اصول اعتزال، ازجمله منزلة بین المنزلتین، اندیشهٔ اختیار را با گونه‌ای از جبر جای‌گزین ساخت (نک: ابوالقاسم بلخی، ۷۵؛ ابن ندیم، ۲۱۵، جم؛ شهرستانی، ۸۲/۱ ـ۸۳). پیروان ضرار در توحید باور داشتند که خداوند ماهیتی است که جز خود کسی بدان علم ندارد و نیز بر آن بودند که انسان دارای حس ششمی است که در قیامت بدان حس خداوند را درخواهد یافت (نک: شهرستانی، ۸۲/۱؛ نیز فان اس، «کلام»، III/32 ff.). در میان عقاید منقول از ضرار و همفکر او حفص الفرد، نظریاتی دربارهٔ مباحث جسم و مسألهٔ کمون و مباحث اعراض و حرکات نیز دیده می‌شد (نک: اشعری، ۳۲۸، ۳۴۵، جم؛ برای تحلیل آراء خاص، نک: سویتمن، II(1)/222؛ سیل، 58, 46؛ ولفسن، 667، جم؛ فان اس، «ضرار»، 318 ff.؛ برای آثار او، نک: ابن ندیم، ۲۱۵؛ برای گروهی از متکلمان خارجی نزدیک به معتزله در بغداد، نک: پاکتچی، «تحلیلی...»، ۱۱۲، ۱۱۷؛ ﻫ د، ۲۴۲/۵).

۲. کلام امامیه: بغداد در مراحل گوناگون از تاریخ کلام امامیه نقشی بسزا ایفا نموده است؛ این بوم در مرحله‌ای برای مکتب متقدم هشام بن حکم، امکان رشد فراهم آورد و در برهه‌ای دیگر نقطهٔ پدیداری کلام بنی نوبخت بود و کلام میانهٔ امامیه توسط شیخ مفید در همین بغداد بنیاد نهاده شد.

کلام متقدم امامی: کلام عصر حضور ائمه(ع) یا کلام متقدم، اگرچه در کوفه پا گرفت، اما دایرهٔ تعلیم آن به زودی به بغداد نیز کشیده شد. از

کهن‌ترین متکلمان امامی حاضر در بغداد، باید به عیسی بن روضه اشاره کرد (نک: نجاشی، ۲۹۴) و پراهمیت‌تر از آن حضور پراکندهٔ هشام بن حکم در بغداد است که زمینهٔ ریشه دوانیدن اندیشه‌های او در بغداد را فراهم آورد (نک: همو، ۴۳۳). آن‌گاه که مکتب هشام در خاستگاهش کوفه با بی‌مهری روبه‌رو شد، بغداد جایگاهی برای رشد آن بود و این امر به اهتمام یونس ابن عبدالرحمان، شاگرد خاص هشام تحقق یافت (برای تعلق یونس به بغداد، نک: بخش فقه). همچنین باید از نقش کسانی چون علی بن منصور و ابوجعفر سکاک یاد کرد که هر دو از شاگردان هشام بودند و در بغداد سکنیٰ داشتند (همو، ۲۵۰، ۳۲۸).

در سدهٔ ۳ق، ابوعیسیٰ وراق و پس از او ابن راوندی (هم م)، دو تن از متکلمان بغدادی پرورش یافته در محافل معتزله، از آن مکتب دوری جستند. آنان اندیشه‌های کلامی نوی مطرح ساختند و دست کم چندی به امامیه پیوستند (مثلاً نک: شیخ مفید، «الافصاح»، ۱۳۱؛ سیدمرتضیٰ، *الشافی*، ۸۹/۱؛ نجاشی، ۳۷۲). ابن راوندی، نسبت به مکتب هشام بن حکم و به خصوص دیدگاههای او در توحید، مخالفتی سخت داشت و آثاری در این باره پرداخته بود (نک: ابن ندیم، ۲۱۷).

کلام بنی نوبخت و همفکران: در دهه‌های گذار از سدهٔ ۳ به ۴ق که با دورهٔ غیبت صغریٰ مصادف بود، پس از اندک فترتی در کلام امامیه، مکتبی با شاخص ابوسهل نوبختی پدید آمد که توانست یک نظام فراگیر کلامی پدید آورد. کلام ابوسهل نوبختی به کلام معتزلی چنان نزدیک شده بود که گاه از سوی معتزله به عنوان فردی پیوسته به آن مذهب شناخته می‌شد (نک: قاضی عبدالجبار، ۳۲۱؛ نیز نک: سیدمرتضیٰ، همان، ۹۷/۱). عناوین آثار ابوسهل نشان می‌دهد که او جز در مباحث امامت، در غالب مسائل با تعالیم معتزله توافق کلی داشت (نیز نک: شیخ مفید، *اوائل*، ۷۱-۷۲، ۹۶-۹۸؛ نیز مادلونگ، 16-15). البته او در مبحث ایمان، فاسق را به اطلاق مؤمن می‌نامید (شیخ مفید، همان، ۹۹) و از نظریهٔ اساسی معتزله، «منزلة بین المنزلتین» دوری می‌گزید (برای وعید، نک: همان، ۹۶-۹۸؛ قس: مادلونگ، 16). در مباحث لطیف کلام، ابوسهل به مکتب بصره بیشتر گرایش داشت (نک: شیخ مفید، همان، ۱۱۴-۱۲۱؛ دربارهٔ ابوسهل، نک: د ه، ۵۷۹/۵ بب).

اندیشه‌ای نزدیک به ابوسهل توسط شماری از متکلمان امامیه در بومهای گوناگون از خراسان تا مصر پی‌گیری شد؛ اما در بغداد مهم‌ترین همفکر ابوسهل، خویشاوند او حسن بن موسیٰ نوبختی است که با آگاهی بر متون فلسفه، زمینه‌های فلسفی را در کلام قوت بخشید (برای اشاره به موضع مشترک آن دو با تعبیر «ابنا نوبخت»، نک: سیدمرتضیٰ، *الذخیرة*، ۱۱۴). وی در مکاتباتی که با پیوستگان مکتب در بیرون از بغداد چون ابن قبهٔ رازی و ابن مُملک اصفهانی داشت، به تعمیق این مکتب یاری رسانید (نجاشی، ۶۳-۶۴). گفتنی است که نقض آراء ابوعیسیٰ وراق و ابن راوندی نیز وجههٔ همت مشترک میان ابوسهل و حسن بن موسیٰ بوده است (نک: همو، ۳۲، ۶۳-۶۴).

از شاگردان مهم ابوسهل در بغداد، ابوالحسین سوسنجردی (ابن ندیم، ۲۲۶؛ شیخ طوسی، *الفهرست*، ۱۳۲) و ابوالجیش بلخی (همان، ۱۶۹؛ نجاشی، ۴۲۲) بودند (برای دیگر متکلمان این دوره، نک: نجاشی، ۲۶۸، ۳۰۶، ۳۸۱) و سنت کلامی بنی نوبخت از طریق ابوالمظفر بلخی و شاگرد او طاهر به شیخ مفید انتقال یافت (نک: شیخ طوسی، همانجا؛ نجاشی، ۲۰۸، ۴۲۲).

ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت، مؤلف کتاب *الیاقوت* از جمله شخصیتهایی است که زندگی و افکار او هنوز به روشنی بررسی نشده است. او ظاهراً از خاندان ابوسهل نوبختی بود و برپایهٔ گمانه‌ها در دهه‌های میانی سدهٔ ۴ق در بغداد می‌زیست (نک: اقبال، ۱۶۸ بب). وی با برخی دیدگاههای خاص بنی نوبخت، مانند ضرورت آگاهی ائمه به همهٔ دانشها و زبانها که بعدها در کلام میانهٔ امامیه مورد نقد قرار گرفت، مخالف بود و یا از ابراز آن پرهیز داشت (مثلاً نک: نوبختی، ۲۰۶؛ قس: شیخ مفید، *اوائل*، ۷۷).

۳. کلام میانهٔ امامیه: شیخ مفید (د ۴۱۳ق)، عالم نامدار بغدادی را باید نقطهٔ عطفی دیگر در تحول کلام امامی به شمار آورد. اگرچه او سلسلهٔ علمی خود در کلام را به ابوسهل نوبختی می‌رسانید، اما چنین می‌نماید که شکل‌گیری اندیشهٔ وی بیشتر حاصل تلاش شخصی بوده است. او افزون بر بهره‌گیری از ادبیات روایی امامیه و افکار متکلمان پیشین امامی، به مطالعات گسترده‌ای در آثار معتزله، به خصوص کتابهای ابوالقاسم بلخی، از معتزلیان مکتب بغداد روی آورد و در شیوه‌ها و روشهای کلامی از آنها بهرهٔ بسیار گرفت. وی در مباحث توحید و عدل به مکتب معتزله قرابت بسیاری یافت و در مباحث امامت و وعید از آنان فاصله گرفت. در مقایسه میان کلام شیخ مفید و کلام بنی نوبخت، باید گفت که شیخ مفید پای‌بندی بیشتری نسبت به اخبار منقول از ائمه(ع) نشان می‌داد. در مجموع، روش کلامی شیخ مفید اصلاح استدلالات عقلی متکلمان پیشین و روی آوردن به روشی میان استدلال عقلی و تفسیر ادلهٔ نقلی بوده است (برای تحلیل نظام کلامی او، نک: مکدرموت[1]، سراسر کتاب).

شاگردان شیخ مفید با وجود اختلافات مهم در زمینهٔ فقه، در حیطهٔ کلام مسیری نزدیک را طی نمودند و تحقیقات کلامی آنان در آثاری چون *الذخیرهٔ* سیدمرتضیٰ، *تقریب المعارف* ابوالصلاح حلبی (چ قم، ۱۴۰۴ق) و *تمهید الاصول* شیخ طوسی، بسط مکتب کلامی شیخ مفید به شمار می‌آید. البته میان آنان اختلافاتی در ظرایف نیز دیده می‌شود، چنانکه قطب‌الدین راوندی در رساله‌ای، اختلافات کلامی شیخ مفید و سیدمرتضیٰ را دربارهٔ حدود ۹۵ مسأله گرد آورده بوده است (نک: ابن طاووس، کشف...، ۲۰).

۴. تأملات کلامی در محافل «اهل سنت»: محدثان بغداد، همواره در تقابلی مستمر با مکاتب اهل کلام بودند و با تألیف آثاری مبتنی بر احادیث، سعی داشتند تا با دعوت به پیروی از سنت، به ابطال

---

1. McDermott

این آراء بپردازند. در شمار این‌گونه آثار، می‌توان از کتاب *السنة* عبدالله ابن احمد بن حنبل (د ۲۹۰ق)، *الرد علیٰ من یقول القرآن مخلوق* از ابوبکر نجاد (د ۳۴۸ق)، *الشریعة فی السنة* از ابوبکر آجری (د ۳۶۰ق) و *الابانة* اثر ابن بطهٔ عکبری (د ۳۸۷ق) یاد کرد. با این حال، در صف محدثان کسانی بودند که به برخی باورهای اهل کلام، چون قول به خلق قرآن، یا قول به اختیار انسان گرایش داشتند. به عنوان نمونه باید از اسحاق بن ابراهیم ابن کامجار (د ۲۴۵ق) یاد کرد که به خلق قرآن قائل بوده است (نک: ابن سعد، ۷(۲)/۹۱). به‌ویژه، باید از علی ابن مدینی (د ۲۳۴ق)، از بزرگان اصحاب حدیث بغداد یاد کرد که در مسألهٔ خلق قرآن و نیز قَدَر موضعی نزدیک به معتزله و در تقابل با سنت‌گرایانی چون احمد بن حنبل اتخاذ کرده بود (نک: هد، ۵۹۶/۴).

در سدهٔ ۳ق، با ظهور چند شخصیت میانجی، حلقه‌های واسطه میان مکتب کلام گریز یا کلام ستیز اصحاب حدیث و مکتب کلامی اشعری پدیدار شد؛ حلقه‌هایی که در منابع تاریخی از آنان به «متکلمان اهل سنت» تعبیر شده، و نام ۳ تن در رأس آن قرار گرفته است. در کنار ابن کلاب بصری، دو تن از عالمان بغداد، یعنی حسین کرابیسی و حارث محاسبی در این زمره جای گرفته‌اند.

حسین کرابیسی (د ۲۴۸ق) ضمن نامخلوق دانستن *قرآن* همچون اصحاب حدیث، لفظ قاری به قرائت *قرآن* را مخلوق می‌شمرد (نک: اشعری، ۶۰۲؛ نیز ذهبی، *میزان*، ۵۴۴/۱) و در غالب مباحث چون نفی اختیار با مواضع اصلی اصحاب حدیث موافق بود (مثلاً نک: اشعری، ۴۵۷؛ ابن ندیم، ۲۳۰). حارث بن اسد محاسبی، زاهد بصری الاصل (د ۲۴۳ق) نیز با وجود برخورداری از آموزشی حدیث‌گرا، در عقاید به شیوه‌های اهل کلام گرایش داشت و به همین سبب مخالفتهای احمدبن حنبل را برمی‌انگیخت (نک: ابوطالب مکی، ۳۰۰/۱؛ ذهبی، همان، ۴۳۰/۱-۴۳۱). ابن عساکر در سخن از زمینه‌های کلام اشعری، محاسبی را از گشایندگان راه اشعری شمرده است (نک: تبیین...، ۱۱۶، ۱۱۹؛ برای نمونهٔ مباحث کلامی، نک: محاسبی، «فهم...»، ۲۶۳، ۳۴۲، ۳۷۰، جم؛ برای بسط افکار این دو، نک: فان اس، «کلام»، IV/195, 210؛ لیبراند، 125ff.).

نفوذ مکتب اشعری: در فهرست مفصلی که ابن عساکر از شاگردان ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ق) ارائه کرده، از بغدادیان تنها نام ابن سمعون واعظ آمده است (همان، ۱۷۷-۲۰۷) که خود چندان عنایتی به ژرف‌اندیشی در کلام نداشته است. در نسل پسین، شماری از بغدادیان چون ابوالقاسم بجلی و ابوعلی ابن شاذان در شمار پیروان اشعری بوده‌اند (نک: همان، ۲۰۷-۲۴۸) و در اواخر سدهٔ ۴ق، اشعریان اقلیتی چشم‌گیر را در این بوم تشکیل می‌داده‌اند (نک: مقدسی، ۱۱۲؛ شیخ مفید، *الجمل*، ۵۹). در همین دوره ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ق)، از اندیشمندان بزرگ اشعری با مهاجرت به بغداد، حلقه‌ای را پدید آورد که به حلقه‌های تعلیم فرقه‌ای در سدهٔ ۲ق شباهت داشت و مبلغانی را برای ترویج مذهب در اقصا نقاط تربیت می‌کرد (برای نمونه، نک: ابن عساکر، همان، ۲۱۶). عبدالقاهر بغدادی (د ۴۲۹ق) نیز با تألیف آثاری چون *الفرق بین الفرق* گام مهمی در دفاع از مذهب اشعری و ترویج آن برداشت (نک: همان، ۲۵۳ بب).

قدرت یافتن روزافزون حنبلیان در بغداد، شرایط را برای رشد اشاعره در آن بوم نامساعد می‌ساخت؛ چنان‌که در نسلهای پسین، معدود رجال برجستهٔ اشعری، چون خطیب بغدادی و قاضی ابن رطبی (نک: همان، ۲۶۸، ۳۲۱) به عنوان متکلم و معلم کلام ایفای نقش نکردند.

در سدهٔ ۵ق، جریانهای محدود تبلیغ مذهب اشعری در بغداد، توسط اشعریان ایرانی پدید آمده است. با بنای نظامیهٔ بغداد در ۴۵۹ق، این مدرسه در عرض حمایت از مذهب فقهی شافعی، به پایگاهی برای تبلیغ و رشد مذهب اشعری نیز مبدل شد. فعالیتهای تبلیغی ابونصر قشیری، از عالمان اشعری خراسان در بغداد، در ۴۶۹ق که در سایهٔ حمایت مشایخ نظامیه صورت می‌گرفت، اگرچه جنجال بزرگی را در آن شهر پدید آورد، اما زمینه‌ای مناسب برای آشنایی بیشتر بغدادیان با تأملات اشعریان خراسان و نیز نفوذ تعالیم مذهب در میان عامهٔ مردم بغداد بود (نک: ابن اثیر، ۱۰۴/۱۰-۱۰۵؛ سبکی، ۳۷۶/۳). در اواخر سدهٔ ۵ ق، امام محمد غزالی (د ۵۰۵ ق/۱۱۱۱م) که چندی نیز بر کرسی استادی نظامیهٔ بغداد تکیه داشت، به عنوان عالمی اشعری مذهب، اما دگراندیش، نقش مهمی در تاریخ اشاعره در بغداد ایفا نمود و در بنیان‌گذاری «طریقهٔ متأخران» در کلام اشعری آغازگر راه بود (نک: ابن خلدون، ۱۰۸۲؛ نیز ولفسن، 41-43).

درگیریهایی فرقه‌ای میان حنبلیان و اشعریان بغداد، در سدهٔ ۶ق نیز ادامه داشت و تبلیغ پرشور و گاه نیش‌دار عالمی اشعری، جنجالی برپا می‌کرد که درشمار آنان می‌توان کسانی چون ابوالفتوح اسفراینی و ابوالمظفر بروی را یاد کرد (نک: ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۰۷/۱۰-۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۱، ۲۳۹؛ نیز آلار، «مخالفت...[1]»، 93 ff.). ابوالفرج ابن جوزی، به عنوان عالمی معتدل از حنبلیان در سدهٔ ۶ ق، همچنان بر نفی علم کلام و کفایت ایمان به باور سلف تأکید می‌ورزید (نک: صید...، ۴۵۹-۴۶۰) و این تفکر بود که در سده‌های بعد نیز همواره در تعالیم حنبلیان تکرار می‌شد (برای مناظرات معتزله و اشاعره در بغداد، نک: برنشویک، 345-356؛ برای مناظرات امامیه و اشاعره در بغداد، نک: شیخ مفید، *الجمل*، همانجا، *مسألة...*، ۲۱-۲۶).

ج- تصوف

در نگاه نخست، انتظار نمی‌رود شهری چون بغداد که برای تختگاهی حکومت عباسی پایه‌گذاری شد، برای پرورش اندیشه‌های صوفیانه، جایی قابل قیاس با شهرهایی چون بصره و کوفه باشد که پایه‌گذاری آنها برای امور جهادی بوده است؛ اما در عمل یکی از چند پایگاه اصلی شکل‌گیری افکار مدون صوفیه گردید و زادگاه مکتبی مهم در تاریخ صوفیه به شمار آمد که «مکتب بغداد» نام گرفت. شهری که

1. «En quoi...»

تصوف می‌رود جاذبه‌های دنیوی بر محیط آن غالب بوده، پرورش دهندهٔ افکاری در درون خود نیز بوده که به مبارزه با دنیاگرایی برخاسته است.

همانند آنچه در دیگر حیطه‌های معارف دینی دیده می‌شود، در مقولهٔ تصوف نیز بغداد در آغاز بنیان، به شدت از سنتهای زاهدانهٔ دیگر بومها، از جمله بصره و کوفه تأثیر پذیرفت. همچنین باید یادآور شد که در سنت صوفیان بغداد، سلسلهٔ تعلیم معروف کرخی، از طریق فرقد سبخی، زاهد نامدار بصره به حسن بصری می‌رسیده است (نک: ابن ندیم، ۲۳۵)؛ در حالی که برخی دیگر از منابع صوفیه، از صحبت معروف کرخی با داوود طایی نیز یاد کرده‌اند (نک: سلمی، ۷۴- ۷۵؛ صریفینی، ۵۱۳؛ ابوروح، ۱۵؛ حبهانی، ۲۰۶/۲) که نمایندهٔ جریانی فرعی در مکتب ارجاء کوفی بوده است (نک: هـ د، ۲۳۲/۷).

۱. نخستین مشایخ بغداد: نخستین آموزگاران تصوف در بغداد در اواخر سدهٔ ۲ق مستقیماً از استادان غیربغدادی تعلیم گرفته، و در بغداد اقامت گزیده بودند. برخی از این شخصیتها چون بهلول مجنون (د ۱۹۰ق/۸۰۶م)، شوریدهٔ کوفی که به فرمان هارون‌الرشید ناچار به اقامت در بغداد شد (جاحظ، *البیان...*، ۳۲۷/۱؛ بیهقی، ۳۷۳/۱؛ ابن جوزی، *صفة...*، ۵۱۶/۲-۵۱۷؛ ابن عساکر، *تاریخ...*، ۴۰۸/۵-۴۰۹؛ برای قصیده‌ای از او، نک: GAS, I/637)، ابوجعفر سماک از مشایخ سریّ سقطی (خطیب، *تاریخ*، ۴۱۱/۱۴؛ جامی، ۵۲) و محمد بن سعید قرشی (د ۱۹۳ق)، مؤلف کتابی در باب توحید (ابونعیم، ۲۳۷/۱۰)، کمتر مورد توجه منابع پسین قرار گرفته‌اند. همچنین در شمار آغازگران باید از عبدک صوفی یاد کرد که گویا نخستین کسی است که در بغداد «صوفی» خوانده شده بود (ابن نجار، ۴۲۵/۱-۴۲۶؛ برای اقوال او، نک: ماسینیون، «مجموعه...[1]»، 162).

نامدارترین شخصیت بغدادی در اواخر سدهٔ ۲ق که باید او را سرسلسلهٔ جریان صوفیه در بغداد تلقی کرد، معروف کرخی (د ۲۰۰ق) است که بر پایهٔ منابع گوناگون، نزد داوود طایی و فرقد سبخی، از زاهدان کوفه و بصره تعلیم یافت (نک: ابن ندیم، همانجا؛ سلمی، ۷۴). گفته می‌شود که وی چندی صحبت امام رضا(ع) را دریافت (نک: سلمی، ۷۵؛ ابوروح، همانجا؛ قشیری، ۶۰، ۶۱؛ ابن جوزی، *مناقب...*، ۵۱؛ عطار، ۳۲۴، ۳۲۸)، اما این نکته در منابع رجالی شیعه تأیید نشده است (نک: زرین‌کوب، ۱۱۳-۱۱۴). تعالیم معروف کرخی بیشتر در باب ورع و فتوت است که هم افعال و هم اقوالی از او در این‌باره به ثبت رسیده است. او در عبارتی جامع، نشانه‌های جوانمردی را ۳ چیز دانسته است: «وفا بدون مخالفت، ستایش بدون جود و بخشش بدون خواستن» (سلمی، ۷۴ بب؛ ابونعیم، ۳۰۵/۱۰؛ عطار، ۳۲۴ بب؛ ابن جوزی، *مناقب*، ۱۶۳ بب). مضمون سخن مشهور در باب عشق که آمدنی است و نه آموختنی، پاسخ سؤالی است که از معروف دربارهٔ چیستی محبت شده است (سلمی، ۷۸). معروف با صاحبان علم رسمی رابطه‌ای نیکو داشت، خود به استماع حدیث بی‌علاقه نبود و شخصیت او از سوی کسانی چون سفیان بن عیینه و احمد بن حنبل تأیید می‌شد (نک: ابوطالب مکی، ۲۸۳/۱؛ خطیب، *تاریخ*، ۱۹۹/۳ بب).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، بغداد مقصد گروهی از صوفیان خراسان و ماوراءالنهر، چون ابراهیم بن شماس (د ۲۲۱ق) از سمرقند (ابونعیم، ۱۲۸/۱۰؛ خطیب، همان، ۹۹/۶)، بشر حافی (د ۲۲۷ق) از مرو (سلمی، ۳۳؛ خواجه عبدالله، ۷۱) و محمدبن منصور (د ۲۵۴ق) از طوس (سلمی، ۲۲۳؛ ابونعیم، ۲۱۶/۱۰؛ خطیب، همان، ۲۴۷/۳-۲۵۰) بود و این فرصت مناسبی برای محافل بغداد برای آشنایی با تعالیم مشرقیان فراهم می‌ساخت.

همچنین باید به نقش مهم حارث محاسبی (د ۲۴۳ق) اشاره کرد که مهاجری از خاستگاه مهم تصوف بصره بود. محاسبی در تعالیم خود از سویی به معاملات، و از دگر سو به اشارات توجه داشت و استاد بیشتر مشایخ بغداد بود (نک: سلمی، ۴۹). مهم‌ترین نوشتهٔ او در معاملات، *الرعایة لحقوق الله* است که موضوع سخن در آن، شیوهٔ زندگی همراه با زهد برای دست‌یابی به ادای حق الٰهی است و محور اصلی آن مراقبه و محاسبهٔ نفس است که با آثار دیگرش، به خصوص *آداب النفوس* کمال یافته است (نک: کلاباذی، ۳۲). منبعی مهم برای دست‌یابی به اشارات محاسبی، کتاب کم‌نظیر او با عنوان *فهم القرآن و معانیه* است که از نخستین آثار در زمینهٔ تفسیر اشاری *قرآن* کریم به شمار می‌رود (برای روش این کتاب، نک: آلار، «چگونه...[2]»، 16-7).

محاسبی مراقبه را باب معرفت شمرده، و ارکان معرفت را ۴ دانسته است: معرفت خداوند، معرفت ابلیس، معرفت نفس اماره و معرفت عمل برای خداوند (نک: شرح...، ۲۳، ۲۹). او به عنصر عقل نیز توجه کرده، و رساله‌ای در چیستی عقل تألیف کرده است (نک: همو، «فهم القرآن»، ۲۶۴-۲۶۹؛ برای فهرست آثار محاسبی، نک: GAS, I/641 ff.). گفتنی است که محاسبی به سبب برخورد کلامی با مسألهٔ خلق قرآن، از سوی حنابله به زندقه متهم بود (نک: ذهبی، *میزان*، ۴۳۰/۱-۴۳۱). به گزارش هجویری، در نسلهای پسین گروهی به عنوان پیروان محاسبی، به خصوص در خراسان وجود داشتند (ص ۲۱۹).

۲. سقطی، حلقهٔ نخست در مکتب بغداد: در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، در میان شخصیتهایی برخاسته از بغداد، سری بن مُغَلِّس سقطی (د ۲۵۳ق) از جایگاهی خاص و متمایز از دیگر همگنان برخوردار است. سقطی محضر معروف کرخی را درک کرد (سلمی، ۴۱؛ ابن ندیم، ۲۳۵؛ صریفینی، ۵۱۳) و به گفتهٔ سلمی (همانجا) او نخستین کس در بغداد بود که در باب توحید و «حقایق احوال» سخن آورد.

اینکه سلمی از سقطی به تعبیر «امام البغدادیین و شیخهم» یاد کرده است (همانجا)، در کنار قراین تاریخی دیگر، پذیرش وی به عنوان بنیان‌گذار مکتب بغداد را موجه می‌نماید. نگاهی بر پاره‌ای دیدگاههای تأویل‌پذیر سقطی در باب علم و عقل (نک: همو، ۴۳، ۴۴) و رفتار عملی او، پدید آمدن دو جریان متمایز جنیدی و نوری از محفل او را دور از

1. *Recueil...* 2. «Comment...»

انتظار نمی‌سازد.

سلمی یادآور شده است که سقطی نخستین کس در بغداد بود که از توحید و «حقایق احوال» سخن گفته است. گفتارهای برجای مانده از او، اگرچه اندک، اما مؤید این مدعاست (مثلاً نک: همو، ۴۷؛ عطار، ۳۴۱،۳۳۴). هرچند که بازمانده‌ها از سخنان او، بیشتر ناظر به تعلیم زهد و تنسک است. او تنسک پیش از آموختن علوم رسمی را سودمند نمی‌شمرد و باور داشت که یک طالب، نخست باید حدیث بیاموزد و سپس به تنسک روی آورد (سلمی، ۴۸).

برخی اشاره‌ها در سخنان منقول از سقطی، چون راه کوتاهی که او به سوی بهشت می‌جست (همو، ۴۲)، یا توجه مفرطی که به ادای اوراد روزانه‌اش داشت (همو، ۴۳)، نشان از آن دارد که وی هنوز به دیدگاه زهاد بسیار نزدیک بوده است (نیز نک: زرین‌کوب، ۱۱۶ـ۱۱۷). از برخی سخنان سقطی برمی‌آید که وی به صورت‌بندی برخی مفاهیم مهم نزد صوفیه دلبستگی نداشته است. در پرسش از چیستی عقل، وی به نتایج آن که در تعلیم زاهدانه اهمیت داشته، اشاره کرده (سلمی، ۴۴)، و در سخن از معرفت، بدون توضیحی دربارهٔ چیستی آن، علامتش را قیام به حقوق الٰهی شمرده است (همو، ۴۶). وی در پرسش از چیستی محبت نیز بدون ارائهٔ تعریفی، تنها کوشیده تا نشان دهد خود از ثمرات آن برخوردار بوده است (نک: عطار، ۳۳۴؛ سلمی، ۴۸).

اگرچه شخصیت سقطی بر فضای بغداد در نیمهٔ اول سدهٔ ۳ق، سایه افکنده بود، اما در این دوره نباید جایگاه شیوخی بغدادی چون عبدالوهاب بن افلح استاد ابوحمزهٔ بغدادی (ابن نجار، ۳۲۸/۱ـ۳۲۹)، یحییٰ جلاء استاد پسرش ابوعبدالله (سلمی، ۱۶۶، ۲۱۲؛ خطیب، تاریخ، ۲۰۴/۱۴ـ ۲۰۵) و ابوعبدالله براثی استاد ابن کرنبی (ابونعیم، ۳۲۳/۱۰؛ خطیب، همان، ۴۰۳/۱۴) را نادیده گرفت.

در ربع سوم از سدهٔ ۳ق، شماری از صوفیان به تعلیم در بغداد اشتغال داشته‌اند که به نقش آنان در تحول مکتب بغداد کمتر توجه شده است؛ از آن جمله می‌توان به علی بن موفق بغدادی (د ۲۶۵ق) (خواجه عبدالله، ۲۴۰؛ ابونعیم، ۳۱۲/۱۰؛ خطیب، همان، ۱۱۰/۱۲ـ۱۱۲)، ابواحمد قلانسی (د ۲۷۰ق) (سلمی، ۱۸۶؛ ابونعیم، ۳۰۶/۱۰، ۳۴۱؛ خطیب، همان، ۱۱۴/۱۳ـ ۱۱۵؛ خواجه عبدالله، ۲۴۱) و به خصوص محمد بن علی قصاب (د ۲۷۵ق) (سلمی، ۱۴۱، ۱۸۶؛ خطیب، همان، ۶۲/۳؛ قشیری، ۱۰۵) اشاره کرد. اینکه بزرگانی از نسل جنید، چون ابوالحسین نوری از قصاب تعلیم گرفته‌اند و در کلامی از جنید، او نقش قصاب را در پرورش خود، بیش از سقطی دانسته (نک: سلمی، همانجا؛ جامی، ۸۱)، حاکی از آن است که جایگاه این شیوخ در تاریخ تصوف بغداد باید با تأملی بیشتر نگریسته شود.

۳. جنید، حلقهٔ دوم در مکتب بغداد: اواخر سدهٔ ۳ق، اوج درخشش مکتبی است که از سوی معروف کرخی و سقطی تأسیس شده، و با جنید به قلهٔ خود رسیده بود. سایهٔ جنید چنان بر مکتب بغداد سنگینی می‌کرد که مشایخ پسین او را آخرین نمایندهٔ تصوف، و مرگ او را پایانی برای تعلیم تصوف تلقی کردند (ابوطالب مکی، ۲۹۰/۱). مهم‌ترین ویژگی جنید تدوین تصوف به صورت دانشی خاص است که در عصر خود، زمینهٔ قرار گرفتن آن در کنار علومی چون فقه و کلام را فراهم آورد (مثلاً نک: سراج، ۹۹).

ابوالقاسم جنید (د ۲۹۸ق)، صوفی نهاوندی تبار بغدادی، هم‌زمان با برخورداری از تعلیم دایی خود سقطی، از تعلیم حارث محاسبی و محمد ابن علی قصاب نیز بهره جست (سلمی، ۱۴۱؛ ابوطالب مکی، ۲۸۳/۱). او بر حفظ رابطهٔ خود با محافل علم رسمی فقه و حدیث تأکید داشت و در زی، لباس علما و نه مرقعات مرسوم نزد صوفیه را بر تن می‌کرد (عطار، ۴۲۲). رساله‌های بر جای مانده از جنید، به خوبی نشان می‌دهد که چگونه وی با صوفیانی از بلاد مختلف در ارتباط بوده است (نک: جنید، ۲، ۷، ۲۷، جم). منابع تاریخ تصوف اغلب بر این نکته اصرار دارند که هم اهل باطن و هم اهل ظاهر شخصیت جنید را به دیدهٔ تأیید می‌نگریستند (مثلاً نک: سامی، همانجا؛ هجویری، ۱۶۱؛ عطار، ۴۱۶) و این جز با کلام چند بعدی جنید امکان‌پذیر نیست که هر قومی را به کلامی درخور خطاب می‌کرد.

در باب صحو و سکر، این‌گونه شهرت یافته که طریق وی «مبنی بر صحو» است (مثلاً نک: هجویری، ۲۳۵)، اما باید توجه داشت که با وجود التزام جنید به ترجیح صحو، وی هر دو را امری بیرون از «صفت عبد» شمرده، و در صورت «همراهی آن با حق» آن را حق دانسته است (نک: همانجا). بدین ترتیب سکر در دیدگاه او امری نیست که تحت اختیار صوفی باشد و صوفی بتواند آن را به عنوان شیوهٔ خود برگزیند، اما او در نظریه‌ای تدوین یافته، راهی را می‌جوید که سکر و شطح صوفی، نتواند به پیروی او از ظاهر شریعت آسیبی وارد آورد (نیز نک: زرین‌کوب، ۱۲۱). باید دانست که جنید آموزه‌های سکرآمیز بایزید را به دیدهٔ پسند می‌نگریست و نامه‌ای نیز در شرح برخی شطحات وی نگاشته بود (نک: سراج، ۳۲۵ـ۳۲۶؛ نیز نک: کراوس، I/182؛ بدوی، ۲۹/۱).

مهم‌ترین ویژگی تعلیم جنید در توحید است و از همین روی شاگردان او به «اصحاب التوحید» شهرت یافته‌اند (برای شرح توحید او، نک: سراج، ۲۹ بب). چه در باب توحید و چه در تفسیر فناء فی‌الله، همسانیهایی درخور توجه میان اندیشهٔ جنید با برخی طریقه‌های هندو دیده می‌شود که گاه حمل بر وام‌گیری شده است (نک: نیکلسن، 16 ff.؛ زنر، 93 ff.)؛ در حالی که برخی دیگر از محققان آن را ناشی از توارد دانسته‌اند (نک: عبدالقادر، «نظریه...[1]»، 219 ff.؛ زرین‌کوب، ۱۱۹).

در باب معرفت، جنید بر آن است که معرفت الٰهی، تنها از طریق «بذل مجهود» دست یافتنی است که با تحمل اموری چون گرسنگی و ترک مواهب دنیا امکان‌پذیر است (نک: سلمی، ۱۴۲ـ ۱۴۵) و به خصوص درصدد رد نظریه‌ای احتمالاً رایج، در بغداد آن روزگار است که معرفت الٰهی را از طریق بخشندگی و نیکی به مردمان دنبال می‌کرده

1. «Al-Junaid's Theory...»

است (نک: همانجا). عشق نیز در تعلیم جنید از جایگاهی والا برخوردار است و با میثاق گرفته شده از انسان، در عالم الست پیوندی استوار دارد (نک: جنید، ۴۰ ب؛ نیز نک: روزبهان، ۱۷-۱۸). افزون بر ویژگیهای معنوی و توانایی در تعلیم و سخن گفتن محتاطانه به فراخور سطح مخاطبان، از دیگر عوامل مقبولیت جنید، مواجههٔ سنجیدهٔ او با رویدادهای اجتماعی است که بهترین نمونهٔ آن در ماجرای غوغای ضدصوفی غلام خلیل و نیز محکمه رفتن حلاج دیده می‌شود (هجویری، ۱۷۲-۱۷۳؛ ابن جوزی، *تلبیس*...، ۲۱۴؛ عطار، ۴۶۶-۴۶۷). دیگر عامل موفقیت جنید، ارائهٔ نظریه‌ای در تصوف است که در عین عمق‌پذیر بودن، از ملزومات زندگی دنیاگریزی نداشت. نمونه‌ای شاخص، تحلیل او در باب خواب است که آن را از باب ضرورت پاسخ نداده، و با این استدلال که خواب تن دادن به امری الٰهی فارغ از اختیار انسان است، حتیٰ بر بیداری که اختیار ماست قابل ترجیح دانسته است (نک: همو، ۴۳۰؛ نیز دربارهٔ ازدواج، نک: ابوطالب مکی، ۲/۴۰۴).

۴. شاخهٔ اصلی مکتب بغداد: تاکنون نه از شاخهٔ اصلی و نه به‌طور کلی از مکتب بغداد تعریف دقیقی ارائه نشده است. کسانی که دربارهٔ مکتب بغداد پژوهش کرده‌اند، برخی رشتهٔ سخن را با حارث محاسبی و سپس جنید آغاز کرده‌اند (مثلاً نک: آربری، .46 ff؛ شیمل، 58؛ کنیش، .43 ff) و برخی دیگر جنید را محور نهاده، و شماری از استادانش را با تکیه بر سقطی به عنوان پیشینهٔ مکتب، به بحث گذارده‌اند (مثلاً نک: عبدالقادر، «زندگی...[1]»، .35 ff؛ زرین‌کوب، ۱۱۱ بب). برپایهٔ آنچه از منابع کهن برمی‌آید (مثلاً نک: سلمی، ۴۱)، جنید شخصیت محوری این مکتب بوده است و افزون بر شاگردان، شماری از معاصران او که از نظر مشرب صوفیانه به وی نزدیک بوده‌اند، در ردیف رجال این مکتب شمرده شده‌اند. برای طبقه‌بندی رجال بغدادی برپایهٔ داده‌های منابع کهن می‌توان پیروی از مبانی فکری سقطی را مبنای تعلق به مکتب بغداد تلقی کرد و دربارهٔ شاگردان سقطی، در مواردی که مخالفت روشنی میان روش آنان با جنید به ثبوت نرسیده است، اصل را بر تعلق آنان به شاخهٔ اصلی نهاد و آن دسته از شاگردان سقطی را که تمایز روشنی میان دیدگاه آنان با جنید دیده می‌شود، به عنوان شاخه‌های فرعی از مکتب قلمداد کرد.

از معاصران جنید با قدری تقدم زمانی، ابوسعید خراز (د ۲۷۹ق) است که محضر سقطی را دریافته، و افزون بر او، از کسانی چون ذوالنون مصری، ابوعبید بُسری، بشر حافی و محمد بن منصور طوسی از مشایخ دیگر سرزمینها در موطن و در طی سفرها بهره گرفته است (سلمی، ۲۲۳؛ خواجه عبدالله، ۱۳۳). افکار او با جنید بسیار نزدیک بود و گویا خود، جنید را به استادی باور داشت، اگرچه برخی او را بر جنید افضل شمرده‌اند (همو، ۱۳۴). در غوغای غلام خلیل، خراز موضعی چون جنید اتخاذ کرد (هجویری، همانجا).

ریزبینیهای ابوسعید موجب بسط تعالیم مکتب بغداد بود و در تعالیم او، به‌ویژه بر مبحث «فناء» و «بقاء» تکیه شده است (سلمی، همانجا). از نوشته‌های او، کتاب *الصدق* تک نگاریی اخلاقی ـ صوفیانه است؛ اما مجموعهٔ خطی از آثار او در کتابخانهٔ قسطمونی، چنین می‌نماید که بیشتر به عمق تعالیم صوفیه در باب «حقایق» پرداخته است (دربارهٔ این نسخه، نک: آتش، 29). ابوسعید در نوشته‌های خود از آیات قرآنی و اشارات آن بهره‌ای گسترده گرفته است؛ ازجمله اینکه برای گام نهادن مرید ۳ رکن اخلاص، صدق و صبر را مطرح کرده، آن را بر پایهٔ آیات قرآنی بنا نهاده است (خراز، ۲-۳). برخی از نظریه‌های ابوسعید، مانند سخن او در معرفت نفس و معرفت ابلیس، گویی بسط دیدگاههای حارث محاسبی است (نک: همو، ۱۲، ۴۵، جم؛ قس: محاسبی، شرح، ۲۳، ۲۹).

افزون بر خراز، همچنین می‌توان شیوخی را به این مکتب متعلق شمرد که در محکمهٔ غلام خلیل برضد صوفیه حضور یافته، برخلاف ابوالحسین نوری، موضعی موافق جنید اتخاذ نمودند. باتوجه به اینکه در فهرست حاضران از ابوحمزه، رقام (؟)، شبلی، نوری و جنید سخن آمده است (عطار، ۴۶۶) و با پیشنهاد قرائت رقام به صورت «رویم»، باید ابوحمزهٔ بغدادی (د ۳۸۹ق) شاگرد سقطی (برای احوال و اقوال، نک: ابن ندیم، ۲۳۷؛ سلمی، ۲۹۴؛ خطیب، *تاریخ*، ۱/۳۹۰-۳۹۴؛ خواجه عبدالله، ۱۲۶) و رویم بن احمد (د ۳۰۳ق) شاگرد جنید (برای احوال و اقوال، نک: سلمی، ۱۷۰؛ ابونعیم، ۱۰/۲۹۶؛ خطیب، همان، ۸/۴۳۰ بب؛ خواجه عبدالله، ۲۱۶) را به متعلقان این شاخه از مکتب افزود. شخصیت دیگر ابومحمد جریری (د ۳۰۴ق) از شاگردان جنید است که محضر سهل تستری را نیز دریافته است (سلمی، ۲۵۳، ۵۴۷؛ ابونعیم، ۱۰/۳۴۷-۳۴۸؛ خطیب، همان، ۱۴/۴۳۰ بب؛ ابن ملقن، ۱۳۷).

برخی دیگر از شاگردان سقطی چون محمدبن سعید حربی (خطیب، همان، ۵/۳۱۰)، احمد بن ابراهیم مُسوحی (د ۲۴۵ق) (همان، ۴/۱۱-۱۲؛ سمعانی، ۵/۲۹۸؛ خواجه عبدالله، ۲۱۴)، حسن مُسوحی (ابونعیم، ۱۰/۳۲۲؛ خطیب، همان، ۷/۳۶۶-۳۶۷؛ سمعانی، ۵/۲۹۹؛ خواجه‌عبدالله، ۲۱۵) و نیز عباس بن مهتدی از شاگردان ابوسعید خراز (خطیب، همان، ۱۲/۱۵۲)، احتمالاً به همین شاخه تعلق داشتند. به تصریح هجویری تا سدهٔ ۵ ق، گروهی از صوفیه خود را پیرو جنید می‌شمردند و اینان که از آنها به «جنیدیه» تعبیر شده است (ص ۲۳۵)، ظاهراً پیروان شاخهٔ اصلی از مکتب بغداد بوده‌اند (نیز نک: خواجه عبدالله، ۱۶۳؛ عطار، ۴۱۶).

۵. شاخه‌های فرعی مکتب بغداد: در گفت‌وگو از فروع مکتب بغداد، نخست باید از ابوالحسین نوری (د ۲۹۵ ق) یاد کرد که در شاگردی سقطی و قصاب با جنید اشتراک داشت (نک: سلمی، ۱۵۱). در برخی سخنان منتسب به نوری که در آثار مخالفان صوفیه چون ابن جوزی نقل شده است، اندیشه‌ای قریب به حلول دیده می‌شود (نک: *تلبیس*، ۴۱۱) و گاه همین گرایش سکرآمیز، اصلی‌ترین وجه تمایز او و از

1. *The Life*...

شاخهٔ اصلی مکتب بغداد دانسته شده است (نک: هـ د، ۴۷۳/۸؛ زرین‌کوب، ۱۲۶)، اما چنین اقوالی در منابع صوفیه بدو نسبت داده نشده است. آنان که درصدد بیان تمایز نوری از جنید بوده‌اند، به نکاتی ظریف اشاره نموده‌اند؛ به عنوان نمونه، از ویژگیهای طریقهٔ او آن دانسته شده است که ایثار نسبت به یار را بر خویش «فریضه» می‌شمرد (عطار، ۴۶۴؛ نیز نک: عبادی، ۳۰). همچنین باید افزود که نوری تصوف را نه از مقولهٔ رسوم یا علوم، که از مقولهٔ «خُلق» می‌انگاشت (سلمی، ۱۵۵) و خود اصولاً کششی به محفل تعلیمی نداشت. وی در باب معرفت نیز، شناختن الله را تنها «به الله» میسر می‌دانست و عقل را در این وادی عاجز می‌شمرد (خواجه عبدالله، ۱۵۸؛ عطار، ۴۷۳). او به گونه‌ای از نظریهٔ یادآوری باور داشت و دانایی به فراست را از منبع «نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی» (حجر/۲۹/۱۵) می‌دانست (عبادی، ۹۰).

با وجود اختلافات نظری محدود میان نوری و جنید، بیشترین تفاوت میان این دو را باید در شیوهٔ آنان در تعلیم پی‌جویی کرد. نوری برخلاف جنید، کلام به فراخور مخاطبان نمی‌گفت و همین امر موجب آن شد تا در میان عامهٔ مردم، آن‌گونه که شایسته است، به بزرگی نگریسته نشود (نک: عطار، ۴۶۹). نوری در ماجرای غلام خلیل، بی‌پروا خود را پیشاپیش صوفیان مورد سوءظن خلیفه قرار داد و در محکمه تا پای مرگ پیش رفت، بدون آنکه همچون جنید رفتاری تقیه‌آمیز از خود نشان دهد (خطیب، همان، ۱۳۴/۵؛ ابن نجار، ۲۱۹/۵؛ عطار، ۴۶۶-۴۶۷؛ ماسینیون، «مصائب...[1]»، I/120-123). هجویری در میان ۱۰ طایفهٔ مقبول از صوفیه در عصر خود، به گروهی با عنوان نوریه از پیروان نوری اشاره کرده، و به تبیین دیدگاههای خاص آنان پرداخته است (ص ۲۳۶ بب).

به عنوان شاخهٔ فرعی دوم از مکتب بغداد، می‌توان به گروهی اشاره کرد که با الهام از لقب پیشوای خود، سمنون محب، عنوان شاخهٔ «محبین» برای آن پیشنهاد می‌شود. فاصلهٔ افکار این گروه از افکار جنید آن اندازه نیست که تقابل دو گروه را بتوان با تقابل دو گروه صوفیان اهل زهد و اهل حب در بصرهٔ سدهٔ ۲ق مقایسه کرد (نک: هـ د، بصره، بخش تصوف)، اما به هر حال، الگوی بصری می‌تواند تا اندازه‌ای در بررسی تمایز میان این دو شاخه سودمند باشد. اشاره‌ای از شبلی در فرق میان عارف و محب (عبادی، ۹۵)، ممکن است ناظر به تفاوت محبان با عارفان که خود از آنان است، بوده باشد.

شاخص این شاخه از مکتب بغداد، سمنون بن حمزهٔ خواص (د پس از ۲۹۸ق)، مشهور به سمنون محب، مهاجری از بصره است که افزون بر سقطی و قصاب، استادان مشترکش با جنید، صحبت ابواحمد قلانسی و ابویعقوب سوسی را نیز دریافته است (سلمی، ۱۸۶؛ ابونعیم، ۳۰۹/۱۰-۳۱۰؛ خطیب، *تاریخ*، ۲۳۴/۹-۲۳۵). محور اصلی سخن در تصوف سمنون، محبت بود و گفته می‌شد که کسی به‌سان او در باب محبت به ظرافتها نپرداخته است (سلمی، همانجا؛ کلابادی، ۱۵۹-۱۶۰؛ نجم‌الدین، ۱۷۷-۱۷۸). ویژگی اندیشهٔ او نسبت به شاخهٔ اصلی بغدادیان، تقدیم محبت بر معرفت بود (عبادی، ۹۷؛ عطار، ۵۱۰)؛ وی اصل و قاعدهٔ راه خدا را محبت می‌دانست و احوال و مقامات را چیزی جز بازی نمی‌شمرد (همانجا). سمنون از نخستین صوفیانی است که در تبیین حب الٰهی، از الگوی حب زمینی انسانی برای فهم بهره گرفته است (نک: غزالی، *احیاء...*، ۳۵۱/۴).

سمنون بر این باور بود که به هیچ زبانی نیز نمی‌توان دربارهٔ محبت سخنی سزاوارتر گفت (سلمی، ۱۸۸) و این خود برای صوفیی که مبنای طریقتش بر محبت باشد، به معنای روی نهادن به سکوت و دوری از حلقه‌های تعلیمی است. برپایهٔ گزارشها، غلام خلیل پیش از آغاز دشمنی با عموم صوفیه، به‌طور خاص با سمنون دشمنی داشت و او را به محکمهٔ خلیفه کشید (نک: عطار، ۵۱۲-۵۱۳؛ جامی، ۱۰۱؛ ماسینیون، «مصائب»، I/121,II/369-370). از همفکران احتمالی سمنون می‌توان به ابونصر محب (د ۳۰۶ق/۹۱۸م) اشاره کرد (ابونعیم، ۳۴۷/۱۰؛ خطیب، *تاریخ*، ۴۲۰/۱۴؛ ابن کثیر، ۱۱۰/۱۱).

حسین بن منصور حلاج (مق ۳۰۹ق) را باید فرعی دیگر در مکتب بغداد به‌شمار آورد که در تاریخ تصوف نامی ماندگار برجای نهاده است. او در محضر جنید و نوری پرورش یافت و افزون بر آنان، از عمرو بن عثمان مکی بهره جست که خود از مصاحبان ابوسعید خراز و جنید بود (سلمی، ۳۰۸ بب؛ خطیب، همان، ۱۱۲/۸ بب؛ خواجه عبدالله، ۳۱۵ بب؛ برای رابطهٔ حلاج و مکتب بغداد، نک: میسن، 65 ff.). چنین می‌نماید که حلاج زمینه‌های سکرآمیز مکتب بغداد در باب توحید را در اندیشهٔ خود پرورش داد و گونه‌ای از توحید را عرضه نمود که چهرهٔ حلول داشت و اصرار بر اظهار بود که او را بر چوبهٔ دار فراز آورد (قرطبی، ۷۹ بب؛ خطیب، همانجا؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۱۵/۶ بب).

گاه گفته می‌شود که دعوی الهام و سوء تعبیر آن به دعوی نبوت، موجب قتل او شد (نک: خواجه عبدالله، ۳۱۷؛ نیز نک: سیدمرتضی، *الذخیرة*، ۳۸۶؛ عبادی، ۸۷؛ ابوالمعالی، ۱۲۵)، اما آنچه در منابع شهرت یافته، دعوی «اناالحق» است که نزد عامه به حلول تعبیر می‌شد و نزد صوفیان سخنی از سر سکر بود و امکان تأویل داشت. به هر روی غالب صوفیان بغداد اندیشه‌های حلاج را مردود شمردند، جز ابن عطا و شبلی که دل با او داشتند (نک: جامی، ۱۵۳) و پیشوایان مکتب بغداد در عصر خود بودند.

حلاج را آثار متعددی بوده که برخی از نوشته‌های منتسب به وی چون کتاب *الطواسین* برجای مانده است. ماسینیون و دیگر محققان در نوشته‌هایی مستقل به تحلیل زندگی و افکار او پرداخته‌اند (برای فهرست نوشته‌های او، نک: GAS,I/651-653).

گفتنی است که در نسل جنید و نوری، شیوخی دیگر از صوفیه نیز وجود داشتند که سلسلهٔ تعلیم آنان به سقطی باز نمی‌گشت و تعلق آنان به مکتب بغداد در صورت ثبوت، برپایهٔ اندیشه‌ها و نه سلسلهٔ تعلیم است.

1. *La Passion...*

در این شمار می‌توان از شاگردان ابوعبدالله براثی، چون ابوجعفر ابن کرنبی (د پیش از ۲۹۸ق) (ابوطالب مکی، ۱۲۲/۲؛ خطیب، همان، ۱۰۳/۱۴، ۴۱۳-۴۱۶؛ خواجه عبدالله، ۱۸۴؛ جامی، ۸۲) و شعیب براثی (خطیب، همان، ۲۴۶/۹؛ به شکل ابوشعیب: ابونعیم، ۳۲۳/۱۰؛ خطیب، همان، ۴۱۹/۱۴)، از شاگردان حارث محاسبی، چون ابراهیم بن صلت بغدادی (همان، ۱۰۵/۶) و ابوالعباس ابن مسروق طوسی (د ۲۹۸ق) (سلمی، ۲۳۳؛ ابونعیم، ۲۱۳/۱۰؛ خطیب، همان، ۱۰۰/۵؛ خواجه عبدالله، ۲۰۲) یاد کرد. برخی از همعصران اینان در بغداد چون محمد ابن حسن جوهری (همو، ۲۶۶) و عبدالله بن محمد خواص (خطیب، همان، ۱۰/۱۰) که در محفل ذوالنون مصری پرورش یافته‌اند، به مکتب بغداد تعلق ندارند.

۶. دوام تصوف در بغداد: در پایان سدهٔ ۳ق، عصر مشایخ بزرگ در بغداد سرآمد؛ چنان‌که در سدهٔ بعد چهره‌های مؤسس در این بوم دیده نمی‌شود و گاه گفته می‌شد که گویی تعلیم تصوف بغداد با جنید انجام یافته است (مثلاً نک: ابوطالب مکی، ۲۹۰/۱). در تعلیم سنت بغدادی، شبلی را در کنار ابن عطا که عمری دراز یافت، باید از اصلی‌ترین مروجان فکر جنید به شمار آورد (برای شبلی، نک: سلمی، ۳۴۰؛ ابونعیم، ۳۶۶/۱۰؛ خطیب، *تاریخ*، ۳۸۹/۱۴؛ برای ابن عطا، نک: سلمی، ۲۶۰، ۵۴۷؛ ابونعیم، ۳۰۲/۱۰؛ خطیب، همان، ۲۶/۵-۳۰؛ جامی، ۷۹). در این میان اندیشهٔ نو در مکتب بغداد، در حد شطحیاتی بود که از شبلی شنیده می‌شد (نک: بدوی، ۳۰/۱ بب)، یا اختلافات نظری محدود، ازجمله در باب فنا که ابن عطا با جنید داشت (نک: کلابادی، ۱۲۸).

در سدهٔ ۴ق، کوشش مهمی برای تدوین آموزه‌های مشایخ و تألیف آنها در قالب آثار مکتوب صورت نگرفت و می‌توان گفت که مکتب بغداد روی به انحطاط نهاده بود. در همین دوره است که ابوبکر ابن یزدانیار، صوفی آذربایجانی که خود تصوف بصری را برتر یافته بود، تصوف بغداد را به نقد گرفت که سخنانی دور از عمل است (نک: ابن ملقن، ۳۳۵) و متقابلاً اندیشهٔ او را مشایخ بغداد، همچون شبلی انکار کردند (نک: جامی، ۱۸۷).

تصوف بغداد در این دوره منحصر به تفاخر شیوخ عراق به «اشارات شبلی، نکت مرتعش و حکایات جعفر خلدی» بود (سلمی، ۳۵۶). جعفر خلدی (د ۳۴۸ق/۹۵۹م) افزون بر جنید و همفکرانش، از عالمان شاخه‌های فرعی بغداد چون نوری و سمنون نیز تعلیم گرفته (سلمی، ۴۵۴؛ ابونعیم، ۳۸۱/۱۰؛ خواجه عبدالله، ۴۱۹)، و ابومحمد مرتعش (د ۳۲۸ق)، از مشایخ نیشابور چون ابوحفص و ابوعثمان تأثیر پذیرفته بود (سلمی، ۳۵۶؛ خواجه عبدالله، ۳۸۶؛ ابونعیم، ۳۵۵/۱۰). از دیگر رجال مهم این‌دوره باید احمدبن محمدبن خوارزمی، شاگرد جنید و بزرگان پیش از او را یاد کرد که به گونه‌ای متمایز از صوفیان عصر خود به عنوان پیرو مذهب «اهل ورع» شناخته می‌شده است (خطیب، همان، ۱۰۸/۵).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق آموزگاران مکتب بغداد، بزرگانی، عموماً از شاگردان شبلی، چون ابومحمد راشنی (راسبی؟) (د ۳۶۷ق) (سلمی، ۵۴۷؛ خواجه عبدالله، ۴۷۸)، ابوالحسن حصری (د ۳۷۱ق/۹۸۱م) (سلمی، ۵۱۶؛ خواجه عبدالله، ۴۴۶؛ خطیب، همان، ۳۴۰/۱۱-۳۴۱) و ابوالقاسم سراج سوسی (ابن نجار، ۵/۲-۶) بودند. پس از دورهٔ فترت، در اواخر سدهٔ ۵ ق، ظهور امام محمد غزالی (د ۵۰۵ ق) و برادر او احمد (د ۵۲۰ ق) زمینه‌ای را برای تحول در تصوف بغداد فراهم ساخت. محمد غزالی در *المنقذ من الضلال* با نقد شعب مختلف علوم دینی، یادآور شد که طریق صوفیه را برتر از طریق دیگر عالمان یافته بود (ص ۱۲۱) و با نوشتن کتاب *احیاء علوم‌الدین* (ه م) و بهرهٔ فراوانی که در این کتاب از تعالیم صوفیه گرفت، گامی در جهت احیاء تصوف برداشت. اگرچه هدف اصلی او ارائهٔ صورت جدیدی از علوم دین بود، اما در عمل اثر او در شمار ادبیات صوفیه جای گرفت و برادرش احمد با فراهم آوردن گزیده‌ای از آن، این جایگاه را تثبیت نمود (نک: GAL,S,I/748).

احمدغزالی که فقیهی گراینده به وعظ بود، عملاً در سخنان و آثارش صبغه‌ای قوی از تصوف داشت و در این راه پای را از تصوف متشرعانهٔ محمد غزالی بسیار فراتر نهاد. دربارهٔ سلسلهٔ مشایخ او گفته می‌شد که شاگرد ابوبکر نساج، از شاگردان ابوالقاسم کُرّگانی است (نک: جامی، ۳۷۹).

سخنان او در باب توحید و عشق، گاه سکرآمیز و همراه با شطح بود و از همین‌رو، به شدت مخالفت حنبلیان بغداد را برانگیخت (نک: زرین‌کوب، ۱۰۶ بب). او حتیٰ از رسوم صوفیه نیز حمایت کرد و با تألیف رساله‌ای، به تأیید سماع صوفیان پرداخت (GAL, S، همانجا) که همواره آماج نقد مخالفان بود. رونق مجدد تصوف در بغداد و در نقطهٔ مقابل آن، مخالفتهای حنبلیان که در بغداد از کثرتی برخوردار بودند، در اوایل سدهٔ ۶ق، تحولات مهمی را در تاریخ تصوف پدید آورد. در همان زمان صوفیانی از خراسان نیز برای وعظ و تبلیغ به بغداد می‌آمدند که فعالیت آنان زمینه‌ساز تنشهای پیاپی در شهر بود (نک: صریفینی، ۴۹۸؛ قس: ابن اثیر، ۱۰۴/۱۰-۱۰۵).

از ۵۲۱ ق/۱۱۲۷م، عالمی حنبلی، به نام عبدالقادر جیلانی در بغداد به وعظ پرداخت که مجالس او در میان مردم بغداد با استقبال روبه‌رو شد (جامی، ۵۰۸). با برخورداری از حمایت عالمان حنبلی، او به زودی به رقیبی جدی برای واعظان صوفی، همچون ابوالفتح اسفراینی مبدل شد و القابی چون محیی‌الدین و «غوث اعظم» یافت. در بیان سلسلهٔ مشایخ عبدالقادر، گفته‌اند که وی از طریق مبارک بن علی مخرّمی و مشایخ او از دست ابوبکر شبلی خرقه پوشیده است (جامی، ۵۰۹؛ نبهانی، ۲۰۵/۲-۲۰۶)، اما شیوخ یاد شده در این سلسله تا شبلی، همگی فقیهانی حنبلی و نامشهور به تصوف بودند. گاه نیز حماد دباس (د ۵۲۵ ق)، از صوفیان دور از علم بغداد، به عنوان شیخ او در طریقت معرفی شده است (نک: ذهبی، سیر، ۵۹۶/۱۹؛ جامی، ۵۱۰).

اندیشهٔ عبدالقادر بازگشتی به تصوف متشرع مکتب بغداد، با

تفسیری متناسب با انتظارات جامعهٔ حنبلی بغداد بود و این سلسلهٔ تعلیمی ــ که احتمالاً ناظر به تعلیم فقه و نه تصوف بود ــ صرفاً ارزشی نمادین داشت. چنین می‌نماید که محافل وعظ عبدالقادر دست کم برای برخی از مشایخ صوفیهٔ وقت، بجز پیروانش نیز جاذبه داشت (نک: جامی، ۵۱۱) و این خود پیوستگی او با صوفیه را استحکام می‌بخشید. رابطهٔ تأدیبی، اما دوستانهٔ او با صوفیان همعصرش مانند شیخ صدقهٔ بغدادی (همو، ۵۱۲)، در همان عصر او را به عنوان شخصیتی محوری در تصوف بغداد مطرح نموده است. به هر تقدیر عبدالقادر خود سلسله جنبان طریقه‌ای گردید که پس از او به نامش قادریه خوانده شد.

هم‌زمان، صوفی دیگری در بغداد به نام ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی (د ۵۶۳ ق/۱۱۶۸م)، مکتب دیگری را در تصوف پدید آورد که پیروان آن سهروردیه خوانده می‌شدند. دربارهٔ سلسلهٔ مشایخ ابوالنجیب، گفته می‌شود که او توسط شیخ احمد غزالی با سلوک آشنا شده است (نک: ذهبی، *سیر*، ۴۷۷/۲۰؛ نیز سهروردی، *عوارف*...، ۶۸؛ برای صحبت او با حماد دباس، نک: ذهبی، *سیر*، ۴۷۶/۲۰-۴۷۷؛ نبهانی، ۵۴/۲؛ با ابوعبدالرحمان صوفی، نک: سهروردی، همان، ۲۹).

جانشین ابوالنجیب، برادرزاده‌اش شهاب‌الدین ابوحفص سهروردی (د ۶۳۲ ق/۱۲۳۵م) بود که به متابعت از سنت نبوی شهرت گرفت (نک: جامی، ۴۷۴) و آثاری را در تدوین آموزه‌های طریقه تألیف کرد که ضامن بقای آن بود. برجسته‌ترین آثار او *عوارف المعارف*، اگرچه در پرداخت مباحث، اثری تعلیمی به سبک آثاری چون *التعرف* کلابادی و *الرسالة* قشیری است، اما برخلاف آن دو مشحون از احادیث نبوی است (برای گزارشها از دوستی ابوالنجیب و شهاب‌الدین با عبدالقادر، نک: جامی، ۴۷۳، ۵۱۱؛ نبهانی، ۴۱۳/۲). در حالی که شخصیت عبدالقادر و طریقهٔ او از سوی عالمان سخت‌گیر حدیث‌گرا تأیید شده است (مثلاً نک: ابن قیم، ۱۹۹/۱)، شهاب‌الدین سهروردی سعی در برقراری الفتی میان سنت صوفیانه و سنت محدثانه داشت. این ویژگیها مانع از آن نبود تا سهروردی آموزه‌های صوفیان اهل سکر، همچون بایزید و حلاج را ارج نهد و از آنان با احترام سخن آورد (مثلاً نک: *عوارف*، ۵۰، *مقامات*...، ۳۷-۴۰، جم؛ برای توضیح بیشتر دربارهٔ این دو طریقه، نک: آربری، 85 ff.؛ تریمینگام، 270-272؛ زرین‌کوب، ۱۶۴ بب؛ کنیش، 179 ff.).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن انباری، عبدالرحمان، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *آفة اصحاب الحدیث*، به کوشش علی حسینی میلانی، تهران، مکتبة نینوی الحدیثة؛ همو، *تلبیس ابلیس*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *صیدالخاطر*، به کوشش محمد عبدالرحمان عوض، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *مناقب معروف الکرخی و اخباره*، به کوشش عبدالله جبوری، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *المطالب العالیة*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، کویت، ۱۳۹۳ق؛ همو، *نزهة الالباب فی الالقاب*، به کوشش عبدالعزیز بن محمد سدیدی، ریاض، ۱۹۸۹م؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، قاهره، مکتبة الخانجی؛ ابن خالویه، حسین، *مختصر فی شواذ القرآن* (بخشی از کتاب *البدیع*)، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن خلدون، *مقدمه*، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، دارنهضة مصر؛ ابن رجب، عبدالرحمان، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۸م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *متشابه القرآن و مختلفه*، تهران، ۱۳۶۹ق؛ ابن طاووس، علی، *سعدالسعود*، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ همو، *کشف المحجة*، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ ابن عربی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت/دمشق، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ همو، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *مدارج السالکین*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ ابن مجاهد، احمد، *السبعة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالدویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن مقفع، عبدالله، «رسالة فی الصحابة»، *آثار ابن المقفع*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن نجار، محمد، *ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر فرح، حیدرآباد دکن، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ ابورشید نیشابوری، سعید، *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، به کوشش معن زیاده و رضوان سید، طرابلس، ۱۹۷۹م؛ ابوروح میهنی، لطف‌الله، *حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ ابوطالب مکی، محمد، *قوت القلوب*، به کوشش باسل عیون سود، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ ابوعبید قاسم بن سلام، *الناسخ و المنسوخ*، به کوشش برتن، کمبریج، ۱۹۸۷م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲-۱۳۳۳ق؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *التیسیر*، به کوشش اتو پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ابوالقاسم بلخی، عبدالله، «ذکرالمعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، *السواد الاعظم*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابوالمعالی بلخی، محمد، *بیان الادیان*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ اردبیلی، محمد، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ امین، احمد، *ضحی الاسلام*، قاهره، ۱۹۳۸م؛ بدوی، عبدالرحمان، *شطحات الصوفیة*، قاهره، ۱۹۴۹م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ بیهقی، احمد، *شعب الایمان*، به کوشش محمدسعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ پاکتچی، احمد، *الآراء الفقهیة و الاصولیة للشریف الرضی*، تهران، ۱۴۰۶ق؛ همو، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید (ره) دربارهٔ خوارج»، *مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ جهانی شیخ مفید*، قم، ۱۴۱۳ق، شم ۶۷؛ همو، «گرایشهای فقه امامیه در سدهٔ دوم و سوم هجری»، *نامهٔ فرهنگستان علوم*، تهران، ۱۳۷۵ش، س ۳، شم ۴؛ جاحظ، عمرو، *البیان والتبیین*، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸م؛ همو، «حجج النبوة»، *رسائل*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جعفربن حرب، *مسائل الامامة*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، *رسائل*، به کوشش علی حسن عبدالقادر (نک: مل عبدالقادر، «زندگی...»)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خراز، احمد، *کتاب الصدق*، به کوشش آ. آربری، لندن، ۱۹۳۷م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/ ۱۹۲۵م؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دارمی، عثمان، *الرد علی بشرالمریسی*، به کوشش محمدحامد

فقی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ داک؛ ذهبی، محمد، الامصار ذوات الآثار، به کوشش قاسم علی سعد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش طیار آلتی قولاج، استانبول، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۵م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م؛ راوندی، سعید، الخرائج و الجرائح، قم، ۱۴۰۹ق؛ روزبهان بقلی، عبهر العاشقین، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۸۰ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، جست‌وجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ زیاده، معن و رضوان سید، مقدمه بر المسائل فی الخلاف (نک‌: همه ابورشید نیشابوری)؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه؛ سراج، عبدالله، اللمع فی التصوف، به کوشش کامل مصطفی هنداوی، بیروت، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م؛ سعید، صبحی عبدالمنعم، «نسبة الحجة الی ابن خالویه افتراء علیه»، مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق، دمشق، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م، ش ۴۸، جزء ۳؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیة، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ سهروردی، عمر، عوارف المعارف، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، مقامات الصوفیة، به کوشش امیل معلوف، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سیدمرتضی، علی، الامالی، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ همو، الانتصار، قم، ۱۴۱۵ق؛ همو، الذخیرة، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، الشافی، به کوشش عبدالزهرا حسینی خطیب، تهران، ۱۴۱۰ق؛ سیوطی، طبقات المفسرین، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، تمهید الاصول، به کوشش عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، الرجال، به کوشش محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، الفهرست، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۵۶ق؛ شیخ مفید، محمد، «الافصاح»، عدة رسائل، قم، مکتبة المفید؛ همو، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ همو، «الجمل»، ضمن مصنفات، قم، ۱۴۱۳ق، ج ۱؛ همو، مسألة اخری فی النص علی علی(ع)، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، المسائل السرویة، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، المسائل الصاغانیة، قم، ۱۴۱۳ق؛ صریفینی، ابراهیم، تاریخ نیسابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش؛ صولی، محمد، اخبار الراضی بالله و المتقی لله، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۵م؛ صیمری، حسین، اخبار ابی حنیفة و اصحابه، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عبادی، منصور، مناقب الصوفیة، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ق/۱۴۰۳ق؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، المنقذ من الضلال، دمشق، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ فاسی، محمد، ذیل التقیید، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ فخرالدین رازی، محمد، اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین، به کوشش علی سامی نشار، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۸م؛ فرق الشیعة، منسوب به حسن بن موسی نوبختی، به کوشش محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۴م؛ قرآن کریم؛ قرشی، عبدالقادر، الجواهر المضیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ قرطبی، عریب، «صلة تاریخ الطبری»، همراه ج ۱۱ تاریخ طبری؛ قسطلانی، احمد، لطائف الاشارات، به کوشش عامر سید عثمان و عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ کتانی، محمد، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶م؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلابادی، محمد، التعرف لمذهب اهل التصوف، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محاسبی، حارث، شرح المعرفة و بذل النصیحة، به کوشش صالح احمد شامی، دمشق / بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ همو، «فهم القرآن و معانیه»، ضمن العقل و فهم القرآن، به کوشش حسین قوتلی، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نبهانی، یوسف، جامع کرامات الاولیاء، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ نجاشی، احمد، الرجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نجم‌الدین کبری، فوائح الجمال، به کوشش یوسف زیدان، قاهره، ۱۹۹۳م؛ نحاس، احمد، اعراب القرآن، به کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نوبختی، ابراهیم، «الیاقوت»، همراه انوار الملکوت علامهٔ حلی، به کوشش محمد نجمی زنجانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نووی، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۹۲۷م؛ نهج البلاغة؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، پترزبورگ، ۱۳۰۴ش/ ۱۹۲۶م؛ همدانی، محمد، تکملة تاریخ الطبری، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۵۸م؛ نیز:

Abdel-Kader, A.H., «Al-Junaid's Theory of Fanā'», *Islamic Quarterly*, 1954, vol. I; id, *The Life, Personality and Writings of al-Junaid*, London, 1962; Allard, M., «Comment comprendre le Coran selon Muḥāsibi», *Bulletin d'études orientales*, Damas, 1977, vol. XXIX; id, «En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash'arī par ses contemporains hanbalites», *Revue des études islamiques*, 1960, vol. XXVIII; Arberry, A., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London, 1972; Ateş, A., «Kastamonu genel kitaplığında bulunan bazı mühim arapça va Farsça yazmaları», *Oriens*, 1952, vol.V; Bergsträsser G.&O.Pretzl, «Die Geschichte des Korantexts», *Geschichte des Qorāns* of Nöldeke, Leipzig, 1938, vol. III; Brunschvig, R., «Mu'tazilisme et aš'arisme à Baġdād», *Arabica*, 1962, vol. IX; Colpe, C., «Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū 'Īsā al-Warrāq)», ZDMG, 1959, vol. CIX; Gabrieli, F., «La Zandaqa au Ier siècle abbasside», *L'Elaboration de l'Islam*, Paris, 1961; *Gajastak Abalish*, text with transliteration, ed. H. F. Chacha, Bombay, 1936; GAL,S; GAS; Guidi, M., *La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Rome, 1927; Knysh, A., *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden etc., 2000; Kraus, P., *Jābir ibn Hayyān: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Paris, 1933; Librande, L., «Islam and Conservation: The Theologian-Ascetic al-Muhasibi», *Arabica*, 1983, vol. XXX; MacDonald, D. B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1926; Madelung, W., *Le Shî'isme imâmite*, Paris, 1970; Mason, H. & L. Lewisohn, «Hallaj and the Baghdad School of Sufism», *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, London, 1993; Massignon, L., *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallāj*, Paris, 1975; id, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1920; McDermott, M.J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, Beirut, 1986; Nader, A. N., *Le Système philosophique des Mu'tazila*, Beirut, 1956; Nicholson, R. A., *Mystics of Islam*, London, 1970; Pretzl, O., «Die Wissenschaft der Koranlesung», *Islamica*, Leipzig, 1934, vol. VI; Seale, M. S., *Muslim Theology*, London, 1964; Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; Sweetman, J.W., *Islam and Christian Theology*, London, 1955; Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1973; Van Ess, J., «Ḍirār b. 'Amr und die Cahmiya: Biographie einer vergessenen Schule», *Der Islam*, 1968, vol. XLIV; id, «Eine Predigt des Mu'taziliten Murdār», *Bulletin d'études orientales*, 1978, vol. XXX; id, *Theologie und Geselschaft in 2. und 3. Jh. H.*, Berlin/New York, 1991; Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976; Zaehner, R. C., *Hindu and Muslim Mysticism*, New York, 1969.

احمد پاکتچی

V. تاریخ علم

فعالیتهای مربوط به علوم ریاضی، نجوم و مهندسی در بغداد، هم‌زمان با ریخته شدن شالودهٔ این شهر (۱۴۵ق/۷۶۲م) آغاز گردید. منصور عباسی که پس از رسیدن به خلافت منجمان و پزشکان را به خود نزدیک ساخته بود، از نوبخت، ستاره‌شناس نامدار ایرانی و بزرگ خاندان نوبخت خواست تا ساعتی سعد برای آغاز این کار بیابد (ابن فقیه، ۲۹۰، ۳۳۸؛ بیرونی، الآثار...، ۲۷۰-۲۷۱؛ خطیب، ۶۷/۱؛ ابن جوزی، المنتظم، ۷۴/۸؛ ابن کثیر، ۹۸/۱۰). یعقوبی به حضور فزاری (ابراهیم بن حبیب)، طبری (شاید عمر بن فرخان) و ماشاءالله یهودی ــ ۳ دانشمند ایرانی یا ایرانی تبار میانهٔ سدهٔ ۲ق ــ نیز اشاره کرده، و وظیفهٔ آنان را انجام دادن محاسبات هندسی این شهر دانسته است

(«البلدان»)، ۲۳۸، ۲۴۱؛ قس: زوتر، 158-157 ,3؛ نالینو، ۱۶۱؛ سارتن، I/521,531، که برای این محاسبات، بیشتر جنبهٔ احکامی قائل شده‌اند، نه ریاضی و مهندسی). نخستین پزشک نامدار بغداد نیز جُرجیس بن جبرائیل بن بختیشوع ــ پزشک پرآوازه از خاندان پزشکان برجستهٔ ایرانی، مشهور به آل بختیشوع (ﻫ م) و رئیس بیمارستان جندی‌شاپور ــ بود که در ۱۴۸ق/۷۶۵م به دعوت منصور به بغداد آمد و تا ۱۵۲ق در این شهر ساکن بود. نوبخت و جرجیس همچنین اولین مترجمان بغدادند و آثار آنان نخستین ترجمه‌های روزگار عباسی به شمار می‌رود؛ زیرا اگرچه انگیزهٔ منصور در حمایت از این دو دانشمند ایرانی، رفع نیازهای پزشکی و علاقهٔ وافرش به احکام نجوم بود، اما به هر حال، این دو با فرصتی‌که در دربار منصور یافتند،برخی‌آثار نجومی(احتمالاً‌احکامی) و پزشکی را از پهلوی و سریانی به عربی برگرداندند (ابن ندیم، ۲۹۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۲۳/۱ـ۱۲۵، ۲۰۳؛ قفطی، ۱۵۸ـ۱۶۰).

پس از دورهٔ فترت کوتاه روزگار خلافت مهدی و هادی، بغداد نزدیک به یک قرن مهم‌ترین قطب علمی جهان به شمار می‌آمد. در این روزگار مؤسسه‌ای‌پژوهشی زیرنظر دارالخلافه،موسوم‌به‌خزانة‌الحکمه یا بیت الحکمه (ﻫ م) به وجود آمد که سهم قابل توجهی در فعالیتهای علمی بغداد داشت. پس از انتقال مرکز خلافت به سامرا در روزگار معتصم و چیرگی ترکان بر دستگاه خلافت، فعالیتهای علمی بغداد بیشتر به ترجمهٔ آثار یونانی به عربی و تا حدی علوم پزشکی خلاصه شد. در این روزگار فتح بن خاقان (د ۲۴۷ق/۸۶۱م)، وزیر متوکل کتابخانه‌ای عمومی تأسیس کرده بود. علی بن یحیی بن ابی منصور، مشهور به ابن منجم (از حامیان برجستهٔ حنین و دیگر مترجمان، نک: ﻫ د، بنی منجم) نیز کتابخانه‌ای عمومی با خدمات رایگان در کاخ خود بنا نهاد که آن نیز خزانة الحکمه نامیده شد (یاقوت، ۱۵۷/۱۵، ۱۷۴/۱۶).

با چیرگیِ آل بویه بر بنی عباس، اگرچه بغداد رونقی دوباره یافت و با حمایت آنان تنی چند از ستاره‌شناسان و ریاضی‌دانان برجستهٔ مسلمان و بیشتر ایرانی، در بغداد به رصد و دیگر فعالیتهای علمی مشغول شدند، اما در همین سالها شهرهای ری، شیراز و اصفهان (۳ شهر مهم مرکز حکومت شاخه‌های مختلف آل بویه)، قاهره، و چند صباحی گرگانج و قرطبه از این شهر پیشی گرفته بودند. شاید همین درخشش موقتی قرطبه موجب شد که ابن جلجل بر این ادعای نادرست پافشاری کند که پس از غلبهٔ آل بویه بر بغداد هیچ دانشمند ناموری در شرق جهان اسلام برنیامده است (ص ۱۱۶).

در ۳۸۲ق/۹۹۲م، ابونصر شاپور بن اردشیر خانه‌ای در محلهٔ کرخ خرید و پس از نوسازی آن را دارالعلم نامید و کتابهای بسیاری بر آن وقف کرد. این دارالعلم که بیشتر مرکزی برای فعالیتهای مذهبی شیعیانِ بغداد بود، سالهای بسیار زیرنظر سیدمرتضیٰ، دانشمند برجستهٔ شیعی دایر بود، تا آنکه در ۴۴۷ق/۱۰۵۵م پس از غلبهٔ سلجوقیانِ سنی مذهب و متعصب، طعمهٔ حریق شد (یاقوت، ۲۶۷/۱۷ـ ۲۶۸؛ ابن خلکان، ۱۰۰/۲). اما این مؤسسه نیز به هیچ وجه با محفل علمی خوارزمشاهیان آل مأمون در گرگانج ــ که در ۳۹۵ـ۴۰۷ق/۱۰۰۵ـ۱۰۱۶م به شکوفایی رسید و بزرگ‌ترین دانشمندان اسلام، یعنی ابوریحان بیرونی، ابن سینا و نیز ابونصر منصور بن عراق، ابوسهل مسیحی (ﻫ مم) و دیگران در آنجا سرگرم پژوهشهای علمی بودند ــ و نیز دارالحکمهٔ قاهره (تأسیس: ۳۹۵ق) ــ که ابن هیثم و ابن یونس (ﻫ مم) در آن مشغول بودند ــ قابل مقایسه نبود.

تأسیس نظامیهٔ بغداد در ۱۰ ذیقعدهٔ ۴۵۹ق/۲۲ سپتامبر ۱۰۶۷م نیز اگرچه مهم به نظر می‌رسد، اما تعصبات مذهبی سلجوقیان و به ویژه نظام‌الملک موانعِ بسیاری بر سر راه تحقیق دربارهٔ علوم دقیقه فراهم آورده بود. این مدرسه به مراتب بیش از دارالعلم شاپور بن اردشیر رنگ مذهبی داشت و در آن تنها به تعلیمات فقه شافعی توجه می‌شد و علوم ریاضی جز آنچه در حساب فرائض به کار می‌آمد، مذموم بود. رواج عقاید دانش ستیزانه‌ای چون دیدگاه محمد غزالی (برجسته‌ترین مدرس نظامیهٔ بغداد) در میان فقهای متعصب، پژوهشهای علمی را در سرزمینهای اسلامی به سرعت از رونق انداخت. غزالی بر آن بود که هرچند پرداختن به هندسه ذهن را نیرومند می‌سازد، اما از آنجا که از مقدمات «علوم اوائل» است، کار آموزندگان آن به فساد می‌کشد (*فاتحة...*، ۵۶). به نظر وی یکی از آفتهای مهم آموزش ریاضیات آن است که آشکاری براهین در این دانشها، مردمان را به فیلسوفان ــ که اساس کارشان چنین علومی است ــ علاقه‌مند می‌کند و این علاقه موجب می‌شود که مردم در کفر این فیلسوفان نیز از آنان پیروی کنند (!). وی زمانی پرداختن به پزشکی را ضروری می‌دانست، اما سرانجام به این نتیجه رسید که از طب نیز «جز تکبر نیفزاید» (*احیاء...*، ۲۷/۱، *المنقذ...*، ۱۱۲ـ۱۱۳، *کیمیا...*، ۲۵۸/۲). فراموش نباید کرد که آثار غزالی از مهم‌ترین متون درسی نظامیه‌ها و به ویژه نظامیهٔ بغداد به شمار می‌آمد. ابن جوزی، فقیه حنبلی بغدادی پا را از این فراتر گذاشت و حتیٰ رفتن به چنین مدارسی را نیز مخاطره‌آمیز، و دانش پژوهی را از تلبیسهای ابلیس دانست (*صید...*، ۴۱۱، ۴۷۵، *تلبیس...*، ۹۶ـ۹۷).

گرچه با رواج دیدگاههای دانش ستیزانهٔ غزالی و هم مسلکانش که از جانبداری خلفای بغداد و حامیان سلجوقی آنان برخوردار بود (نک: غزالی، *المنقذ*، ۱۵۵ـ۱۵۷)، سرانجام روزگار دانش‌پروری در سراسر جهان اسلام به سرآمد، اما بغداد که مرکز این دانش ستیزان بود، زودتر از دیگر نقاط جهان اسلام بدین ورطه افتاد. در اواخر سدهٔ ۶ق/۱۲م ابن المارستانیه (ﻫ م) نیز مرکز علمی دیگری به نام دارالعلم در بغداد ایجاد کرد، اما پس از آنکه خلیفه ناصر در ۵۹۰ق/۱۱۹۴م ابن قصاب شیعی را به جای ابن یونس حنبلی برگزید، حنبلیان متعصبی چون ابن المارستانیه به دردسر افتادند و دارالعلم او با همهٔ کتابهایش فروخته شد (ابن نجار، ۹۷/۲؛ ابن رجب، ۴۳۳/۱). پس از این روزگار تنها تحول علمی قابل ذکر در بغداد، پایه‌گذاری مدرسهٔ مستنصریه در ۶۳۱ق/۱۲۳۴م به فرمان مستنصر (حک ۶۲۳ـ۶۴۰ق/۱۲۲۶ـ۱۲۴۲م) بود، اما با چیرگی مغولان بر بغداد در ۶۵۶ق/۱۲۵۸م، این شهر که روزگاری دراز مرکز خلافت

شرقی جهان اسلام بود، از هر جهت اهمیت خود را از دست داد.

ترجمهٔ آثار علمی: مسلمانان در سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م با کوشش مترجمان زبردستی چون نوبخت و خاندانش، حنین و شاگردانش، ثابت بن قره و دیگران، بسیاری از آثار علمی یونانی، پهلوی و سنسکریت را ــ البته بیشتر به واسطهٔ زبان سریانی و پهلوی ــ در بغداد به عربی ترجمه کردند. توجه مسلمانان به امر ترجمه در این دو قرن چندان بود که بعدها از آن با عنوان نهضت ترجمه یاد شد. بررسی رسالهٔ حنین دربارهٔ آثار ترجمه شدهٔ جالینوس حاکی از آن است که بیشتر آثاری که وی و شاگردانش ترجمه کرده‌اند، به سفارش خاندانهای دانش دوست ایرانی آن روزگار همچون آل بختیشوع، بنی موسیٰ و بنی منجم صورت گرفته است. در هیچ جای این رساله نامی از مأمون، معتصم، واثق، متوکل و دیگر خلفای معاصر حنین و شاگردانش به چشم نمی‌خورد؛ پس ربط دادن فعالیت آنها و نیز مترجمانی چون ثابت بن قره به بیت الحکمه، چندان درست نمی‌نماید؛ به ویژه اگر به زعم اغلب پژوهشگران معاصر، اوج شکوفایی بیت الحکمه را در روزگار مأمون بدانیم، دو مترجم پرکار و برجستهٔ آثار یونانی، یعنی حنین و ثابت بن قره در آن روزگار نوجوانی بیش نبوده‌اند. از سوی دیگر گزارش مفصل یعقوبی (*تاریخ*، ۹۵/۱ بب)، دربارهٔ آثار ترجمه شدهٔ بقراط، جالینوس، ارسطو و دیگر دانشمندان نامدار یونانی از لحاظ تعیین روزگار دسترسی مسلمانان به آثار یونانیان و آغاز نهضت ترجمه، اهمیتی بسزا دارد. مقایسهٔ نام و محتوای آثاری که یعقوبی یاد کرده، با آنچه حنین از جالینوس برشمرده، و آثار دیگری که از ارسطو و بقراط برجای مانده، نشانهٔ آن است که یعقوبی به احتمال قوی ترجمه‌های کهن‌تر از ترجمه‌های حنین و شاگردانش را در دست داشته است. در برخی موارد، نامهایی که یعقوبی آورده است، هیچ شباهتی با نامهای رایج این آثار ندارد و تنها از طریق شرحی که وی دربارهٔ هر یک از آنها یاد کرده است، می‌توان آنها را با یکی از ترجمه‌های مکتب حنین مقایسه کرد. جالب توجه اینکه، محمد بن زکریای رازی (مثلاً ۲۰۱/۷، که *الامراض الحادة* را *کتاب ماءالشعیر* نامیده است) و جابر بن حیان هنگام اشاره به آثار یونانی، گاه همین نامهای متفاوت را یاد کرده‌اند. پس می‌توان این ترجمه‌های کهن‌تر را که از آغاز خلافت هارون تا مرگ مأمون به عربی درآمده، و برخی از آنها به دست یعقوبی افتاده بوده است، محصول کار بیت الحکمه دانست.

نخستین اثر مهمی که در بغداد به عربی ترجمه شد، *براهمسپهته سدهانته*[1] مهم‌ترین اثر کهن نجومی هند، نوشتهٔ برهمگوپته[2] در ۶۲۸م بود. در ۱۵۴ یا ۱۵۶ق یعقوب بن طارق و فزاری در دربار منصور با منجمی از ناحیهٔ سند دیدار کردند و ــ چنان که از اشارات بیرونی برمی‌آید ــ این منجم مطالب بسیاری را از این کتاب کهن نجوم هندی برای آنان بازگو کرد و آنان براساس سخنان وی آثاری را به‌زبان عربی فراهم آوردند. به گفتهٔ ابن الآدمی (ه م)، فزاری زیجی را که این منجم به همراه آورده بود، به عربی درآورد (نک‍: بیرونی، *تحقیق...*، ۱۳۲، ۳۵۱-۳۵۶، «التحلیل...»، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۵۶-۱۵۷، ۱۷۷-۱۷۸، *تمهید...*، ۲۷؛ نک‍: علی بن سلیمان، گ ۹۵ ب، که این حکایت را به عصر متوکل ربط داده است؛ صاعد، ۲۱۶؛ نیز نک‍: نالینو، ۱۴۹-۱۵۰؛ کندی، 129؛ پینگری، «فزاری...[3]»، 103-105، «یعقوب...[4]»، 97-98).

برای آنکه میان اشارات بیرونی و سخنان صریح ابن الآدمی تلفیقی صورت پذیرد، می‌توان چنین فرض کرد که این منجم هندی کتاب برهمگوپته را شفاهاً به پهلوی ترجمه می‌کرده است و یعقوب بن طارق و فزاری سخنان وی را به عربی درمی‌آورده‌اند. زیرا این دو منجم ایرانی تبار، و یا دست کم به شدت تحت تأثیر فرهنگ ایرانی بوده‌اند و پهلوی را نیز نیک می‌دانسته‌اند (علی بن سلیمان، همانجا؛ نالینو، ۱۵۶-۱۶۳؛ پینگری، «فزاری»، 103 ff.؛ زوتر، 3,4ff.؛ سارتن، I/530؛ GAS, V/216, VI/123) و آشنایی منجمی از ناحیهٔ سند نیز با زبان پهلوی، بعید نمی‌نماید. شیوهٔ تفسیر (= ترجمهٔ همراه با شرح) کتاب سموم *شاناق* برای یحیی بن خالد برمکی نیز به همین صورت بود. نخست منکهٔ هندی این اثر را به فارسی [میانه] محاوره‌ای ترجمه کرد و ابوحاتم بلخی متن فارسی منقحی را به رشتهٔ تحریر درآورد. این اثر را عباس بن سعید جوهری در روزگار مأمون از پهلوی به عربی ترجمه کرد. استفاده از زبان واسطه در ترجمه‌های اولیهٔ همهٔ مکاتب مشهور ترجمه، از جمله مکتب ترجمهٔ یونانی به عربی حنین بن اسحاق (به واسطهٔ سریانی) و مکتب ترجمهٔ عربی به لاتینی در اندلس (در سدهٔ ۶ق/۱۲م و به واسطهٔ عبری محاوره‌ای) و حتیٰ دربارهٔ ترجمه‌های عربی به لاتینی تا سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، مانند ترجمهٔ *تحریر المخروطات* ابوالفتح اصفهانی (ه م) توسط آلفونسو بورلی و ابراهیم حاقلانی، کاملاً رایج بوده است.

تا پایان سدهٔ ۳ق بیشتر آثار جالینوس، و نیز برخی از آثار بقراط، ارسطو، اقلیدس و دیگر دانشمندان یونانی به همت حنین بن اسحاق، اسحاق بن حنین و دیگر شاگردان حنین چون حبیش، عیسی بن یحییٰ و نیز مترجمان بزرگی چون ثابت بن قره، به عربی درآمد. حنین بیشتر این آثار را نخست به سفارش آل بختیشوع، یوحنا ابن ماسویه و سلمویه فرزند بنان به سریانی درآورد و سپس خود او یا شاگردانش این روایتهای سریانی را برای بنی موسیٰ، علی بن یحیی بن ابی منصور (مشهور به ابن منجم) و گاه برای دو سه تن دیگر به عربی درآوردند. البته حبیش ۳ رساله را نیز که قبلاً اصطفن بن بسیل و خود حنین مستقیماً از یونانی به عربی ترجمه کرده بودند، برای ابن ماسویه از عربی به سریانی درآورد (حنین، شم ۳۶، ۳۸، ۱۱۹)؛ و یک بار نیز حنین رساله‌ای را که پیش‌تر با استفاده از ترجمهٔ نارسای سرجس برای محمد ابن موسیٰ به عربی ترجمه کرده بود، با مراجعه به متن یونانی دوباره برای ابن ماسویه به سریانی درآورد (همو، شم ۷).

---

1. *Brāhmasphuṭasiddhānta.*
2. Brahmagupta
3. «The Fragments... al-Fazārī»
4. «The Fragments... Ya'qūb...»

در این روزگار محمد و احمد بن موسی بن شاکر که خود در ریاضیات، نجوم و علم الحیل زبردست بودند، از قدرت و ثروت افسانه‌ای خویش برای حمایت از مترجمان دریغ نکردند. حنین دربارهٔ سه چهارم ترجمه‌های عربی یاد شده در *رسالة فی ذکر ماترجم من کتب جالینوس*، نام سفارش دهنده را یکی از این دو برادر یاد کرده است. این دو علاوه بر سفارش ترجمهٔ شمار قابل توجهی از آثار ریاضی به ثابت بن قره، هلال بن ابی هلال حمصی و دیگر مترجمانِ آن روزگار، گاه خود آثاری را به عربی ترجمه می‌کردند. در مقدمهٔ *تحریر المخروطات* که ظاهراً به قلم احمد بن موسیٰ نوشته شده، شیوهٔ علمی کار محمد، احمد و حسن بن موسیٰ در ترجمه و نظارت بر کار مترجمان، تلاشهای حیرت‌انگیز آنها برای فراهم آوردن یک روایت یونانی کم و بیش صحیح از *مخروطات* آپولونیوس با کمک شرحهای یونانی و چگونگی ترجمهٔ آن به عربی، و سرانجام نقش احمد و محمد در تحریر کتاب به خوبی شرح داده شده است (بنی موسیٰ، ۶۲۱ ـ ۶۲۹). ثابت بن قره علاوه بر ترجمهٔ آثار ریاضی و نجوم یونانی، بسیاری از آثار پزشکی جالینوس و بقراط را نیز ترجمه یا تلخیص کرد، اما ترجمه‌های پزشکی او در برابر ترجمه‌های مکتب حنین چندان اعتباری نیافت. یکی دیگر از مترجمان برجستهٔ بغداد ابوعثمان دمشقی بود که در اوایل سدهٔ ۴ق برخی از آثار پزشکی و ریاضی، و از جمله شرح پاپوس بر مقالهٔ دهم *اصول اقلیدس* را به عربی ترجمه کرد (قفطی، ۴۰، ۲۵۷، ۴۰۹؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۴/۱).

ریاضیات و نجوم: اگرچه بغداد از همان آغاز تأسیس، مرکزی علمی به شمار می‌آمد، اما نخستین فعالیت نجومی مسلمانان در جندی‌شاپور، مرکز علمی کهن ایران که بیشتر به پزشکان برجستهٔ خود مشهور بود، صورت گرفت. ابوالحسن علی ابن یونس (ه م) در *الزیج الکبیر الحاکمی* آورده است که احمد نهاوندی در روزگار یحیی بن خالد برمکی در جندی‌شاپور به رصد می‌پرداخته، و رصد او را تنها رصد شناخته شده در فاصلهٔ میان رصد بطلمیوس و رصد اصحاب ممتحن (۲۱۳ـ۲۱۸ق/ ۸۲۸ ـ۸۳۳م) برشمرده است. وی در جایی دیگر بدون اشاره به نام نهاوندی تاریخ این ارصاد را ۱۶۰ـ۱۷۰ق/۷۷۷ـ۷۸۶م دانسته است (ص ۱۵۷؛ کندی، 124؛ قس: بیرونی، تحدید...، ۶۲؛ نیز صاعد، ۲۱۸، که رصد اصحاب ممتحن را نخستین رصد دورهٔ اسلامی دانسته‌اند).

پس از رصد نهاوندی تا مرگ مأمون بیشتر فعالیتهای مسلمانان در ریاضیات و نجوم احتمالاً در بیت الحکمه بود و ریاضی‌دانان و ستاره‌شناسان پرآوازه‌ای چون محمد بن موسیٰ خوارزمی، یحیی بن ابی منصور، خالد بن عبدالملک مرورودی و نیز حبش حاسب (در نخستین سالهای فعالیتش)، همه با این مؤسسه مرتبط بودند، اما پس از آن، توجه خلفا به علوم دقیقه و به ویژه ریاضیات و نجوم چندان کاهش یافت که حتیٰ ستاره‌شناس برجسته‌ای چون بتانی ــ که از ۲۶۴ تا ۳۰۶ق در رقه به پژوهشهای علمی مشغول بود ــ هرگز بر آن نشد تا برای ادامهٔ فعالیتهای خود راه نسبتاً کوتاه رقه به بغداد را بپیماید. در این روزگار تنها ریاضی‌دانان برجستهٔ بغداد محمد، احمد و حسن بن موسیٰ و ثابت بن قره بودند. بنی موسیٰ در حدود سال ۲۴۸ق/۸۶۲م در خانهٔ خود در بغداد (و گاه در سامرا) به رصد ستارگان می‌پرداختند (بیرونی، همان، ۴۰ـ۴۱، ۵۹، ۶۰ـ۷۰، ۷۱ـ۷۱). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق/۹م نیز ریاضی‌دانان و ستاره‌شناسان برجسته‌ای چون ماهانی (د ح ۲۷۵ق/۸۸۸م)، و نیریزی در بغداد مشغول به کار بودند و فارابی نیز تا حدود سال ۳۳۰ق/۹۴۲م در همین شهر فعالیت می‌کرد (قفطی، ۲۷۷ـ۲۷۹).

با تسلط آل بویه بر بغداد در ۳۳۲ق/۹۴۴م و وقوع تحولات وسیع سیاسی در دستگاه خلافت، بغداد تا مدتی جاذبهٔ چندانی برای دانشمندان نداشت، اما فرزندان بویه اندک اندک به تحقیقات علمی در این شهر، در کنار شیراز، ری و اصفهان توجه نشان دادند. در این روزگار ابوالوفای بوزجانی در ۳۶۵ـ۳۶۶ق در بغداد به رصد مشغول بود. وی تنها ریاضی‌دان برجستهٔ این سده بود که همهٔ روزگار شکوفایی علمی خود را در بغداد گذراند. در ۳۷۴ق/۹۸۴م صاغانی در غرب بغداد به رصد پرداخت و در ۳۸۷ق/۹۹۷م نیز ابوسهل کوهی، با همکاری صاغانی و ابواسحاق صابی به فرمان شرف‌الدوله در این شهر به رصد مشغول شدند (بیرونی، همان، ۷۴ـ۷۵). در همین سالها ابن اعلم (ه م)، ستاره‌شناس برجستهٔ ایرانی و شیعی مذهب، در بغداد به رصدهایی مشغول بود که ابن یونس آنها را به دقت بسیار ستوده است. البته مهم‌ترین رصدهای این روزگار که امروزه دقیق‌ترین و برترین شاهکار رصدی مسلمانان به شمار می‌آید، رصدهای عبدالرحمان صوفی (ه م) پیش از ۳۵۳ق/۹۶۴م، نه در بغداد، که در اصفهان بود. وی در ۳۵۹ق/ ۹۷۰م نیز در حضور ابوسهل کوهی، سجزی، نظیف بن یمن، ابوالقاسم غلام زحل و دیگران در شیراز به رصد پرداخت (همان، ۷۴). در این سالها دانشمندان برجسته‌ای چون ابوجعفر خازن، ابوالفضل هروی (د ۳۴۸ق/۹۵۹م) و به ویژه خجندی (د ۳۸۴ق/۹۹۴م) در ری به پژوهش مشغول بودند (همان، ۶۰، ۷۳، ۷۶ـ۷۷) و سجزی نیز عمدتاً در شیراز و گاه در خراسان به رصد می‌پرداخت.

در سدهٔ ۵ق/۱۱م نیز تنها فعالیت نجومی که بتوان از آن یاد کرد، کارهای زیج ملکشاهی از ۴۶۷ تا ۴۸۵ق/۱۰۷۵ تا ۱۰۹۲م در اصفهان بود که به همت خیام و همکارانش به انجام رسید؛ اما منجمانی که در ۴۸۵ق به فرمان ملکشاه در بغداد گرد آمدند، تنها سمت قبلهٔ مسجدی در بغداد را تنظیم کردند (ابن جوزی، *المنتظم*، ۶۰/۹؛ ابن اثیر، ۹۸/۱۰، ۱۹۹؛ ذهبی، ۲۶۵/۳؛ ابن کثیر، ۱۱۱/۱۲).

علوم پزشکی: رونق پزشکی در بغداد بی‌تردید موجب نابودی حوزهٔ علمی و بیمارستان جندی‌شاپور گردید. این مرکز علمی که پس از چیرگی عربها بر خوزستان و تسلیم شدن مردم جندی‌شاپور، به شرط عدم تعرض فاتحان (نک: بلاذری، ۳۷۴)، آسیب چندانی ندیده بود، به رغم محرومیت از هرگونه حمایت مادی و معنوی دولت مرکزی، توانست تا اوایل سدهٔ ۳ق/۹م جایگاه نخست خود را در پزشکی حفظ کند. اما با

فرا خوانده شدن اغلب فرهیختگان این مرکز همچون خاندان بختیشوع، خاندان ماسویه، ماسرجویهٔ جندی شاپوری و سلمویه فرزند بنان و حتیٰ حنین بن اسحاق به بغداد، بیمارستان اندک اندک از رونق افتاد و مدتی بعد کلاً از میان رفت. براساس روایتی که به واسطهٔ یوسف بن ابراهیم، مشهور به ابن دایه از جبرائیل بن بختیشوع نقل شده است، جبرائیل به فرمان هارون از دهشتک، رئیس بیمارستان جندی شاپور خواست تا بیمارستانی مشابه در بغداد بسازد، اما دهشتک با تأکید بر اینکه وی بیمارستان جندی‌شاپور را با درآمد خود می‌گرداند و از سوی خلیفه هیچ گونه کمک مالی به وی نمی‌شود، از برآوردن این خواسته سرباز زد (قفطی، ۳۸۳ـ۳۸۴؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۷۴/۱).

ساختار بیمارستان جندی شاپور بعدها الگوی همهٔ بیمارستانهای دورهٔ اسلامی بود و به همین سبب، نام بسیاری از بخشها و کارگزاران از جمله خود واژهٔ بیمارستان (که در عربی نوین نیز همچنان رایج است)، «مهتر شرابخانه» (رئیس‌داروخانه) و «شربدار» (مثلاً نک: قلقشندی، ۴/۱۶، ۱۷۰/۶) و نیز بسیاری از اصطلاحات داروشناسی و داروسازی دورهٔ اسلامی، فارسی بود. اما نخستین بیمارستان مهمی که از فعالیت آن در بغداد، هرچند به اختصار آگاهی داریم، بیمارستان برمکیان است که توسط ابن دهن هندی اداره می‌شد. در سدهٔ ۳ق/۹م نیز بدر، غلام معتضد (حک ۲۷۹ـ۲۸۹ق/۸۹۲ـ۹۰۲م) بیمارستانی در بغداد تأسیس کرد (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۱/۱). در ۳۰۲ق/۹۱۴م ابوعثمان دمشقی رئیس بیمارستانهای بغداد، مکه و مدینه بود (همو، ۲۳۴/۱). در اول محرم ۳۰۶ق/۱۴ ژوئن ۹۱۸م با حمایت مالی مادر مقتدر بیمارستانی که «سیده» نام گرفت، به ریاست سنان بن ثابت بن قره در بغداد تأسیس شد؛ سپس خود مقتدر نیز به اشارهٔ سنان بیمارستان مقتدری را در این شهر تأسیس کرد (همو، ۲۲۱/۱ـ ۲۲۲، ۲۲۴؛ ابن جوزی، همان، ۱۳۹/۶؛ ابن اثیر، ۱۱۵/۸؛ ابن کثیر، ۱۲۸/۱۱؛ سیوطی، ۳۸۱/۱). سپس حسن ابن فرات در ۳۱۱ق/۹۲۳م بیمارستانی در بغداد تأسیس کرد که در ۳۱۳ق ثابت بن سنان بن ثابت رئیس آن شد (ابن جوزی، همان، ۱۷۴/۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۲۴/۱). در ۳۱۷ق/۹۲۹م هنگامی که به مقتدر خبر رسید که مردی بر اثر معالجهٔ نادرست یکی از پزشکان درگذشته است، به ابراهیم ابن محمد بن بطحا فرمان داد تا تنها به پزشکانی اجازهٔ طبابت دهد که سنان بن ثابت آنها را آزموده باشد (همو، ۲۲۲/۱).

در ۳۲۹ق/۹۴۱م بَجکَم، امیرالامراء ترک بغداد ساخت‌بیمارستانی در بغداد را آغاز کرد که ناتمام ماند. در ۳۵۵ق/۹۶۶م معزالدوله به طاهر بن موسیٰ فرمان داد تا بیمارستانی در بغداد بسازد و اموال بسیاری بر آن وقف کرد؛ اما معزالدوله پیش از به پایان رسیدن ساختمان بیمارستان درگذشت (ابن جوزی، *المنتظم*، ۳۳/۷؛ ابن کثیر، ۲۶۰/۱۱). اما مهم‌ترین و دیرپاترین بیمارستان تاریخ بغداد بیمارستانی بود که به همت عضدالدولهٔ دیلمی در همان محل بیمارستان نیمه تمام بجکم ساخته شد. این بیمارستان در صفر ۳۷۲/اوت ۹۸۲ و تنها اندکی پیش از مرگ عضدالدوله افتتاح شد (ابن جوزی، همان، ۳۲۰/۶، ۳۲۲، ۱۱۲/۷، ۱۱۴؛ ابن خلکان، ۵۴/۴ ـ ۵۵؛ ذهبی، ۳۶۷/۲؛ ابن کثیر، ۲۰۰/۱۱، ۲۹۹ـ۳۰۰؛ قس: ابن اثیر، ۱۶/۹).

جبرائیل بن عبیدالله بن بختیشوع (د ۳۹۶ق/۱۰۰۶م) که همراه عضدالدوله به بغداد آمده بود، ابوالحسین بن کشکرایا، ابویعقوب اهوازی، نظیف بن یمن و ابراهیم ابن بکس از جمله نخستین پزشکان و مدرسان پزشکی در بیمارستان عضدی بودند (ابن ابی اصیبعه، ۱۴۵/۱، ۲۳۸، ۲۴۴، ۳۱۰). ابوالفرج ابن طیب (د ۴۳۵ق/۱۰۴۴م)، پزشک برجستهٔ مسیحی بغداد در این بیمارستان پزشکی آموخت و در همان‌جا به کار و تدریس پرداخت (به ویژه در ۴۰۶ق، نک: همو، ۲۳۹/۱). آل بویه و وابستگانشان همواره به این بیمارستان توجه داشتند، چنان که در ۴۰۸ق/۱۰۱۷م ابونصر شباشی، از موالی شرف‌الدوله مال بسیار وقف بیمارستان کرد و پلی نیز برای آن ساخت که به قنطرة المارستان مشهور شد (ابن جوزی، همان، ۲۸۸/۷؛ ابن کثیر، ۶/۱۲). اما پس از تسلط سلجوقیان بر بغداد بیمارستان چند سالی به حال خود رها شد، تا آنکه ابومنصور ابن عبدالملک بن یوسف (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م) ساختمان آن را که رو به ویرانی می‌رفت، بازسازی، و املاک گران‌بهایی وقف آن کرد (ابن جوزی، همان، ۲۵۱/۸؛ ابن اثیر، ۵۸/۱۰). در ۴۸۵ق/۱۰۹۲م نظام‌الملک موقوفات این بیمارستان را که درآمد بسیاری داشت، به مدت ۵۰ سال اجاره کرد (ابن جوزی، همان، ۶۰/۹) که البته چند صباحی پس از این کار زنده نماند. در این سالها پزشکان برجسته‌ای چون سعید بن هبةالله بن حسین (۴۳۹ـ۴۹۵ق/۱۰۴۷ـ۱۱۰۲م)، در این بیمارستان فعال بودند و کسانی چون سعید ابن اثردی در روزگار مقتفی (حک ۵۳۰ـ۵۵۵ق/۱۱۳۶ـ۱۱۶۰م) و پس از وی امین‌الدوله ابن تلمیذ تا هنگام مرگ (۵۶۰ق/۱۱۶۵م) رئیس بیمارستان بودند (ابن ابی اصیبعه، ۲۵۴/۱، ۲۵۹، ۲۹۸). ابن المارستانیه (۵۴۱ ـ۵۹۹ق/۱۱۴۶ـ۱۲۰۳م) هم‌زمان با تأسیس دارالعلمی در بغداد چند سالی (تا ۵۹۰ق/۱۱۹۴م) ناظر موقوفات این بیمارستان بود (همو، ۳۰۴/۱؛ ابن نجار، ۹۷/۲؛ ابن رجب، ۴۴۳/۱).

بیمارستان عضدی دست کم تا اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م و احتمالاً تا هجوم مغولان به بغداد همچنان فعال بود و سرپرست آن را خلیفه تعیین می‌کرد (ابن جوزی، همان، ۲۴۸/۸، ۲۵۱، ۲۸۶، ۱۵/۹، ۲۴۵/۱۰؛ ابن اثیر، ۹۱/۱۰، ۴۰۹/۱۱، ۲۹۸/۱۲؛ ابن کثیر، ۱۰۹/۱۲). بیمارستان عتیق بغداد نیز دست کم تا ۴۶۵ق/۱۰۷۳م که عبدالملک بن محمد سامری (د ۴۹۳ق/۱۱۰۰م) ریاست هر دو بیمارستان را برعهده گرفت (ابن جوزی، همان، ۱۱۷/۹)، کم و بیش به فعالیت خود ادامه می‌داد. در ۵۰۷ق/۱۱۱۳م نیز گمشتکین بیمارستانی در بغداد تأسیس کرد (ابن کثیر، ۱۷۶/۱۲). خلیفه مستنصر نیز پس از تأسیس مدرسهٔ مستنصریه بیمارستانی در ساختمان آن ایجاد کرد (سیوطی، ۴۶۰/۱ـ۴۶۱)، اما فعالیت این بیمارستانها بیش از چند سال ادامه نیافت.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش

فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، تلبیس ابلیس، به کوشش سید جمیلی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ همو، صید الخاطر، به کوشش محمد عبدالرحمان عوض، بیروت، دارالکتاب العربی؛ همو، المنتظم (حوادث تا ۲۵۶ق)، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، همان (حوادث پس از ۲۵۶ق)، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ ابن‌خلکان، وفیات؛ ابن‌رجب، عبدالرحمان، الذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ ابن فقیه، احمد، البلدان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن نجار، محمد، ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر فرح، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن ندیم، الفهرست، به کوشش فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۱-۱۸۷۲م؛ ابن یونس، علی، الزیج الکبیر الحاکمی (نک: ما ، کوسن دو پرسوال)؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ بنی موسیٰ، تحریر المخروطات، به کوشش تومر (نک: ما ، آپولونیوس)؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیة، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۰۶م؛ همو، تحدید نهایات الاماکن، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ همو، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۸م؛ همو، «التحلیل و التقطیع للتعدیل»، ضمن استخراج الاوتار، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸م؛ همو، تمهید المستقر لمعنی الممر، حیدرآباددکن، ۱۹۴۸م؛ حنین بن اسحاق، رسالة فی ذکر ما ترجم من کتب جالینوس، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۹ش؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق/ ۱۹۳۰م؛ ذهبی، محمد، العبر، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۴۸م؛ رازی، محمد بن زکریا، الحاوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴-۱۳۹۰ق؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ش؛ علی بن سلیمان هاشمی، علل الزیجات، چ تصویری (نک: ما ، علی بن سلیمان)؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ همو، فاتحة العلوم، قاهره، ۱۳۲۲ق؛ همو، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، المنقذ من الضلال، قاهره، ۱۳۹۴ق؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشیٰ، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ نالینو، کارلو آلفونسو، علم الفلک، رم، ۱۹۱۱م؛ یاقوت، ادبا؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلاق النفیسهٔ ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ همو، تاریخ، نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:

Ali ibn Sulaymān al Hāshimi, *The Book of Reasons Behind Astronomical Tables (Kitāb fī ʿilal al-zījāt)*, tr . F . I . Haddad and E.S. Kennedy, New York, 1981; Apollonius, *Conics Books V to VII, The Arabic Translation of the Lost Greek Original in the Version of the Banū Mūsā*, ed. and tr. G. j. Toomer, New York, 1990; Caussin de Perceval, J.J., «Le Livre de la Grande Table Ḥakémite», *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1802-1803, vol. VII(1); GAS; Kennedy, E.S., «A Survey of Islamic Astronomical Tables», *Transactions of the American Philosophical Society*, 1956, vol. XL. VI(2); Pingree, D., «The Fragments of the Works of al-Fazārī», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1970, vol. XXIX; id., «The Fragments of the Works of Yaʿqūb ibn Ṭāriq», ibid, 1968, vol. XXVII; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, vol. I, 1927, vol. II, 1948; Suter, H., *Die Mathematiker und astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

یونس کرامتی

VI. زندگی اجتماعی، مردم، آداب و رسوم

بررسی منابع: وجوه گوناگون زندگی مردم بغداد را از آغاز تا حملهٔ مغول که موضوع اساسی این گفتار است، باید با پشت کار فراوان، اندک اندک، از لابه‌لای انبوه عظیمی کتاب به دست آورد که در زمینه‌هایی بسیار گوناگون تدوین شده‌اند: کتابهای تاریخ که منبع اصلی را تشکیل می‌دهند، به مناسبت حوادث عمده، به گوشه‌هایی از زندگی مردم اشاره می‌کنند. جغرافی‌نویسان به مناسبت وصف شهرها، ادیبان به‌مناسبت نکته‌های ادبی، ادب‌نویسان به‌مناسبت تعلیم آیین فرهیختگی، فقیهان در شرح امور مربوط به شهر و شهروندان (به خصوص حسبه / شهرداری)، و حتیٰ لغت‌نویسان به بهانهٔ شرح برخی کلمات (خوراکها، لباسها،...) هریک روایاتی نقل کرده‌اند، اما هیچ‌گاه کتابی با دید جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی تدوین نشده است. این کار از اواخر سدهٔ ۱۹م، با پژوهشهای خاورشناسان آغاز شد و در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲۰م، با مجموعه‌های نسبتاً بزرگی (از جمله *آرابیکا*، ۱۹۶۲م) به اوج خود رسید.

مهم‌ترین منابع، برحسب زمان، بدین قرار است: در سدهٔ ۳ق/۹م، علاوه بر آثار جغرافیایی (مثلاً ابن خردادبه، *المسالک*) چند کتاب مهم پدید آمد: همهٔ آثار جاحظ، به خصوص *رسائل* او چون «مفاخرهٔ کنیزکان و غلامان» و یا *التبصر* دربارهٔ بازرگانی؛ *کتاب بغداد* ابن ابی طاهر طیفور؛ *فضائل بغداد* از یزدجرد بن مهمندار و نیز یعقوبی که در *البلدان* اطلاعاتی دربارهٔ شهر مدور و اقطاعها و نیز پیشه‌ها و پیشه‌وران بغداد به دست می‌دهد.

در سدهٔ ۴ق/۱۰م، اطلاعات مفصل طبری، بیشتر به کار قرنهای پیشین می‌خورد، اما مسعودی (*مروج*) وصولی (*اخبارالراضی*) و همدانی (*تکملة*) کار او را تکمیل می‌کنند. مقدسی (*احسن‌التقاسیم*) دربارهٔ مردم اطلاعاتی به دست می‌دهد؛ شابشتی به دیرهای بغداد، و ابن سرابیون به راههای آبی و کانالهای شهر می‌پردازد. اما اطلاعات وسیع‌تر دربارهٔ مردم و احوال و آداب ایشان را باید در آثار مهم تنوخی (*الفرج...* و *نشوار...*)، سلمی (*آداب الصحبة*)، وشاء (*الموشیٰ* = *الظرف و الظرفاء*)، خالدیان (*تحف*) و همچنین ابوحیان توحیدی (*الامتاع*) جست‌وجو کرد.

سدهٔ ۵ق/۱۱م، آثار گران‌بهایی پدید آورده است. ابوعلی مسکویه در *تجارب الامم* خود که اساساً کتابی تاریخی است، انبوهی اطلاع از احوال مردم بغداد به دست داده است (کتاب به صورت کامل در ۸ مجلد توسط امامی در تهران منتشر شده، اما کمبود فهارس جدی، سخت در آن محسوس است). ماوردی در انبوه کتابهای خود (به خصوص *ادب الدنیا والدین* و *الاحکام‌السلطانیة*) به آداب پسندیدهٔ مردم پرداخته، صابی به احوال مراکز قدرت توجه کرده (در *رسوم دارالخلافة* و *الوزراء*)، مؤلف *حکایة ابی‌القاسم البغدادی* که در درون جامعهٔ بغداد زیسته، و خطیب در *تاریخ بغداد* خود، مقدمه‌ای گرانبها دربارهٔ شهر عرضه کرده، و در درون کتاب، به استناد منابع کهن‌تر (صابی، ابن سرابیون، ابن ابی طیفور...) انبوهی روایت آموزنده گرد آورده است. در همین زمان، ابن بطلان، شیوه‌های خرید و فروش کنیز و غلام را به مردم آموخته است.

در سدهٔ ۶ق/۱۲م، شیزری و سقطی، هریک کتابی دربارهٔ حسبه نگاشته‌اند؛ ابن عقیل نیز به وصف بغداد پرداخته، و از اوضاع و احوال شهر، به خصوص در آغاز عصر سلجوقی اطلاعات مهمی به دست داده است (کتاب او در *مناقب بغداد* منسوب به ابن جوزی آمده، و جرج مقدسی آن را به انگلیسی برگردانده است، *آرابیکا*، ۱۹۵۹م).

دو جهانگرد نیز در این قرن از بغداد دیدن کرده‌اند. یکی بنیامین

تطیلی است که سفرنامه‌اش از عبری به عربی ترجمه شده (بغداد، ۱۹۴۵م)، و دیگری ابن جبیر است که از ویرانی شهر و در عین حال، غرور مردم دچار شگفتی شده است. اما گزارشگر واقعی این قرن، ابن جوزی است که اتفاقاً در پایان آن درگذشته، و در آثار بسیار متعدد خود (چون *تلبیس ابلیس*، *الاذکیاء*، *اخبار الحمقیٰ*...) آگاهیهای ارزنده‌ای از اوضاع بغداد، حفظ کرده است. اما کتاب بسیار مفصل *المنتظم* او، گنجینه‌ای در این‌باره است.

در سدهٔ ۷ق/۱۳م، تاریخهای گسترده چون *الکامل* ابن اثیر، *مرآة‌الزمان* سبط ابن جوزی، *الجامع المختصر* ابن ساعی و نیز اثر جغرافیایی یاقوت (*البلدان*)، هم از گذشته خبر می‌دهند، هم از زمان خود: *الفتوة* ابن معمار دربارهٔ عیاران، و *الطبیخ* محمد بغدادی دربارهٔ خوراکهای بغداد اطلاعاتی به دست می‌دهند.

در سدهٔ ۸ق/۱۴م، ابن فوطی *الحوادث الجامعة* خود را به سدهٔ ۷ق، اختصاص داده، ابن اخوه به حسبه پرداخته (به فارسی ترجمه شده است) و ابن بطوطهٔ جهانگرد از اوضاع اسف‌بار شهر در سدهٔ ۸ق خبر داده است.

پژوهشهای خاورشناسان، بیشتر دربارهٔ تاریخ، توپوگرافی و معماری بغداد دور می‌زند. در لابه‌لای پژوهشهای تاریخی و توپوگرافیک، اطلاعات پراکنده‌ای دربارهٔ مردم و وضعیت زندگی آنان می‌توان یافت. در میان انبوه نوشته‌های عربی، چند کتاب ارزشمند ــ به‌ویژه در زمینهٔ تاریخ و نقشهٔ شهر ــ دیده می‌شود. در زمینهٔ مردم‌شناسی نیز دو کتاب نسبتاً سودمند نگاشته شده، اما هنوز جای پژوهشهای گسترده سخت خالی است. در فهرست زیر نام مؤلفان برحسب زمان، بدون نشانی کتاب‌شناختی، و تنها با اشاره به ارزش اثر آورده می‌شود:

کار عمده، در ۱۹۰۰م با «بغداد در عصر عباسی» اثر لسترنج، و «سرزمین کهن بابل» از اشترک[1] آغاز می‌شود که هر دو اساساً به نقشه‌نگاری شهر اختصاص دارند. در سالهای ۱۹۱۰ تا ۱۹۵۱م، آثار ماسینیون، هرتسفلد، کرسول و کانار در زمینهٔ نقشه و گاه معماری است.

در ۱۹۵۲م نیز احمد سوسه *اطلس بغداد* را چاپ کرد. در ۱۹۵۸م، مصطفیٰ جواد و احمد سوسه، در *دلیل ... خارطة بغداد* اطلاعات مفصل و مفیدی دربارهٔ تاریخ و جغرافیای شهر عرضه کردند. سال بعد جرج مقدسی، اثر ابن عقیل را که بیشتر از شورشهای بغداد سخن می‌گوید، در *آرابیکا* چاپ کرد. در همان سال، کلودکائن کتاب «جنبشهای مردمی...[2]» را آغاز کرد که در ۳ شمارهٔ *آرابیکا* منتشر شد. بحثها و تحلیلهای او به خصوص دربارهٔ «احداث» در شام و «عیاران و فتیان» در عراق بسیار مفید است. مقالهٔ مهم دوری که مرجع خاورشناسان گردیده است، دربارهٔ تاریخ بغداد، در «دائرة‌المعارف اسلام[3]» (۱۹۶۰- م) چاپ شد.

شمارهٔ ۹ *آرابیکا* (شمارهٔ مخصوص ۱۹۶۲م) سراسر به بغداد اختصاص یافته است و در آن مقاله‌های سوردل، کانار، کلود کائن، برنشویگ و نیز آلار (مقالهٔ «مسیحیان بغداد») و وایدا (مقالهٔ «یهودیان بغداد») برای کار ما مفید بوده‌اند.

در ۱۹۶۵م بدری محمدفهد، به پیشه‌های بغداد در سدهٔ ۴ق (۲۰۰ پیشه) پرداخت (در «مجلهٔ تاریخ اقتصادی و اجتماعی شرق»). در ۱۹۶۷م وی رسالهٔ فوق لیسانس خود را به «العامة» در بغداد (سدهٔ ۵ق) اختصاص داد و به زندگی روزمرهٔ مردم پرداخت. در ۱۹۷۰م، صالح علی مقاله‌ای به انگلیسی، بیشتر دربارهٔ اقطاعات، و لاستر کتابی دربارهٔ توپوگرافی بغداد نگاشتند. در همین سال، رسالهٔ دکتری دوری دربارهٔ اجتماع و اقتصاد عراق در پنسیلوانیا منتشر شد. در ۱۹۷۸م هیلمن رسالهٔ خود رادربارهٔ آشوبهای بغداد در آغاز سدهٔ ۴ق نگاشت. در ۱۹۷۹م مجلهٔ *المورد* شماره‌ای پرحجم، اما کم‌فایده به بغداد اختصاص داد. مقاله‌های مختار دربارهٔ کارگاههایِ بافندگی، و ذنون طه دربارهٔ جامعهٔ بغداد در *حکایة ابی‌القاسم البغدادی* قابل توجهند.

در ۱۹۸۱م *عنبری*، کتاب سودمند «جنبشهای مردمی بغداد» را در پاریس چاپ کرد. در ۱۹۸۴م کتاب کم‌بهای شندب دربارهٔ فرهنگ اسلامی بغداد (تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق)، و سال بعد، اثر ارزشمند صالح علی دربارهٔ تاریخ و جغرافیای بغداد منتشر شد. در ۱۹۸۸م، سعادت به امر «قاضی القضات در عصر دیلمی و سلجوقی» همت گماشت.

در ۱۹۹۳م فهمی سعد، انبوهی روایت از آثار گذشتگان بیرون کشید و در *العامة فی بغداد*... گرد آورد و از این نظر، جامع‌ترین کتاب موجود است.

در ۲۰۰۰م، میشو گزارشی عام و مفید دربارهٔ بغداد منتشر کرد. در همان سال اِفرات اطلاعات هوشمندانه‌ای دربارهٔ علمای اسلام، خاصه در بغداد عرضه کرد.

به زبان فارسی، بجز کتاب تیسفون و *بغداد* اثر بیانی (۱۳۷۷ش)، هیچ کتاب مستقلی دربارهٔ این شهر نگاشته نشده است. مقالات دوری، سوردل، وُما و کائن، در یک مجموعهٔ کوچک، ترجمه شده‌اند (تهران، ۱۳۷۵ش). ترجمهٔ فارسی تمدن *اسلامی* متز، و به خصوص *احیای فرهنگی عهد آل بویه* کرمر و چندین اثر دیگر مفید می‌تواند بود.

دربارهٔ عیاران بغداد، *آیین جوانمردی* کربن (ترجمهٔ احسان نراقی، تهران، ۱۳۶۳ش) و مجموعهٔ مقالاتی که در آن ذکر شده، بسیار مفید است. نیز اطلاعاتی در ترجمهٔ *کتاب الادب والمروة* اثر صالح‌بن جناح و تعلیقات محمد دامادی (تهران، ۱۳۷۳ش) می‌توان یافت.

بدیهی است که این طرح کتاب‌شناختی برای آشنایی با مردم و زندگی آنان در بغداد تا حدود سدهٔ ۸ق کامل نیست و بسیاری از مؤلفان، آثار متعدد دیگری نیز دارند که گاه در این مقاله استفاده شده است؛ از آن جمله می‌توان به کتابهایی که دربارهٔ مراکز آموزشی و مدرسه‌ها در جهان اسلام نگاشته شده است، اشاره کرد که برای آشنایی با شیوه‌های آموزشی در شهر بغداد سودمندند.

منحنی تاریخی: منصور در ۱۳۶ق/۷۵۳م خلیفه شد. در ۱۴۶ق به

1. Streck 2. *Mouvements...* 3. EI².

بغداد توساخته، انتقال یافت و مقتدرانه بر سراسر امپراتوری عباسی حکم راند. در زمان مهدی و هارون، عباسیان به اوج قدرت رسیدند و بغداد شهری عظیم، پرشکوه و ثروتمند شد. در آغاز خلافت مأمون، نبرد میان او و برادرش امین، نخستین ضربهٔ ویرانگر را بر پیکر شهر و مردم آن وارد کرد؛ اما مأمون توانست بر همهٔ جنبشها چیره آید و آرامشی نسبی بر قلمرو خویش حکمفرما سازد. متوکل در ۲۳۲ق/۸۴۷م به یاری فرماندهان تُرک خلافت یافت. این وابستگی خوش عاقبت نبود و ترکان او را کشتند (۲۴۷ق/۸۶۱م) و زمام قدرت را به دست گرفتند و مصیبتها به بار آوردند. مستعین که می‌خواست از چنبرهٔ ترکان رهایی جوید، به قتل رسید و زندگی مردم را مدتی دچار پریشانی ساخت. پس از مستعین، معتز و مهتدی نیز به سرنوشت او دچار شدند. معتمد که به همت برادرش موفق توانی به خلافت بخشیده بود، دچار یکی از بزرگ‌ترین جنبشهای مردمی شد که همانا شورش زنگیان جنوب عراق بود و به «فتنة الزنج» شهرت یافته است (۲۵۵-۲۷۰ق/۸۶۹-۸۸۳م). این آشوب مدتی زندگی در شهر بغداد را مختل کرد.

معتضد نسبتاً نیرومند بود و توانست جنبشهای قرمطیان را که چندی موجب وحشت و آشوب و قحطی در بغداد شده بود، موقتاً دفع کند؛ اما متوکل همچنان گرفتار آنان بود و هرگز نتوانست جنگها و حمله‌های پراکنده را به کلی خاموش کند. خلافت درازمدت مقتدر (۲۹۵-۳۲۰ق/۹۰۸-۹۳۲م) امپراتوری عباسی را چنان ناتوان کرد که دیگر چیزی جز حکومتی محلی از آن باقی نماند.

جمعیتی که از امیران سپاه و زنان دربار (شغب مادر خلیفه مقتدر، دستنبویه (دستنویه)، ام ولد معتضد، ام موسیٰ قهرمانه، مباشر و پیشکار حرمسرا، نک: صابی، *الوزراء*، ۱۱۸-۱۱۹؛ سوردل، «وزارت...[1]»، 670) تشکیل شده بود، تنها بر آشوبهای بغداد می‌افزود. در همین زمان بود که قرمطیان به نزدیکی بغداد رسیدند و ابن معتز (هم) را به خلافت برداشتند. کشاکش میان امیران و وزیران شدت یافت، مردم بغداد بر ضد ابن فرات (هم) وزیر قیام کردند و سرانجام وی را کشتند (۳۱۲ق) و باز مقتدر را به خلافت نشاندند. درایت و هوشمندی علی‌بن عیسیٰ که چندبار به وزارت رسید، کاری از پیش نبرد و عاقبت خلیفه که به جنگ می‌شتافت، کشته شد (۳۲۰ق) و برادرش قاهر هم بیش از دو سال در خلافت دوام نیافت و به دست سپاهیان شورشی خلع و نابینا شد. خلیفه راضی که به بیچارگی خود به صراحت اعتراف داشت (ابن اثیر، ۱۲۳/۷)، ابن رائق (هم) را از واسط فرا خواند و امیر الامرای شهر کرد (۳۲۴ق). مدتی این منصب که درواقع حکومت مطلق بر بغداد و سواد آن بود، میان او و بجکم، گورانگیج دیلمی (که نامش به کورتکین تحریف شده) و ناصرالدین حمدانی و حتیٰ بریدی یاغی، توزن و ابن شیرزاد دست به دست می‌گشت. در عصر مقتدر، قاهر و راضی، مقام وزارت ۲۷ بار دست به دست شد. تغییرات در میان دبیران (= وزیران) امیرالامرا هم کمتر از این نبود (قس: کانار، 270)، تا اینکه در ۳۳۴ق، معزالدولهٔ دیلمی بغداد را بدون خون‌ریزی فتح کرد. او که شیعی مذهب بود، درصدد برانداختن خلافت سنی عباسیان برنیامد، اما از خلیفه جز نامی در خطبه‌ها و نقشی روی سکه‌ها باقی نگذاشت. دوران آل بویه را برخی، عصر شکوفایی فرهنگی و اجتماعی می‌دانند (مثلاً کرمر در *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*) و برخی دیگر ــ باتوجه به جنگهای پراکنده و شورشهای مکرر بغداد ــ دوران انحطاط. در هر حال، در زمان ایشان، ثباتی سیاسی برقرار شد که در درازی مدت خلافت چند تن از خلیفگان این دوره متجلی است: مطیع ۳۳۴ تا ۳۶۳ق (۲۹ سال)، طائع ۳۶۳ تا ۳۸۱ق (۱۸ سال)، قادر ۳۸۱-۴۲۲ق (۴۱ سال). وزیران نیز پایدارتر بودند: معزالدوله نخست مهلبی را وزارت داد و سپس فسانجس (فسنگس) و شیرازی را با هم به وزارت برداشت، اما قدرت سراسر دردست امیران دیلمی بود که اینک با القاب ملک و شاهنشاه خوانده می‌شدند. حتیٰ برای عضدالدوله خطبه می‌خواندند و طبل بامداد، عصر و شامگاه را در سرای او می‌نواختند؛ اما ضعف آل بویه نیز از زمان بختیار (از ۳۵۶ق) آغاز شد و امیران دیلمی (از ۳۶۷ق)، دیگر نتوانستند ثباتی در قلمرو خویش برقرار کنند.

در ۴۴۷ق/۱۰۵۵م طغرل سلجوقی وارد بغداد شد. هم او و هم ملکشاه دست به اصلاح و تعمیر شهر زدند. در سدهٔ ۶ق، بنیامین تطیلی عظمت باغها و کاخها و بیمارستان عضدی را با ۶۰ پزشک می‌ستاید، اما چند دهه پس از او، ابن جبیر به خرابی بخش اعظم شهر اشاره می‌کند (قس: EI^2, I/900). سلجوقیان، هم از آن جهت که ــ برخلاف دیلمیان ــ سنی مذهب بودند و هم به سبب انتقال توده‌های ترک‌نژاد، در بافت اجتماعی شهر تأثیر مهمی داشتند.

در ۶۵۶ق/۱۲۵۸م، خلیفه مستعصم تسلیم مغولان شد و شهر و مردم آن را به تیغ آنان سپرد، اما به‌رغم صدها هزار کشته و آتش‌سوزی و ویرانی، بغداد زنده ماند و تا ۷۴۰ق/۱۳۳۹م ایلخانان بر آن حکم راندند که چیزی جز یک مرکز ایالتی کوچک نبود.

شهر بغداد را از آغاز، باتوجه به شرایط سیاسی و اقلیمی، برای پایتخت شدن بر پا کردند. از این‌رو، پیشاپیش، هریک از اجزاء شهر، با عنایت خاص به رابطهٔ آن جزء با اجزاء دیگر، طرح‌ریزی شد. نقشهٔ آن دست کم ۵ سال پیش از تأسیس، تهیه شده بود، شکل آن را دایره‌وار نهادند و این شیوه از شگفتیهای آن زمان به‌شمار می‌رفت (نک: یعقوبی، ۱۱). اما مدورسازی شهر سنتی ایرانی بود. شهر کهن اکباتان و نیز در بین‌النهرین، حران و حَضر (هترا) مدور بودند. هنوز دیوار مدور شهر جور (= گور) را در کنار فیروزآباد به چشم می‌توان دید (قس: EI^2, I/896؛ سوردل، «بغداد...»، 253).

عناصر ایرانی، از روز نخست در کار احداث بغداد سهیم بودند: نوبخت موقعیت نجومی آن را تعیین کرد و تنظیم بخشهای چهارگانهٔ آن (ارباع) به ۴ تن از موالی سپرده شد (یعقوبی، ۱۱، ۱۴؛ خطیب، *تاریخ*...، ۶۷/۱).

---

1. *Le Vizirat*...

اندازهٔ شهر را ــ به خصوص به سبب دقیق نبودن مقیاسهای طول ــ نمی‌توان به دقت تعیین کرد. از این‌رو، قطر شهر را گاه ۲٬۹۰۰ متر (لسترنج)، گاه ۲٬۷۶۱ متر (هرتسفلد) و گاه ۲٬۳۵۲ متر (EI^2, I/897) تخمین زده‌اند، اما شهر به سرعت از دیواره‌های اصلی فراتر رفت. به روایت خطیب بغدادی (همان، ۱۱۷/۱) مساحت شهر در دو سوی دجله، در قرن ۳ق/۹م، ۴۳٬۷۵۰ جریب بود (میان ۵ تا ۷ هزار هکتار). در قرن ۴ ق، ابن حوقل نقاط متقابل را چنین ذکر کرده است: باب شماسیه تا دارالخلافه، و باب خراسان تا یاسریه هریک حدود ۱۰ کیلومتر (ص ۲۱۶ـ۲۱۷؛ سبری، 16).

در زمان منصور (۱۵۷ق/۷۷۴م) بود که «بازار» به خارج شهر منتقل شد و کرخ نام گرفت و صاحب مسجدی نیز شد (طبری، ۴۸۰/۴؛ خطیب، همان، ۷۹/۱ـ۸۰) و اندک اندک به صورت بزرگ‌ترین بازار و عمده‌ترین مرکز شیعیان درآمد. کرخ در جنوب شهر مدور، و در مسیر شمال به جنوب، در سمت راست دجله قرار داشت (= جانب غربی). منصور در جانب شرقی، اردوگاهی برای مهدی ساخت که بعدها محلهٔ معروف رصافه شد و بازار باب الطاق در آن پدید آمد. در شمال آن، محلهٔ شماسیه، شامل قصرهای برمکیان ساخته شد. در حومهٔ شمالی، محلهٔ حربیه بنا شد که بیشتر محل رفت و آمد ایرانیان بود. هنگامی که منصور درگذشت (۱۵۸ق)، هر دو سوی دجله را انبوهی محله، بازار و قصر پوشانده بود و در میان آنها اقطاعهایی که خلیفه به نزدیکان خود، یا امیرات و بزرگان بخشیده بود، به صورت خانه‌های اعیانی و باغ و گردشگاه قرار داشت (ابن حوقل، همانجا؛ یعقوبی، ۲۲ـ۲۳؛ سبری، 8-9؛ نیز نک: سوردل، «بغداد»، 256-255؛ لسترنج، 262-242).

اما این ترکیب، پیوسته دستخوش تغییر بود. آشوبها، جنگهای خانگی، غارتها و به خصوص حوادث طبیعی چهرهٔ شهر را دگرگون می‌کرد. محلهٔ کرخ که بلندترین نقطهٔ بغداد است، ۳۶ متر از سطح دریا ارتفاع دارد. سطح آب دجله و فرات، هنگام طغیان، غالباً به این حد نزدیک می‌شد و موجب ویرانی می‌گشت (دُما، 240). نخستین ویرانی در جنگ امین و مأمون (۱۹۷ق/۸۱۳م) رخ داد که طی آن، بخش بزرگی از بغداد ویران شد و اندک اندک، مرکز اصلی شهر به جانب شرقی انتقال یافت و پس از دورهٔ سامرا، ادارات دولتی و خانه‌های اشراف در آنجا بنا شد. در بخش جنوبی آن، طی قرن ۳ق/۹م، ۲۳ کاخ ساختند که «دارالخلافه» را به وجود آورد. آل بویه در این سوی (شمال محلهٔ معروف مخرم) «دارالمملکه» را ــ در مقابل دارالخلافه ــ ساختند و مقر رسمی خود قرار دادند. جانب غربی بیشتر به محلهٔ مردمی و پرجنب و جوش کرخ و نیز باب البصره منحصر شده بود. هنگامی که طغرل به بغداد وارد شد (۴۴۸ق/۱۰۵۶م)، دیوار عظیمی گرداگرد دارالمملکه کشید (نک: خطیب، همان، ۱۰۶/۱؛ ابن جوزی، ۷۷/۷ـ۷۸؛ قس: سبری، 9؛ کاتانار، 273).

اما با ساخت و سازهای سلجوقیان هم، شهر چندان رونق نیافت. زمانی که ابن جبیر (نک: ص ۱۵۷) در ۵۸۱ق/۱۱۸۵م به بغداد وارد شد، آن را شهری تقریباً ویران یافت که از عظمت گذشته جز اسمی برایش نمانده بود. مردم آن، خودپسند، متکبر و غریب آزارند. از گفتار اندوه‌بار ابن جبیر دو نکته استنباط می‌شود: اولاً در بغداد، دیگر از آن ثروت و ظرافت و ادبی که در وجود سقایان شهر هم جلوه‌گر بود (نک: همین مقاله،بخش ادبیات)، خبری نیست. دوم آنکه نوعی غرور شهروندی و فخر تاریخی هنوز می‌توانست به اجزاء پراکندهٔ شهر، نوعی وحدت ببخشد. اما این غرور هم آن چنان بی‌توان شده بود که حدود ۷۰ سال بعد، شهر را بدون کوچک‌ترین مقاومت، تسلیم مغولان ویرانگر کردند و تیمور در ۸۰۳ق/۱۴۰۱م کار ویرانی را به نهایت رسانید. مقریزی در حوادث سال ۸۴۰ق می‌نویسد که بغداد ویرانه‌ای بیش نیست، نه مسجد دارد، نه نمازگزار، نه اذان‌گو، نه بازار... نخلها همه خشکیده، قناتها همه ویران... دیگر نمی‌توان آن را شهر نامید (۳۲۳/۷؛ نیز نک: کاثن، 308).

از آغاز، شهر به ۴ بخش تقسیم شد. محله‌های خارجی را ربض (جمع: ارباض) می‌خواندند. محور عمدهٔ شهر، خیابان (= شارع) بود که در ساخت نخستین، ۵۰ ذراع (تقریباً ۲۵ متر) عرض داشت. پس از آن، گذرگاههای بزرگ را کوی (سکّه، جمع: سکک، با ۱۶ ذراع = ۸ متر عرض) و کوچک‌تر از آن را کوچه (= درب، جمع: دروب) و گذرگاههای کوچک و شاید بن‌بست را «نافذه» می‌خواندند. از مجموعهٔ چند کوی، «محله» یا «ناحیه» پدید می‌آمد (یعقوبی، ۱۳). در قرن ۴ق مجموعهٔ کوچه‌های شهر ۶ هزار در جانب غربی و ۴ هزار در جانب شرقی بود (همو، ۲۱، ۲۵؛ خطیب، *تاریخ*، ۹۸/۱؛ قس: سبری، 16).

محله‌های بغداد بر مبنای سازمان اداری خاصی بنا نشدند. نام‌گذاری آنها خود ساخت مردم‌شناختی هریک را روشن می‌کند. از آغاز نام فرمانده یا شخصیت مهم ساکن در محل را بر آنها می‌گذاشتند. در کنار آن، وابستگی قومی و خونی سبب نام‌گذاری بود (محلهٔ تمیمیها، قرشیها...) که بازماندهٔ سنتهای کهن قبیله‌ای است. اما دو عامل دیگر، یکی خاستگاه افراد و دیگری وابستگی شغلی فراگیر شد و به خصوص سنت قبیله‌ای را از میان برداشت. گاه دو عامل خاستگاه و پیشه، وحدت محله را شکل می‌داد، مانند شوشتریها که همه به بافندگی اشتغال داشتند و در محلهٔ تستریهٔ کرخ گرد آمده بودند (عبدالمؤمن، ۲۶۲/۱؛ یاقوت، ۸۴۹/۱). محله‌های ایرانی‌نشین از همه بیشتر بود. محله‌های فارسیها، کرمانیها، خراسانیها، خوارزمیها، بخاراییها، مرویها، بلخیها، کابلیها، سغدیها، اسبیجابیها، ختلیها، گرگانیها، فرغانه‌ایها، اشتاخنجیها و... (یعقوبی، ۲۰). بسیاری از این محله‌ها در قرنهای ۳ و ۴ق پدید آمدند و بسیاری نیز نابود شدند. از محله‌های جدیدتر ربض خوارزمیه، درب الفرس و درب المجوس (محلهٔ زردشتیها) قابل توجهند (خطیب، همان، ۳۶۱/۲، ۳۸/۳، ۳۸۲/۵؛ ابن جوزی، ۲۶۵/۷).

عامل مهم دیگری که محله‌ها را از هم جدا می‌کرد، مذهب بود. طی قرنها، بغداد به دو بخش سنی‌نشین و شیعه‌نشین تقسیم شده بود. در قرن

۴ق تفکیک دو حوزه کاملاً آشکار شد و در قرن ۵ق دیواری دو حوزه را از هم جدا می‌کرد. شیعیان بیشتر در جانب غربی (به خصوص کرخ) ساکن بودند و سنیان در جانب شرقی (سبری، 11).

در اواخر حکومت آل بویه حوادث طبیعی و غیرطبیعی، شهر بغداد را به صورت مشتی محلهٔ از هم گسیخته درآورده بود (کرمر، 46) که ویرانه، زمین بایر و احیاناً باغستان از هم مجزا‌یشان می‌ساخت و هریک حالتی نیمه مستقل داشتند. کثرت غیرمعمول بازارها و مساجد جامع نیز از همین‌جا سرچشمه می‌گرفت (کائن، 295).

محله‌ها که از آغاز به «ارباع» و «ارباض» تقسیم می‌شد، تحت نظارت صاحب الربع و صاحب الربض قرار داشت که خود از جانب خلیفه تعیین می‌شدند. بعدها مردم خود این ناظران را بر می‌گزیدند. در قرن ۳ق بیشتر از «قائد» و «رئیس» سخن می‌رود که ظاهراً یکی از سوی حکومت و دیگری از جانب مردم برگزیده می‌شد (نک: یعقوبی، ۱۵)؛ اما مهم‌ترین شخصیت «شیخ المحله» بود که نقش وی همیشه روشن نیست و غالباً در مذاکرات میان مردم و نیروهای حکومتی ظاهر می‌شد و گویی به پشتوانهٔ اعتبار اجتماعی و شاید سالخوردگی، برای حل مناقشات میانجی بود و حکومت نظرش را تأیید می‌کرد (سبری، 10؛ فهد، ۲۸۲).

محله‌های شهر، شبها نیز پاسداری می‌شد. گروهی شبگرد و عسس (الحرس، الطائف) به سرکردگی «صاحب‌المسلحه» که رئیس پاسداران بود و خود زیرنظر «صاحب الجسر» (معادل رئیس پلیس) به کار می‌پرداخت، با چراغ و مشعل از محله‌ها و به خصوص از دروازه‌های شهر نگهداری می‌کردند (نک: صابی، *الوزراء*، ۲۰، ۲۱۸؛ ابن اثیر، ۱۷۸/۴؛ تنوخی، *نشوار*...، ۱۴۹/۲-۱۵۲؛ نیز نک: سبری، همانجا؛ سعد، ۹۷).

ترکیب جمعیت: جمعیت بغداد از همان آغاز از دو عنصر ایرانی و نیز عرب عراق و ایران تشکیل می‌شد و یکی از موجبات گزینش بغداد به عنوان پایتخت نیز دلبستگی به پشتوانهٔ همین دو عنصر بود. بدیهی است که ایرانیان، با دست‌مایه‌ای که از دوران کهن به ارث برده بودند، بیشتر از دیگران بار فرهنگ اجتماعی و سیاسی را به دوش می‌کشیدند. دبیران و دیوانیان از فلسفهٔ سیاسی و آرمانهای مذهبی ایران باستان پاسداری می‌کردند. رنگ و روی ایرانی دستگاه خلافت نیز از همین‌جا ناشی شده است (نک: سوردل، «بغداد»، 254). با این‌همه، حکومت بغداد ساسانی نو نشد، زیرا به روحیهٔ اسلام وفادار ماند (همانجا).

اینک لازم است یک تخیل تاریخی فراگیر بازبینی، و احیاناً اصلاح شود. کثرت و توان ایرانیان بغداد طی قرنهای ۲ و ۳ق، به رغم قدرت خلفا به راستی چشم‌گیر بود. در بخش عظیمی از شهر، مردم به زبان فارسی سخن می‌گفتند. چندان که حتیٰ شعر عربی ــ که ناچار بود تا حدی از زبان عامهٔ مردم فاصله بگیرد ــ در برابر آن مقاومت نمی‌توانست کرد. انبوه واژه‌ها و حتیٰ ابیات فارسی که در شعر ابونواس و دیگران راه یافته، دلیل آشکاری بر این مدعاست؛ این وضعیت زبانی بی‌تردید در میان عامهٔ مردم، طی قرنها ادامه یافت. اما ملاحظه می‌شود که دو عنصر فارسی و عربی، هیچ‌گاه در محدوده‌های معین، از هم تفکیک نشده‌اند. طی ۵ قرن، بغداد شاهد بیش از ۱۰۰ جنگ و آشوب خانگی میان گروههای مختلف طبقاتی، سیاسی و دینی و حتیٰ حرفه‌ای بود؛ اما حتیٰ یک‌بار دیده نشده است که گروهی، به نام نژاد ایرانی در برابر کسی به پا خیزد. ایرانیان بغداد، هرگز خود را غریبه احساس نمی‌کردند. حتیٰ زمانی که معزالدوله (که برای گفت‌وگو با عربان نیاز به مترجم داشت) با سپاهیان دیلمی خود وارد بغداد شد، با هیچ‌گونه مقاومت نژادگرایانه مواجه نگردید و اقامت دیلمیان در خانهٔ بغدادیها، اگرچه باعث ناخشنودی بود، باری آشوبی به دنبال نداشت. از قضا امیری که می‌خواست به دفاع از خلیفه جلو دیلمیان عرض اندام کند، ایرانی دیگری به نام ابن شیرزاد بود (ابن اثیر، ۲۰۵/۷-۲۰۶).

دیلمیان مذهب تشیع را ــ به رغم ایرانیان و عربان سنی ــ در شهر رواج دادند، اما حتیٰ یک گام برای گسترش زبان فارسی برنداشتند. دیلمیان نسل دوم‌وسوم، اگرچه برخی سنتهای ایرانی را حفظ می‌کردند، اما دیگر ادبی جز ادب عربی نمی‌شناختند. بختیار شعرشناس هم‌نشین ابن‌حجاج (هـ م) بود. عضدالدوله باآنکه سکه‌هایی با نقش «شاهنشاه»، «فرشاهنشاه فزون باد»، آن هم به خط پهلوی ضرب می‌کرد و تصویر خود را با تاج ساسانی بر آنها می‌نهاد (کرمر، 45-44) و تبارنامهٔ ساسانی برای خود جعل می‌کرد (بیرونی، ۱۷۲)، باز از فصیحان عرب بود و در شمار شاعران عربی‌سرای به شمار می‌آمد (ثعالبی، یتیمة...، ۲۵۷/۲-۲۵۹). بعدها هنگامی که سلجوقیان، نظامیه را در بغداد تأسیس کردند، کوچک‌ترین گرایش ایرانی یا ترکی نداشتند و تنها هدفشان اشاعهٔ مذهب اشعری و شاید هم زبان عربی بود.

اینک باتوجه به این دورنمای تاریخی، می‌توان از خود پرسید که پس آن جنبش درهم پیوستهٔ دیرپا ــ اما ابهام‌آلود ــ که «شعوبیه» نام گرفته، و این همه مورد علاقهٔ پژوهشگران عرب و عجم قرار دارد، کجا بوده است؟ شاید با اطمینان بتوان گفت غیر از جنبشهای بیشتر دینی ایرانی از نوع جنبش مازیار و مقفع...، جنبش شعوبیه جز چند قطعه شعر و نثر فردی که در پهنهٔ چندین قرن پراکنده‌اند و محققان از آنها، در عالم تخیل، مجموعهٔ واحد و به هم پیوسته‌ای ساخته‌اند، چیزی نبوده است.

از روی نام محله‌ها و کویها و «قطیعه»ها که یعقوبی در *البلدان* (ص ۱۳) آورده است، می‌توان به‌پراکندگی دسته‌های انسانی در محدوده‌های نژادی، خانوادگی، شغلی، دینی و جز آنها پی برد. در کنار خانوار عباسی، صحابه، درباریان، کارمندان، پیشه‌وران، کارگران (یعقوبی، همانجا: ۱۰۰هزار تن)، بازرگانان و سربازان، هریک برحسب خاستگاه خود، کنار هم می‌زیستند.

اقلیتهای مذهبی نیز که در محدوده‌های خود می‌زیستند، در تکوین میراث علمی اسلامی نقش بسیار عمده‌ای داشته‌اند (بیت‌الحکمه، ترجمهٔ آثار یونانی و ساسانی، پزشکی، ریاضی...) (نک: دنبالهٔ مقاله). وجود ایشان در کنار مسلمانان که خود ریشهٔ نژادی بسیار متفاوتی

داشتند، بغداد را ــ دست کم در درازنای ۳ سده ــ به صورت شهری جهان‌نما درآورد.

جمعیت بغداد البته ثابت نبود و هیچ‌گاه سرشماری جامعی هم در آن به عمل نیامد. با این‌همه، گزارشهایی پراکنده، گاه تصویر کم و بیش روشنی از جمعیت به دست می‌دهد. مثلاً می‌دانیم که در ۲۰۰ق/۸۱۶م، عدهٔ عباسیان، ۳۳ هزار تن بوده است (طبری، ۱۳۲/۵؛ مسعودی، ۳۲/۴). در قرن ۴ق/۱۰م که شمار ساکنان بغداد به اوج رسیده بود سرشماری جالب توجهی صورت گرفت. خطیب بغدادی (*تاریخ*، ۱۱۷/۱-۱۱۸) از قول صولی (د ۳۳۵ق/۹۴۶م) نقل می‌کند که ۶۰ هزار حمام (و ۵ کارگر برای هر حمام) در بغداد وجود داشت، و به ازای هر حمام، ۵ مسجد (هریک به‌طور متوسط برای ۵ نفر) نهاده بودند. از مجموعهٔ این ارقام، معلوم می‌شود که بغداد ۱/۵ میلیون نفر جمعیت داشته است (نک: سبری، 16؛ قس: صابی، رسوم، ... ۱۸-۲۰).

پیداست که بر این گونه سرشماری اعتماد نمی‌توان کرد و این روایتها را برای بیان عظمت بغداد نقل می‌کردند. مثلاً ابن مهمندار فارسی (ص ۱۷-۱۸) می‌نویسد که از ۶۰ هزار حمام، هریک پاسخ‌گوی ۲۰۰ خانه بوده، و هر خانه به‌طور متوسط ۸ ساکن داشته است. با این حساب، جمعیت بغداد به ۹۶ میلیون می‌رسیده است. نیز خطیب بغدادی در روایتی دیگر (همان، ۱۱۸/۱). شمار حمامها را در عصر معزالدوله (ورود به بغداد: ۳۳۴ق) ۱۷ هزار، در زمان مقتدر (د ۳۲۰ق/۹۳۲م) ۲۷ هزار، و در زمان عضدالدوله (ورود به بغداد: ۳۶۸ق/۹۷۹م) ۵ هزار نوشته (نیز نک: ابن مهمندار، ۱۹-۲۰)، و بدین‌سان، همهٔ محاسبات گذشته را به هم ریخته است. در هر حال، دوری به ۱/۵ میلیون نفر در اوج گسترش شهر باور دارد (نک: EI^2, I/899).

منابع عربی این مجموعهٔ کلان بشری را ــ حتیٰ در خارج از بغداد ــ به دو دستهٔ «خاصه» و «عامه» تقسیم کرده است. پیش از اینکه به این موضوع بپردازیم، شایسته است پرسیده شود که آیا می‌توان مردم بغداد را به طبقات اجتماعی، در مفهوم امروزی، تقسیم کرد؟ به نظر می‌آید که دست کم از آغاز، سازمان ۴ طبقه‌ای ساسانی (شهزادگان، روحانیان، دیوانیان... کشاورزان و پیشه‌وران) که در *التاج* منسوب به جاحظ (ص ۲۵) آمده، یا طبقه‌بندیهای مشابه (نک: کریستن سن، 113-97)، توسط کاتبان دیوان عباسی به جامعه القا شده، و باورهای کهن ساسانی و خلقیات دهقانان در ذهنیت توده‌ها جا گرفته است. این امر چندان مسلم می‌نمود که در قرن ۳ق جاحظ (احتمالاً) به صراحت می‌نویسد (نک: همان، ۲۳) «از شاهان عجم آغاز می‌کنیم، زیرا... آیینهای شهریاری و کشورداری و ترتیب خاصه و عامه و سیاست رعیت، بهرهٔ هر طبقه را ادا کردن و بافت آن را در حد خود نگه داشتن همه را از هم ایشان آموخته‌ایم». ترجمه و انتشار کتابهای پهلوی، به خصوص *عهد اردشیر* نظر نویسندهٔ *التاج* را تأیید می‌کند. این کتاب سراسر آیین کشورداری و بیان رابطهٔ حکومت و مردم است. در آن طبقات چهارگانه اجتماع، به روشنی شرح شده است (ص ۲۴-۲۶).

ظاهراً نخستین کسی که در عصر اسلام از طبقات سخن گفته، فضل برمکی است. ۴ طبقهٔ او اینهاست: شاهان، وزیران، طبقهٔ متوسط و طبقهٔ پایین اجتماع (ابن فقیه، ۱؛ سعد، ۱۲۴). اما هرچه در زمان پیش‌تر می‌رویم، ملاحظه می‌شود که این برداشت ساسانی مآبانه، رنگ می‌بازد و آن نیروی سنتی که مانع گذر از طبقه‌ای به طبقهٔ دیگر می‌شد، در اجتماع اسلامی و ازجمله بغداد، از میان برداشته می‌شود. تناقض‌گویی تنوخی پرمعنی است: یک‌بار بر ابن فرات خرده می‌گیرد که با آوردن مردان بی‌اصل و نسب، کار قضا و وزارت را تباه کرد (*نشوار*، ۳۲/۲-۳۵) و جایی دیگر کسانی را که از پستی به بلندی رسیده‌اند، بر آنان‌که بزرگی را به ارث برده‌اند، ترجیح می‌دهد (همان، ۱۰۰/۲). از قرن ۳ق به بعد، دیگر ارزشها و معیارهای طبقات جای خود را به تواناییهای فردی سپرد. معیارهای دینی نیز همراه معیارهای نژادی و تبارشناختی، نرم‌تر شد و تساهلی که بر جامعه حکم‌فرما گردید، راه را برای آزاداندیشی بازتر کرد (به خصوص، نک: کرمر، 20-11). این سخن به معنی تقسیم عادلانهٔ ثروت نیست. سطح زندگی «خاصه» و «عامه» میان ثروت افسانه‌ای و فقر مطلق در نوسان بود.

خاصه و عامه: وضع «خاصه» را در کتابهای رسمی می‌توان شناسایی کرد. منبع شناسایی «عامه»، بیشتر کتب ادب است که با میل تمام به «نکته»های مربوط به ایشان می‌پردازد (از نوع *دعوة العامة* و *مساوی العوام*،... صیمری، د ۲۷۵ق/۸۸۸م، اخبار مغفلین، طفیلیان، دزدان... یا فصل نوادر العامة علی مسعودی، نک: فهد، ۱۳ بب).

ویژگی خاصه، داشتن رابطهٔ مستقیم با مرکز قدرت است. از این‌رو خلیفه‌زادگان، امیران و صاحب مقامان همه در شمار خاصه‌اند، اما غلامان، کنیزکان و کارگزاران دربار نیز از چارچوب خاصه خارج نیستند. شاید هم اینانند که «اشباه الخاصه» نامیده شده‌اند. در برابر این طبقه، عامه طیف بسیار گسترده‌ای از مردم را در بر می‌گیرد و با آنکه افراد مرفه و حتیٰ ثروتمند و یا اهل دانش نیز در درون این گروه گنجیده‌اند، باز اجتماع بغداد، به چشم حقارت در آنها می‌نگریسته است. معروف‌ترین نامی که به آنها داده‌اند، «سوقه» است (که دیگر تنها معنی بازاری ندارد). جوهری (نک: رازی، ۱۳۵/۱، ذیل سوقه) آن را «خلاف الملک» وصف کرده است. صفتهایی که برای عامه یاد کرده‌اند، بی‌شمار و همه تحقیرآمیز است. سواد اعظم، غوغا، رعاع = فرومایگان، جماهیر دهماء = تودهٔ مردم، اغتام = کج‌زبانان، سقّاط، اوباش... (نک: ابوحیان، ۶۲/۳، ۸۷؛ ابن منظور، ذیل سوقه؛ نیز نک: سبری، 18؛ فهد، ۱۲-۱۵؛ سعد، ۱۳۷ بب).

ویژگی عامه، بنابر آنچه مثلاً در آثار ابوحیان (۶۱/۳-۶۲، ۸۶-۸۸) وبسیاری کتابهای دیگر آمده، اینهاست: کم‌خردی، بی‌دانشی، بی‌فرهنگی، ناآگاهی از مسائل دینی و فقه، گرایش به خرافات... .

شاید بتوان مردم بغداد را به نیت بررسی دقیق‌تر، برحسب پیشه و صنعت یا مقامهای اداری و سازمانی، به طبقات متعدد بخش کرد، اما در پژوهشهای موجود، دو طبقه را تفکیک پذیرتر یافته، نخست به آنان

پرداخته‌اند. جامعهٔ مسیحیان و یهودیان و دینهای دیگر (به‌طور کلی اهل ذمه) در آغاز کار قرار دارند.

ذمیان:

۱. مسیحیان، که ظاهراً نسبت به پیروان دینهای دیگر اکثریت داشتند، از قرنها پیش از اسلام در بین‌النهرین، خواه میان ایرانیان و خواه عربان (= حیره) جامعهٔ پرنفوذ و گسترده‌ای تشکیل داده بودند. اینان با آنکه حق آب و گل داشتند، در همهٔ امور حتیٰ وزارت (نصربن هارون وزیر عضدالدوله) و دیوان‌سالاری و خزانه‌داری... شرکت می‌جستند و اساساً خود را غریب نمی‌پنداشتند، باز مجموعه‌ای نسبتاً مستقل تشکیل می‌دادند و هرگز در جامعهٔ اسلامی حل نشدند (دربارهٔ مسیحیان به‌طور عموم، و در بغداد خصوصاً، نک: آلار، .375ff).

مسیحیان بغداد برحسب جزیهٔ (سرگزیت) آنها، در قرنهای ۳ و ۴ق حدود ۴۰ تا ۵۰ هزار تن بوده است (متز، 38). فرقه‌های مختلف ایشان، طی قرنها، در عراق نسبت به جامعهٔ بیزانس از آزادی و حرمت بیشتری بهره‌مند بودند. خون‌بهای مسیحیان، دست کم برحسب عقاید ابوحنیفه، برابر با خون‌بهای مسلمانان بود (همو، 40). آرامش جامعهٔ مسیحی بغداد، بر اثر نرمش و تساهل مسلمانان به درجهٔ پسندیده‌ای رسیده بود و فرمانهای گاه‌به‌گاه خلیفه یا اعتراضات مردمی که گاهی آن را دستخوش پریشانی می‌کرد، چندان جدی و مداوم نبود.

جزیهٔ یک یا نیم دیناری، آن هم دربارهٔ مردان بالغ توانا چندان سنگین نمی‌نمود. از علامت یا مهری که باید بر بدن (گردن، دست) آنان نقش می‌بست (مثلاً نک: جاحظ، *رسائل*، ۳/۳۰۱-۳۵۱)، چندان صحبت نشده است. با این همه، چندین‌بار، از تشنج و آشوب میان مسیحی و مسلمان سخن رفته است. در ۲۷۱ق/۸۸۴م، مردم از «اسب سواری» اهل ذمه برآشفتند. در ۲۳۹ق/۸۵۳م، متوکل دستور داده بود که مسیحیان تنها بر استر و خرسوار شوند (طبری، ۳/۱۳۸۹؛ ابن جوزی، ۷/۸۲؛ نیز نک: متز، 50-49؛ سعد، ۱۵۴؛ نیز برای حوادث سال ۳۹۲ق، نک: ابن جوزی، ۷/۲۱۹). طی قرن ۴ق عموماً آرامش برقرار بود، اما پس از آن با قدرت یافتن سنیان، سخت‌گیری بیشتر شد. در ۴۰۳ق/۱۰۱۲م، به سبب تشییع جنازهٔ باشکوه یک مسیحی، مردم آشوب کردند و فرمان غیار (به کارگیری علامت) صادر شد. در ۴۲۹ق/۱۰۳۸م، خلیفه فرمان داد پوشیدن جامهٔ خاص اهل ذمه مراعات شود. در ۴۸۴ق/۱۰۹۱م، فرمان دیگری در همین‌باره صادر شد (همو، ۷/۲۶۲، ۹/۵۵؛ متز، 56؛ سعد، ۱۵۴-۱۵۵). این حوادث، همه واکنش طبیعی مسلمانان در برابر تواناییهای گاه شگفت‌آور جامعهٔ مسیحی بود که گویی برتری و سالاری مسلمانان را دچار خطر می‌کرد. سخن جاحظ (همانجا)، در این‌باره بسیار پرمعنی است: حال کار به جایی رسیده که آنان (مسیحیان) بر استرهای «شهرستانی» و اسبهای نژاده می‌نشینند، «جوقات» (دسته) همراه خود می‌کنند، ابریشم می‌پوشند و «شاکریه» (= چاکران ـ محافظ مزدور) استخدام می‌کنند، چوگان بازی می‌کنند و به نامهای حسن و حسین و علی خوانده می‌شوند (کلمه‌های فارسی در این روایت، خاستگاه ایرانی این سنتها را نشان می‌دهد).

این انتقادها و معارضه‌ها هیچ‌گاه مانع آن نمی‌شد که مردم، حتیٰ بزرگان، در دیرهای بی‌شمار آنان (نک: شابشتی، جم) به عیاشی و باده‌نوشی بپردازند، یا در جشنهای مختلف آنان که با شکوه هرچه تمام‌تر برپا می‌شد، شرکت کنند.

۲. یهودیان، که از نظر پشتوانهٔ تاریخی کهن در بین‌النهرین، به مسیحیان شباهت داشتند. حساسیت جامعهٔ بغداد و نیز احکامی که دربارهٔ نوع و رنگ لباس و به‌کارگیری علامتها (= غیار) صادر می‌شد، برای هر دو دین تقریباً مشابه بود، هرچند دید عموم نسبت به یهودیان تحقیرآمیزتر می‌نمود. در ۵۶۰ق/۱۱۶۵م، از ۳۰۰ هزار یهودی در قلمرو اسلام (بجز مغرب) سخن می‌رود. ۲۰ سال بعد، یهودیان عراق را ۶۰۰ هزار تن تخمین زده‌اند (نک: متز، 37-36، به نقل از بنیامین تطیلی و بتاحیا). علت فزونی ایشان در عراق، احتمالاً خشونت شدید صلیبیان در سرزمینهای غربی اسلام بوده است.

اما متز (ص 37) شمار آنان را در بغداد هزار تن برآورد کرده است. این عده که بر حسب جزیهٔ آنان به دست آمده، ممکن است درست نباشد و اگر بر حسب کمک هزینهٔ آنان محاسبه شود، ممکن است به ۱۰ یا ۱۱ هزار تن نیز برسد (سعد، ۱۵۷).

در زمینهٔ برخی شغلها، چون پزشکی و به خصوص در امور مالی، یهودیان رقیبان سرسخت مسیحیان بودند؛ اما در میان عامهٔ ایشان، شغلهای به اصطلاح «پست» نیز فراوان بود: دباغی، رنگرزی، حجامی، قصابی (نک: جاحظ، همان، ۳/۳۱۶؛ ابویوسف، ۱۲۳-۱۲۴).

۳. صابئیان، که در قرن ۲ق/۸م سری برآوردند و در قرن ۴ق تقریباً نابود شدند، اثر چندانی بر جامعهٔ عراق نداشتند.

۴. زردشتیان، که تا اواخر قرن ۴ق، همچنان در شیراز اکثریت داشتند، در بغداد اطلاع عمده‌ای در دست نیست. تنها می‌دانیم که ایشان در کوی مجوس ساکن بودند و همین که گزارشی از آزار و ستم نسبت به ایشان نرسیده، خود گواه بر آن است که زندگی آرامی داشتند؛ هرچند که گویا همیشه دین آنان را به عنوان یکی از ادیان توحیدی، باور نداشتند. بی‌جهت نیست که امام مالک، خون‌بهای زردشتی را یک پانزدهم خون‌بهای مسلمان تعیین کرده بود. تنها در قرن ۴ق بود که ایشان توانستند در صف اهل ذمه (برابر با یهودیان و مسیحیان) بنشینند و نماینده‌ای به دربار خلیفه بفرستند (نک: متز، 34,40). به گزارش صولی طی آشوبی که در ۳۳۲ق/۹۴۴م شهر را فرا گرفت و موجب دلنگرانی ثروتمندان شد، زردشتیان و یهودیان بغداد را ترک گفتند (ص ۲۵۱).

بردگان، که به نیکی از دیگر طبقات متمایز بود. شمار آنان در قرن ۳ق به حدی رسید که جنبش «زنج» در نواحی بصره، به یکی از بزرگ‌ترین شورشهای تاریخ عراق بدل شد. بردگان که تا اواسط قرن ۳ق بیشتر بر اثر فتوحات به دست می‌آمدند، از آن پس عمدتاً از راه بازرگانی به بغداد می‌رسیدند.

راست است که جامعهٔ اسلامی در این انسانها به چشم کالا

می‌نگریست («... اندر باب کالاهای نادر... و کنیز و سنگهای قیمتی»، نک: جاحظ، *التبصر*...، ۳۴)، اما ایشان، به خصوص کنیزان (جاریه‌ها) در زندگی ادبی و هنری بغداد نقشی بس عظیم داشته‌اند. تقریباً همهٔ خوانندگان و نوازندگان زن، کنیزان بودند. در کتاب *حکایة ابی القاسم البغدادی* منسوب به ابومطهر ازدی (ه‍ م) در ۳۶۰ق/۹۷۱م (سال ۳۰۶ق در متن اشتباه است)، ۴۶۰ کنیزک آوازخوانِ نوازنده در بغداد و در یک روز شمارش شده است، حال آنکه زنان آزادهٔ هنرمند، تنها ۱۰ تن و غلامان ۷۵ تن بوده‌اند (ص ۸۷). از آن گذشته، کتابهای ادب (خاصه *الاغانی*) آکنده از داستانهای این هنرمندان است.

بغدادیان کنیزان را در «شارع دارالرقیق» (مسعودی، ۳۱۶/۳) یا «باب النخاسین» (ابن جوزی، ۱۵۹/۵، ۲۵۰/۶، ۲۵۱، ۳۱۳؛ یعقوبی، ۱۷ ـ ۲۰) می‌خریدند تا در کارهای گوناگون (بیشتر خانه‌داری و نیز ازدواج و بهره‌گیری جنسی) به کار گیرند. بهای آنان، از چند دینار تا هزاران یا دهها هزار دینار در نوسان بود؛ اما خرید کنیز در بازار آسان نبود. نخاسان در تغییر ظاهر آنان چندان چیره‌دست شده بودند که می‌توانستند زن گندم گونی را در «ابزنِ ماء الکراویا» به زنی طلایی تبدیل کنند، یا عجوزی را به جای دوشیزهٔ جوان به خریداران بقبولانند. بی‌جهت نیست که طی قرون، کتابها و رساله‌های متعددی در باب خرید کنیز و غلام تدوین شده است (از *رسائل* جاحظ، چون «رسالة القیان» گرفته تا *شری الرقیق و تقلیب العبید* ابن بطلان در قرن ۴ق (چ عبدالسلام در «نوادر المخطوطات»، سری ۴، قاهره، ۱۳۷۳ق) و *هدایة المرید فی تقلیب العبید* غزالی).

این کنیزان که در رنگها و شکلهای بس گوناگون عرضه می‌شدند (از مو طلایی اسلاو = صقلبی و رومی گرفته تا گندم‌گون سندی و سیاه پوست زنگی) به راستی جامعهٔ بغداد را شیفتهٔ خود می‌کرد و بسیاری از مردان کنیز را به زن آزاده ترجیح می‌دادند (وشاء، ۱۳۴-۱۳۷). اما از این دخترکان که در خردسالی از خانواده ربوده شده، و سالها درد اسارت و ستم مردان گوناگون را چشیده‌اند، چندان امید شرافت و بزرگ منشی نباید داشت؛ زیرا ایشان نه تنها به صد هنر آراسته‌اند، که صدها حیله برای فریب اربابان و یا دیگر مردان نیز آموخته‌اند. جاحظ که مانند بسیاری دیگر، مردان را از گزند کنیزان و حیلهٔ ایشان به شدت برحذر می‌دارد، وضعیت اخلاقی آنان را چنین توجیه می‌کند: زنی که ۴ هزار آهنگ همراه با ۱۰ هزار بیت شعر آموخته، و طی آن هیچ‌گاه نام خدا و عقاب اخروی نشنیده است، البته جز این نمی‌تواند باشد (*رسائل*، ۱۷۵/۲-۱۷۶؛ ضیف، *العصر العباسی الثانی*، ۹۴/۲).

بردگان مرد (= رقیق؛ عبد: بردهٔ سیاه؛ مملوک بردهٔ سفید) را بر حسب ویژگیهای نژادی که در وجود هر یک تصور می‌کردند، به هر کاری می‌گماردند. ویژگیهای غلامان ترک، سقلابی، روسی، آلانی، گرجی، رومی، ارمنی، هندی و حبشی را به گونه‌ای مختصر و جامع در *قابوس‌نامه* (عنصر المعالی، ۷۸-۸۴) می‌توان یافت که خود بازتاب نظر دیگر نویسندگان است. بی‌گمان غم‌انگیزتر از همه، وضعیت اختگان بود که غالباً بدخوی و تند مزاج می‌شدند، اما برای کار در درون منزل، به خصوص در حرمسراها از نیاز به آنان گریز نبود.

بردگان کمتر جسارت گریز می‌یافتند، زیرا بردهٔ گریزنده (= آبِق) نه در شهر پناهی می‌یافت و نه در خارج آن (دربارهٔ بردگان بغداد، نک: متز، 169-159؛ فهد ۱۸-۴۲؛ سعد، ۱۴۱-۱۴۷؛ برای کنیزکان خنیاگر، نک: ضیف، *العصر العباسی الاول*، ۵۶-۷۴، *العصر العباسی الثانی*، ۸۰/۲-۹۱).

سپاه: سپاهیان که در زندگی مردم گاه تأثیر فراوان داشتند، خود عمدتاً، از جملهٔ «عامه» به شمار می‌آمدند. گروه فراوانی از آنان، غلامان دربار (= داریه) و بیشتر «مملوک» و جزو «جند الخلافه» بودند. شمار غلامان مکتفی، ۳۰ هزار تن (داریه = سرایی و سیاه و سقلابی)، و غلامان مقتدر، ۱۱ هزار تن بود. همیشه ۵ هزار، به پاسداری دارالخلافه مشغول بودند (صابی، رسوم، ۷-۸). مجموعهٔ فرماندهان و سرهنگان سپاه را اسفهسلاریه می‌خواندند (نک: ابن جوزی، ۵۵/۸، مربوط به ۴۲۴ق).

سپاهیان، خواه وابسته به دارالخلافه و خواه وابسته به دارالمملکه، عموماً حقوق‌بگیران سطح متوسطی بودند که هنگام بروز تنگناهای مالی در دولت، سر به شورش برمی‌داشتند و گاه در کنار تودهٔ مردم، و بیشتر پیشاپیش آنان شهر را به آشوب می‌کشاندند. هنگامی که گروههای عظیم سربازان «غریبه»، خواه دیلمیان آل‌بویه و خواه ترکان آل سلجوق، به بغداد وارد می‌شدند، فجایع بسیار رخ می‌داد، حتی به حمامهای زنانه تجاوز می‌شد (ابن جوزی، ۳۴۰/۶، ۱۶۹/۸؛ ابن اثیر، ۲۳۴/۹، ۲۰۵/۱۰، ۲۹/۱۱؛ نک: فهد، ۴۷-۴۸؛ دربارهٔ شورش سربازان با انگیزه‌های مالی، نک: صابی، *المختار*...، ۲۱/۱، ۱۶۲، ۱۶۴؛ برای سالهای ۴۱۹ق، ۴۲۴ق، ۴۲۷ق، ۴۳۱ق، ۴۳۳ق، به ترتیب نک: ابن جوزی، ۳۵/۸، ۷۲، ۸۹، ۱۰۴، ۱۰۸ بب). در ۴۸۸ق/۱۰۹۵م که سپاهیان ترک به شهر درآمدند، اسکان و خوراکشان به عهدهٔ مردم واگذار شد و علاوه بر آن، از ایشان که پس از چپاول چیزی نداشتند، ۳ هزار دینار هم طلبیدند (همو، ۸۴/۹-۸۵). در محلهٔ حربیه هم مردم ستم دیده، بیشتر به گدایی افتادند (سبط ابن جوزی، ۱۴).

فهرست این فجایع سخت مفصل و منابع در آن باره سخت فراوان است (نک: سبری، 54-48، نیز 140؛ نیز نک: فهد، ۴۹-۵۲، بحثی مختصر؛ کانار، 285-281).

بازرگانی و بازرگانان: بغداد چون بر سر چهار راهی جهانی قرار داشت، و نیز به اعتبار پایتختی و دست داشتن به راههای آبی و خاکی بسیار معتبر، یکی از بزرگ‌ترین مراکز بازرگانی جهان شد، چندان که بهای بسیاری از کالاها در سطح جهان در همین شهر و نیز در اسکندریه تعیین می‌شد (نک: متز، 471؛ سبری، 22)؛ به خصوص که مردم آن خواه آرامیان و خواه ایرانیان، از دیرباز با سنت بازرگانی آشنایی تمام داشتند. ثروتهای کلان که از راه فتوحات، یا جذب طبیعی سرمایه در شهر انباشته شده بود، ایجاب می‌کرد که فقیهان و ادیبان، امر

بازرگانی را نظام‌مند سازند. سرمایه‌داران ایرانی و عرب و بیشتر یهودی و مسیحی اندک اندک به بانک‌داران بزرگ تبدیل می‌شدند و به سبب عظمت حجم پول و دشواری انتقال آن، ناچار به صَکّ (از فارسی چک) و سفتجه (از فارسی سفته) روی آوردند. با این همه، بازرگانان کمتر موفق شدند که از چارچوب «عامه» به درآیند و در صف «خاصه» نشینند. خلیفه وزیرش عبیدالله (د ۲۸۸ق/۹۰۱م) را به سبب آنکه در مجلس وزارت پیش پای تاجری ثروتمند به پا خاسته بود، سخت سرزنش کرد (نک: تنوخی، *نشوار*، ۴۵/۱).

ثعالبی در *التمثیل و المحاضره* (ص ۱۹۶) بازرگانان را در صف «پابرهنه‌ها» یا «مردم کوچه و بازار» می‌نهد و بابی به نام «امثال التجار و السوقه» می‌گشاید (نیز نک: فهد، ۶۵-۶۷). اما هیچ‌کس به زیبایی ابوحیان، خوی و منش آنان را کالبدشکافی نکرده، و از حیله‌ها و کج‌رفتاریهای اخلاقی و مادی آنان سخن نرانده است (۶۲/۳).

بازرگانیِ بغداد، به‌رغم ضعف خلافت تا اواخر قرن ۴ق شکوفا بود، اما از آن پس، تجارتِ بسیار سودآور با چین و روسیه و دیگر کشورهای شمالی به کلی قطع شد. از سوی دیگر، هزینه‌های اغراق‌آمیز زندگی، گسیختگی پیوندها میان تولید و مصرف، بی‌سر و سامانی در نظام بازرگانی... پیکرهٔ اقتصادی را به کلی فلج کرد (لویس، 133-132؛ سبری، همانجا).

در قرن ۶ق/۱۲م بازرگانان را به ۳ دسته تقسیم می‌کنند: «خزّان: کالا را هنگام فراوانی می‌خرد و هنگام کمبود می‌فروشد؛ رکّاض: پس از شناساییهای لازم، خود از خارج خرید می‌کند و وارد می‌سازد؛ مجهّز، در محل خود ثابت است و «وکلای» او برایش کالا می‌آورند (نک: همو، 27؛ سعد، ۲۴۷؛ فهد، همانجا). کسانی که با بازرگانان همکاری داشتند، «دلال»، «سمسار» و «منادی» بودند (سبری، 22). گروهی از بازرگانان خرده‌پا را نیز رهدارین (= جمع راه دار) می‌خواندند (سعد، همانجا).

فهرست کالاهای وارداتی و صادراتی بغداد، بسیار گسترده است و از برده، فیل، زرافه و مهندس کشاورز گرفته تا انواع لباس، کاغذ و خوراکیها را در برمی‌گیرد (آذرنوش، «ترجمه...»، ۱۷۴-۱۷۷)، ابریسم، اترج، اسفیذاج (= سفیدآب)، یاقوت اسمنجونی (= آسمان گون)، اشنان، بازی (= باز)، باشق، بربط، بنجنکشت (پنج انگشت، نام درخت)، بهرمان (یاقوت سرخ)، بیجاده، جاموس، جتر (= چتر)، جند بیدستر، جوارشن (نوعی معجون)، جوز، جوهر (= گوهر)، تذرج (= تذرو)، خز، خسروانی (نوعی پارچه)، دارصین (دارچین)، درّاج، دستبان (= دستکش)، دیباج، بازدیزج (سیاه رنگ)، راوند (= ریواس)، سابری (پارچهٔ شاپوری)، بزیون ساذج (= ساده، پارچه)، سگر، سمانی (بلدرچین)، سنجاب، سیاه دارو، شاه سبرم، شاهین، صناجات (زنان چنگ نواز، صنج نواز)، فازهر (پادزهر)، فِرِند (پرند)، فستق، کامخ (نوعی پیش غذای تند)، مرجان، مسک، نیلج، یاسمین.

در کنار امور بازرگانی، شغلهای متعدد دیگری رونق می‌یافت؛ از آن جمله حمل و نقل آبی بود. کشتیها در دجله و فرات و کانالهای متعدد شهر، پیوسته در رفت و آمد بودند و کنار اسکله‌های بزرگ یا کنار «قنطره»ها (= پلهای قوسی) پهلو می‌گرفتند و انبوهی ملاح، باربر، خریدار و فروشنده را گرد خود جمع می‌آوردند. در منابع، بارها و بارها به شلوغی این اماکن اشاره شده است. در محرم ۲۵۲/فوریهٔ ۸۶۶، ۲۰۰ کشتی در اسکله‌های بغداد پهلو می‌گرفت. در پایان همان قرن، شمار کشتیها به ۳۰ هزار رسیده بود (خطیب، *تاریخ*، ۱۱۷/۱؛ قس: سبری، 26).

کالاهایی که به بغداد می‌رسید، نخست در «خان»ها (= کاروانسراها) انباشته می‌شد که به قول خطیب بغدادی (همان، ۱۳۸/۳) بسیار متعدد بود. اما «خان» علاوه بر این، هم محل عرضه و فروش کالا بود و هم مهمان‌سرای مسافران. متنبی زمانی که به بغداد رفت، در خان ابن عامه، واقع در کوی جعفرانی در محلهٔ کرخ سکنیٰ گزید.

فروشندگان شهر یا دست‌فروش بودند، یا ثابت. دست‌فروشان را که بیشتر در کویهای شهر می‌گشتند، «طواف» می‌خواندند (ابن جوزی، ۴۴/۹، ۲۲۳/۱۰). اما دکانداران، بر حسب کالایی که می‌فروختند، در بازارها و راسته‌ها گرد آمده بودند. «برای هر تجارت و پیشه‌ای، بازارهایی تعبیه کرده‌اند، چنان که هیچ رسته و کسبی با دسته و کسبهٔ دیگری خلط نمی‌شود...» (یعقوبی، ۱۸). تخصصی بودن پیشه‌ها، ناچار به نوعی هم‌بستگی و تعصب صنفی می‌گرایید. در قرن ۳ق جاحظ شرح می‌دهد که چگونه بزازها از یکدیگر دفاع می‌کردند (برای قرن ۴ق، نک: تنوخی، *الفرج...*، ۹۵/۱، *نشوار*، ۵۰/۳؛ در قرن ۵ق، نک: ابن جوزی، ۶۲/۸).

راسته‌ها و بازارها غالباً تجلی‌گاه حوادث اجتماعی و سیاسی بودند. در هر جشنی و سروری، نخست دکانها را آذین می‌بستند و در هر عزایی و سوگی (مثلاً عاشورا)، دکانها را تعطیل می‌کردند و بر آنها پارچهٔ سیاه می‌آویختند. طی آشوبهای درون شهری نیز کمتر اتفاق می‌افتاد که دکانها دستخوش چپاول قرار نگیرند. رقابتهای میان صنفی نیز بارها به جدال و آتش‌افروزی در بازارها می‌انجامید (نک: سعد، ۲۵۴-۲۵۶).

پیشه‌ها و پیشه‌وران: در ۳۹۳ق/۱۰۰۳م، نصر دینوری کتابی به نام *التعبیر فی الرؤیا* برای خلیفه القادر بالله نوشت و در آن پیشه‌وران و صنعتگران را نام برد. از این کتاب و منابع دیگر می‌توان حدود ۲۰۰ پیشه استخراج کرد که حدود ۹۰ تای آنها در کتابهای حسبه (به خصوص *معالم القربه*) مذکور است (همو، ۱۷۲ به، ۲۱۱ به). اما همهٔ این پیشه‌ها شناخته نیست و گاه نمی‌دانیم اصطلاح به دست آمده بر چه چیز دلالت دارد.

صنعتگران (دارای پیشه‌های تولید) بغداد تا قرن ۵ق/۱۱م. فعالیت به‌راستی چشم‌گیری داشتند. در قرن ۴ کارگاههای کوزه‌گری به ۳۰ هزار و شیشه‌گری به ۴ هزار می‌رسید (همو، ۱۹۰-۱۹۱). به همین قیاس، می‌توان به کثرت کارگاههای دیگری چون آهنگری، عطرسازی

و صابون‌سازی پی برد. اما هیچ صنعتی به پای ریسندگی و پارچه‌بافی نمی‌رسید. وقتی می‌خوانیم که مستکفی ۶۳ هزار لباس خراسانی مروی، ۸ هزار عبا و ۱۳ هزار عمامهٔ مروی داشت (نک‍: همو، ۱۸۷)، اهمیت کار پارچه برایمان آشکار می‌شود.

کارگاهها بیشتر دولتی بود (دورالطراز = مخازن) و در هر کارگاه چندین صنعتگر، زیرنظر «استاذ» کار می‌کردند. محلهٔ شوشتریها (التستریه) عمده‌ترین محل پارچه‌بافی (بیشتر ابریشمی) به شمار می‌آمد و پس از آن، بازار «شهار سوق» بود (همو، ۱۸۵-۱۸۸). این صنعت به انبوهی کار جنبی نیاز داشت که گاه زنانِ خانه‌نشین را در برمی‌گرفت: ریسندگی و نخ تابی ابریشم و پنبه و پشم، و نیز کار خیاطی که با اصطلاحات فارسیِ الدرز، الجربان، الکستبان در رسالهٔ «فی صناعات القواد» جاحظ (نک‍: *رسائل*، ۱/۳۷۹-۳۹۳) آمده است.

در میان پیشه‌وران و صنعتگران بغداد، هیچ‌گاه سخن از مفاهیمی چون صنف و اتحادیه نرفته است، اما نوعی هم‌بستگی و همکاری طی قرنها، بافندگان و پارچه‌فروشان را متحد می‌ساخت. در قرن ۲ق بود که ایشان در شب‌نشینی بزرگی، ابراهیم موصلی را میهمان کردند (خطیب، *تاریخ*، ۶/۱۷۶). در قرن ۴ق چون صمصام‌الدوله خواست بر لباس مالیات وضع کند، شوریدند و امیر را از تصمیم خود منصرف کردند. در ۳۸۹ق به همین دلیل بر سابور بن شیرزاد شوریدند و او ناچار مالیات تازه را به ابریشم منحصر ساخت (سبری، 23,25؛ سعد، ۲۱۷).

شاید بتوان پس از پارچه‌بافی، کشتی‌سازی را مهم‌ترین صنعت دانست؛ چنان‌که پلهای سه گانهٔ بغداد عبور کشتیهای متعدد را مانع نمی‌شد و اداره‌ای هم به نام «دارصناعة للجسر» ایجاد شده بود (همو، ۱۹۴-۱۹۵). علاوه بر کشتیهای تجارتی و مسافری، قایق و کشتیهای تفریحی بسیاری دجله را شور و نشاط می‌بخشید. در *حکایة ابی القاسم البغدادی* (ص ۱۰۷) از ۲۰ نوع قایق نام برده شده است که از چگونگی بسیاری از آنها هیچ اطلاعی در دست نیست. این صنعت انبوهی شغل جنبی پدید می‌آورد که یکی حمل مسافر بود. ملاحان با بانگ بلند، مسافران را به قایق خود دعوت می‌کردند (خطیب، همان، ۱۳/۲۰۳).

در میان پیشه‌های بسیار گوناگون بغداد چون عطاری، آرایشگری، جوهرفروشی، عنتری (= قوّاد) و نقالی و نوحه‌گری (یک نوحه‌گر معروف به ۳۰ هزار درهم فروخته شد، نک‍: *حکایة...*، ۸۳)، برخی پیشه‌ها به راستی جالب توجه و خاص جامعهٔ مرفه بغداد است. مثلاً سقایان که با کوزه‌ها و مشکهای خود (بردوش یا بر قاطر) گرد شهر می‌گشتند، خود آدابی داشتند (نک‍: خطیب، همان، ۱/۵۰). برخی از ایشان، در گرمای سوزان بغداد، برف و یخ می‌فروختند. در قرن ۳ق، محله‌ای به نام درب الثلج وجود داشت (همان، ۸/۳۳۳، ۹/۲۱۰؛ نیز نک‍: ابن جوزی، ۱۱/۳۳۲، مربوط به ۲۴۵ق). عبیدالله، نوادهٔ طاهر، بابت ۴ رطل برف که برای معالجهٔ کنیزک خود می‌خواست، ۵۰ هزار درهم پرداخت (همو، ۶/۱۱۸-۱۱۹). هزینهٔ برف که از دور دستها تهیه می‌شد، در زمان متوکل به یک میلیون درهم می‌رسید (ابن زبیر، ۱۰۷، ۲۱۹؛ دربارهٔ سقاخانه‌های بغداد از عصر عباسی تا قرن ۱۳ق/۱۹م، نک‍: رئوف، ۱۶۵-۱۹۶).

علما و پیشه‌های وابسته: «معلم» تا زمانی که به دربار وابسته بود، مقامی ارجمند داشت (مفضل ضبی معلم مهدی، کسایی معلم هارون، امین و مأمون...). اما معلمی کودکان، در شمار شغلهای نسبتاً حقیر به شمار می‌آمد و انبوه تکته‌ها دربارهٔ معلمان، چنان این گروه را حقیر می‌ساخت که جاحظ را وادار به دفاع سختی از ایشان کرد (نک‍: *رسائل*، ۳/۲۸). تا قرن ۵ق دستگاه آموزشی، از هیچ نظامی پیروی نمی‌کرد و به‌رغم گستردگی، فعالیتی شخصی به شمار می‌رفت و معلم در هر جای ممکن از مسجد و منزل شخصی گرفته تا کنار درخانه‌ها و مغازهٔ وراقان (صحافان) مجلس درس تشکیل می‌داد (نک‍: کرمر، 56 ff.). می‌دانیم که از زمان هارون، بیت‌الحکمه با سازمان و هدفی خاص پدید آمد (نک‍: عش، 9 ff.)، و نیز باور داریم که دارالعلمها جای‌گزین طبیعی همان بیت‌الحکمه‌ها بودند. اما دارالعلم سابور بن اردشیر (تأسیس: ۳۸۳ق، در کرخ بغداد) کتابخانه‌ای گرانبها، با ۱۰٬۴۰۰ جلد کتاب بود، نه سازمانی آموزشی (در این باره، نک‍: EI², II/127).

نخستین مدرسهٔ بغداد، همان نظامیه است که با سازمان اداری دقیق و اهداف مذهبی روشن در بغداد شرقی، در ۴۵۹ق/۱۰۶۷م ساخته شد (نک‍: افرات، 25 ff.؛ عش، 166ff.). در پایان همین قرن و نیز قرن بعد، ۲۴ مدرسه در بغداد پدید آمد (برای فهرست آنها، نک‍: افرات، 28-29)، در درون یا کنار این مراکز علمی، اندکی پیش از حملهٔ مغول، به وجود ۳۶ کتابخانهٔ عمومی اشاره شده است (عش، 199).

مجالس وعظ و به‌خصوص روایت‌حدیث، علاوه بر کاربرد آموزشی، جنبهٔ مردمی شگفتی داشت و روایات در این باب گاه اغراق‌آمیز می‌نماید. معلوم نیست ۴۰ هزار نفری که به قول خطیب (*تاریخ*، ۹/۳۳) در مجلس سلیمان بن حرب، یا ۱۰۰ هزار نفری که در مسجد رصافه گرد می‌آمدند، کجا می‌نشستند (نیز نک‍: سعد، ۲۳۴). گسترش قلمرو کتاب‌خوانان، ناچار پیشه‌های جنبی دیگری پدید می‌آورد: صنعت و تجارت کاغذ، خطاطی، صحافی، تذهیب... و به خصوص نسخه‌نویسی که اساس کار وراقان بود (نک‍: کرمر، 57). اما لفظ وراقی به سرعت معنای بسیار گسترده‌تری به خود گرفت. در ۱۰۰ دکانی که در سوق الوراقین گشوده شده بود (قرن ۳ق، نک‍: یعقوبی، ۱۷)، به همهٔ امور مربوط به کتاب می‌پرداختند (نیز نک‍: سعد، ۲۳۹-۲۴۰).

سطح زندگی: در *حکایة ابی القاسم البغدادی* (ص ۷۳) از بغداد به عنوان «جنة الموسر و عذاب المعسر» (بهشت ثروتمند و عذاب تنگ‌دست) نام برده شده است. دو قطب ثروت افسانه‌ای و فقر بی‌پایان، در بسیاری از روایات جلوه‌گر است. دربار که در کنار خزانهٔ عمومی (بیت مال العامه) یک خزانهٔ خصوصی (بیت مال الخاصه) هم به وجود آورده بود، بخش اعظم ثروت را در اختیار داشت. این ثروت از درآمد املاک و مستغلات، مالیاتها و عوارض گوناگون و نیز از مصادرهٔ اموال دیگر ثروتمندان حاصل می‌شد. داستان بخشندگیهای هارون، جشن

عروسی مأمون و بوران، و وصف قصرهای خلیفه هنگام دیدار نمایندگان روم بیشتر شایستهٔ افسانه‌های هزار و یک شب است. مستعین داراییهای معتز و ابراهیم را (بجز جواهرات) به ۱۳ میلیون دینار یکجا خریداری کرد (ابن اثیر، ۱۱۹/۷)، درآمد قبیحه، مادر معتز از زمینهایش، ۱۰ میلیون دینار برآورد شده است (ابن کثیر، ۱۷/۱۱). کابین دختران خلیفه و امیران دیلمی، ۱۰۰ هزاردینار بود (ابن جوزی، ۳۰۰/۶، ۳۳۰ ب). ابن فرات، وزیر ظاهراً خوشنام، با ده میلیون دینار سرمایه، باز یک میلیون دینار از خزانهٔ عمومی به خزانهٔ خود منتقل کرد (نک: صابی، *الوزراء*، ۱۵۸، ۲۷۷- ۲۷۸). بجکم، امیرالامرای بغداد، پولهایش را زیرخاک و درون چاه پنهان می‌کرد. پس از مرگ، از باغ وی دو میلیون دینار کشف شد (صولی، ۱۹۷؛ ابن جوزی، ۳۲۰/۶- ۳۲۲). در ۳۲۹ق/۹۴۱م بهای کاروان او از بغداد به خراسان، ۶ میلیون دینار برآورد شده بود (صولی، ۱۹۲-۱۹۳؛ برای موارد متعدد دیگر، نک: سبری، 37-35).

طبقهٔ متوسط (کارمندان دولتی که بیشتر ایرانی بودند، بازرگانان، مالکان و اجاره‌داران، قاضیان، پزشکان، برخی مدرسان...) زندگی نسبتاً مرفهی داشتند، اما اکثریت جامعهٔ بغداد را طبقهٔ ضعیف تشکیل می‌داد که در تنگ‌دستی می‌زیست. طی قرنهای ۳-۴ق، یک بنّا در بغداد، تنها یک قیراط نقره (یک دوازدهم درهم)، کارگر ساده، ۲ یا ۳ «حبه» (یک چهل و هشتم درهم) (طبری، ۴۸۱/۴؛ ابن اثیر، ۱۷۸/۵) یک حسابدار مغازه، نیم درهم به اضافهٔ خوراک و پوشاک، و یک نگهبان آسیا در شب یک سوم درهم (خطیب، همان، ۲۷۴/۶) مزد دریافت می‌کرد.

علت این بی‌سر و سامانی، البته پنهان نیست. زمین که منبع اصلی درآمد بود، اندک اندک به صورت اقطاع به سپاهیان و برخی اعیان سپرده می‌شد و ایشان در کار جمع مالیات و عوارض از هیچ ستمی فروگذار نمی‌کردند؛ جنگهای پی‌درپی و به خصوص حمله یا ورود سپاهیان (به خصوص دیلمیان و سلجوقیان) و غارتهایی که گویی مجاز و رسمی شده بود، کار تولید را دچار بحران می‌کرد. حکومت کمتر به تأسیسات عمومی شهر عنایت می‌ورزید و کوششهای کسانی چون معزالدوله و عضدالدوله و ملکشاه هیچ‌گاه نتوانست سیل بندها و اسکله‌های شهر را به حالت نخست بازگرداند. در ۲۰۶ق/۸۲۱م، آب همهٔ سواد را پوشاند (طبری، ۱۵۵/۵). در ۲۷۰ق/۸۸۳م، بند نهر عیسیٰ شکست و ۷ هزار خانه را در کرخ خراب کرد (همو، ۵۸۹/۵)، همین حادثه در ۳۱۰ق/۹۲۲م و چندین بار دیگر تکرار شد (برای فهرست سیلها و آتش‌سوزیها طی قرنهای ۴ و ۵ق، نک: کانار، 281). در کنار سیلاب، آتش‌سوزیهای عمدی و غیرعمدی، قیامهای مردمی، طاعون (به خصوص طی قرنهای ۴ و ۵ق)، جنگهای داخلی، قحطی و... زندگی مردم را تباه می‌کرد (برای فهرست قحطیها، نک: سبری، 141؛ سعد، ۲۷۰ بب). در ۳۳۴ق/۹۴۵م به دنبال جنگ میان معزالدوله و ناصرالدوله، چنان قحطی شد که مردم، گوشت مرده، سگ، گربه، و حتیٰ بچه‌های یکدیگر را می‌خوردند (ابن اثیر، ۲۱۷/۷؛ تنوخی، *نشوار*، ۳۵۱/۱).

فشارهای بی‌پایان دولتیان، کشمکشهای مذهبی وسیاسی، بی‌سامانی نظام دولتی و عدم پرداخت حقوق و مزد، گرانی و کمبود نان و حتیٰ گاه حوادثی بی‌معنی، مردم پرالتهاب بغداد را به آشوب می‌کشید تا قتل و غارت و آتش‌سوزی را همه جا بپراکنند. میان سالهای ۲۹۹-۴۲۷ق/ ۹۱۲-۱۰۳۶م، دست کم ۴۶ شورش بزرگ در بغداد رخ داده است (کانار، 285-281). سبری کوشیده است آنها را بر حسب انگیزه و نوع دسته‌بندی کند: سیاسی - مذهبی (ص 59 ff.)، اقتصادی (گرانی، مالیات، عوارض، مصادره) (ص 62 ff.)، آشوب و حمله به تأسیسات دولتی (ص 66) و مقاومت در برابر ستم نظامیان (ص 68 ff.).

دزدی، طفیلی‌گری، گدایی: از جمله پدیده‌هایی که زاییدهٔ فقر عامهٔ مردم بغداد بود، گدایی، دزدی و عیاری است. این نکته از نظر گذشتگان پنهان نمانده است. ابن جمدی که در ۳۳۱ق قایقهای (سمیریات) راه واسط را غارت می‌کرد، علت دزدی خود را نیاز، ستم زورمندان یا کل جامعه می‌داند و کسب خود را از کسب امیر ابن شیرزاد حلال‌تر می‌پندارد (صولی، ۲۴۳؛ نیز نک: تنوخی، *الفرج*، ۲۳۸/۴-۲۴۰)؛ دزد دیگری به نام ابن سباب کردی ستم بازرگانان را علت دزدی می‌شمارد (همان، ۲۳۱/۴-۲۳۳). ابوحیان (۱۶۰/۳) این پدیده را زاییدهٔ آشوبهای سیاسی و اجتماعی پنداشته است.

دزدان گاه دسته‌های منظم و سازمان یافته‌ای تشکیل می‌دادند و به همین سبب، سخت خطرناک می‌شدند. مقدار فعالیت آنان، با قوت و ضعف حکومت رابطهٔ مستقیم داشت. وضعیت حکومت ابن شیرزاد چنان بود که دست ابن جمدی را دردزدی (ظاهراً به بهانهٔ ممانعت از دزدی) بازگذاشت، به شرط آنکه سالی ۱۵ هزار دینار (به شیوهٔ ضمان) به او بپردازد (ابوعلی مسکویه، ۸۴/۶)؛ اما همین دزد نیرومند را در ۳۳۲ق کشتند (صولی، ۲۵۹). در همین سال، دزدان ابن حمدون، دسته‌های ۱۰۰ نفری تشکیل می‌دادند. در عوض هرگاه حکومت ابراز قدرت می‌کرد، دزدان پنهان می‌شدند. مثلاً در ۴۹۳ق/۱۱۰۰م، شحنهٔ بغداد، سعدالدوله گوهر آیین، گروهی از ایشان را کشت و به دار آویخت (ابن جوزی، ۱۱۶/۹).

دزدی البته شیوه‌های گوناگون داشت. راغب (۱۸۹/۲) ۵ گونه از آن را برشمرده است. نکتهٔ جالب توجه آنکه در بسیاری از روایات، دزدی را از یک مفهوم ناپسند، به سوی عیاری و جوانمردی گرایش داده‌اند؛ این حال در روایت راغب به نیکی آشکار است (دربارهٔ دزدان، نک: سبری، 80؛ فهد، ۸۳-۸۶؛ سعد، ۳۱۰-۳۱۷).

طفیلی‌گری آمیخته‌ای از دزدی، گدایی و ادب‌ورزی بود. این پدیده که در بغداد رواج فراوان داشت، هزاران روایت و حکایت ظریف نکته‌آمیز، حتیٰ کتابهای مستقل آفرید (مثلاً *التطفیل وحکایات الطفیلیین* خطیب بغدادی، دمشق، ۱۳۴۶ق) و بدین‌سان، جزء مهمی از ادبیات عرب گردید. شاید بتوان گفت که شهسوار طفیلیان، ابوالقاسم بغدادی

بود که قلم گزنده و برده در ابومطهر ازدی او را به صورت قهرمانی درآورد که در عالی‌ترین رمان یا نمایشنامه همهٔ ادب عربی، جامعهٔ مرفه و فسادآلود بغداد را کالبدشکافی می‌کرد (نک: آذرنوش، «شاهکار...»، ۲۲ـ۳۰؛ طه، ۱۴، ۲۵ـ۱۴).

گدایی در شهر آشوب‌زدهٔ بغداد، امری رایج بود و شاید بتوان گفت که فرآورده‌های ادبی در این باره، از موضوع طفیلی‌گری نیز بیشتر است (برای انواع گدایی، نک: جاحظ، *البخلاء*، ۵۱ـ۵۳؛ برای شیوه‌های گدایی، نک: تنوخی، *نشوار*، ۳۵۱/۲، ۳۵۵، ۳۵۹)؛ اما «منشور» گدایی، همانا قصیدهٔ بسیار معروف ساسانیهٔ ابودلف است که از پدیده‌های خاص ادب عربی به شمار می‌آید (نک: ثعالبی، یتیمة، ۴۱۶/۳ـ۴۳۶؛ نیز نک: هد، بنی ساسان).

فحشا: پدیدهٔ دیگری که زاییدهٔ فقر و تباهی اجتماعی و شیوهٔ کنیزداری بود، شیوع روسپیگری در بغداد است. کنیزخانه‌های محلهٔ کرخ گاه به سرعت تبدیل به روسپی‌خانه می‌گردید و به سبب بی‌بند و باری فراگیر، آشکارا در شهر گسترش می‌یافت. تنوخی نقل می‌کند: گروهی از زنان اشراف‌زاده که پدر یا شوی خود را از دست داده بودند، دست به فسق و فجور می‌زدند (*الفرج*، ۵/۴ـ۷، *نشوار*، ۱۰۲/۳). در قرن ۳ق روسپی‌خانه‌های بغداد به گونه‌ای نیمه‌رسمی دایر گشت (همان، ۹/۵ـ۲۵) و در قرن بعد، تحت اشراف دولتمردان درآمد (صولی، ۲۷۷)، اما مردم حکومت را به تعطیل آن مراکز مجبور کردند (همو، ۲۷۹). امور روسپی‌خانه‌وقمارخانه‌ها و دزدیهای بغداد را مردی به‌نام ابن‌الحراصه، در مقابل دو هزار درهم که شیرمرد، فرمانده دیلمی می‌پرداخت، به «ضمان» گرفت (تنوخی، همان، ۳۴۹/۱)، اما چند سال بعد، معزالدوله مراکز این کار را ویران کرد (همان، ۳۴۹/۱ـ۳۵۰). در ۴۶۷ق/۱۰۷۵م نیز فخرالدوله دستور داد بخشی از روسپی خانه‌ها را خراب کنند (ابن جوزی، ۲۹۳/۸ـ۲۹۴).

عیاران: عیاران بغداد، از آغاز پیدایش در قرن ۲ق تا حملهٔ مغول (ابن فوطی، ۲۲۲، ۳۰۴، ۴۰۳) منشأ صدها آشوب و پریشانی در زندگی روزمرهٔ مردم بودند. در منابع، از ایشان با نامهای شُطّار، زُعاع، قطاع الطریق، فُساق، دُعار... یاد شده است و نشان می‌دهد که طی قرون در ایشان به چشم دزدان مفسده‌انگیز می‌نگریسته‌اند. اما صفتهای فتی، جوانمرد (= جوانمرد، نک: ابوعلی مسکویه، ۲۳۸/۷) بر آن جنبهٔ نیک نهادی ایشان دلالت دارد و نیز نشان می‌دهد که شیوه و سازمان فکری ایشان ممکن است از سنتهای کهن ایرانی گرفته شده باشد (دربارهٔ اوصاف ایشان، نک: کائن، 36 ff.). زندگی پر فراز و نشیب ایشان، از آدم‌کشی و دزدی گرفته، تا دفاع در مقابل دشمن (مثلاً در ۳۳۴ق، بسیج عیاران در برابر ورود دیلمیان به شهر) به تفصیل در منابع آمده است.

اوج قدرت ایشان به قول سبری (ص 77) میان سالهای ۴۱۶ـ۴۲۸ق بود که ۳ ماه با ترکان جنگیدند، کرخ را آتش زدند و به خانهٔ سید مرتضی حمله بردند (ابن جوزی، ۲۱/۸، ۲۲، ۲۴ـ۲۵؛ ابن اثیر، ۲۱۳/۸؛ دربارهٔ عیاران، نک: سعد، ۲۸۶ـ۳۰۹؛ نیز کرین، سراسر کتاب، به خصوص مقالاتی که احسان نراقی در پایان کتاب ترجمه و چاپ کرده است؛ برای تفصیل بیشتر، نک: هد، عیار).

عامهٔ مردم بغداد، اگر تنگ‌دست بودند، در خانه‌های کوچک گلین، یا انواع کپر می‌زیستند و اگر ثروتی داشتند، در خانه‌های بزرگ‌تر، یا باغچه‌ای میانی، گاه دارای بالاخانه (شرفات، افاریز) با چند «روشن» (جمع رواشن = پنجره)، و یا سرداب می‌زیستند. شبها اتاقها را با انواع قندیلهای شیشه‌ای یا چراغهای سفالین (با سوخت روغن) روشن می‌کردند. ابزارهای خانه را فرش و زیلو (زلالی) و دیگ و خمره و کوزه، و نیز طشت و ابریق و جامات و سکرجات (چنانکه ملاحظه می‌شود بیشتر به کلمات فارسی توجه شده است) تشکیل می‌داد و در گرمای تابستان، از نوعی بادبزن تر کرده (خیس) استفاده می‌کردند. زنان برای آرایش خویش، چشمان را سرمه می‌کشیدند و گیسوان را به گونه‌های معروف زمان (مثلاً عقربی) می‌آراستند و صورت را با انواع رنگها و عطرها (مثلاً الکلکون، نک: تنوخی، *نشوار*، ۳۴۴/۲) و دستها را با حنا زیور می‌کردند (سعد، ۳۶۷ـ۳۶۸)؛ کودکان خود را ــ درصورت امکان ــ به دایه (الدایات) می‌سپردند و پسر بچه‌ها را طی مراسم پرشوری ختنه می‌کردند و سپس به مکتب‌خانه می‌فرستادند (نک: همو، ۳۶۹ـ۳۷۰).

زنان از آزادی بهرهٔ چندانی نداشتند و در کوی و برزن در معرض آزار برخی از مردان قرار می‌گرفتند (مثلاً نک: تنوخی، همان، ۲۲۵/۲، ۲۲۶، ۲۷۹ بب)؛ و حتیٰ اگر با مردی دیده می‌شدند، محتسب از آنان بازخواست می‌کرد (به خصوص در قرن ۴ق/۱۰م چنین بود) (نک: ابن اخوه، ۳۱). به همین سبب، کارهای خانگی از جمله آشپزی، تنها سرگرمی آنان بود. تنگ‌دستان، بیشتر به «خشکار» (نان گندم) یا خوراکی ارزان چون «باذنجان» (صد بادنجان به یک «دانق» = واحد کوچک پول؛ نک: خطیب، *التطفیل*...، ۱۵۳) قناعت می‌کردند؛ اما مرفهان از دیرباز با صدها گونه خوراک آشنا شده بودند؛ مثلاً دیگر هیچ خوراک اشرافی ایرانی نبود که در بغداد معروف نباشد. در زمان مستکفی شاعران خوراکیهایی را که خلیفه دوست داشت، برایش وصف می‌کردند: «سکرجه‌های کامخ» (بلورینه‌های کامخ = پیش غذای تند) در میان «جامات»، «کامخ طرخون» همراه با «مسک»، «کامخ مرزنجوش»،...، «شلجم» (شلغم در شکلی خاص)، «طیهوج تطجین» (تیهوی ته‌چین شده)، «سنبوسجه»، «لوزینج»، «جردق» (گرده)، «جوذابه» (نوعی شیره)، «هریسه»ای که ساسان و نوشروان ابداع کرده‌اند (مسعودی، ۳۹۲/۸ـ۴۰۸). این خوراکها همراه با صدها نوع دیگر (که تنها به فارسی آنها اشاره می‌شود) در قرن ۷ق/۱۳م، در کتاب *طبیخ* بغدادی تکرار، و شیوهٔ پخت هر یک بیان شده است. ظاهراً از همه پربهاتر، خوراک مرغ بود که در «شیرج» و انواع «ابازیر» (جمع ابزار = دیگ‌افزار) چون «سماق» و «دارصینی»... و گاه همراه «لوز» و گاه «کرفس» می‌پختند، گاه مطّجنه (ته‌چین) بود، گاه به صورت «اسفیدباج» یا «خشخاشیه» و «فالوذجیه». از خوراکهای

دیگر بزماورد، سکباج، کباب‌ماهی «نمک‌سود»، «دیکبریکه» (دیگ‌براجه)، «طباهنج» (غذای گوشتی)، «کشکیه»، «دوغ»، «دوغباج». از انواع نان قندی و شیرینی، «کعک»، «خشکنانج» (= کلوچه)، «لوزینج»، «فالوذج»، «زلابیه» (زلوبیا)، «سنبوسج» شیرین (با «شیرج» و «جُلّاب»)... (نک: فهد، ۹۶-۱۳۳؛ سعد، ۳۹۵-۴۰۳).

باورهای عامیانه: جنگ و آشوب و یا حوادث طبیعی، اعتماد به آینده و امید به استقرار پایدار را از مردم گرفته بود، و ایشان برای دفاع در برابر آن گونه حوادث، ناگزیر به نیروهای مافوق بشری پناه می‌بردند و سرانجام دچار خرافات بی‌پایان می‌شدند. بدین سبب، انواع متعددی از طلسم و جادو و نظر قربانی و طالع‌بینی... میانشان رواج داشت و برای هر گزند احتمالی، نسخه‌هایی با خطوط و کلمات غریب تدارک دیده بودند. مثلاً گاه «رُقیه»ها را در درگاه خانه‌ها خاک می‌کردند، از انگشتر و قدح آب برای یافتن دزد استفاده می‌کردند، «تعویذ»های ضد مار و عقرب به خود می‌بستند (نک: تنوخی، *نشوار*، ۲۸/۳، ۹۱-۹۲، ۱۴۹، ۱۵۱ ...)، با منجمان «الزایرجه»ای که به قول ادی‌شیر (ص ۸۲) همان «زیرگاه» فارسی است، برای پیشگویی استفاده می‌کردند (تنوخی، همان، ۳۲۷/۲-۳۲۸). کار رمالان در کویها و بازارها و مساجد آن‌قدر گسترده شده بود که خلیفه معتضد در ۲۷۹ق، دستور داد از کارشان ممانعت شود (ابن جوزی، ۱۲۲/۵؛ نیز نک: سعد، ۳۷۲-۳۷۳).

شادیها، مراسم، جشنها: دورانهای آرامش، به خصوص در سدهٔ نخست، البته کم نبود. در این دوره‌ها مراسم دینی و سیاسی و مردمی، زندگی را رنگ و رویی دلنشین می‌بخشید و حتیٰ گاه چندان در این مراسم اغراق می‌شد که با جشنهای قرن ۱۹م اروپا قابل مقایسه است.

در مراسم دینی (عید فطر، بدرقه یا استقبال حاجیان، از ۳۵۲ق عیدغدیر خم برای شیعیان، عید «غار» برای حنبلیان...) غالباً انبوه مردم، جامه‌های زیبا به تن می‌کردند (دربارهٔ لباس بغدادیها، نک: دوزی، ۴-۵؛ احسن، ۵۳-۸۴؛ فهد، ۱۴۱-۱۶۴). مثلاً در عید فطر، سپاهیان هر گروه با لباسهای مخصوص و برخی سوار بر اسبهای نژاده در بغداد رژه می‌رفتند و مردم در دو سوی خیابان به تماشا می‌ایستادند (ابن جوزی، ۳۵/۱۰، ۱۵۷). صابی که به همین سپاهیان اشاره کرده، می‌افزاید (نک: رسوم، ۹-۱۱) در شبهای رمضان، همهٔ شهر را با چراغ و مشعل روشن می‌ساختند. عید غدیر نیز برای شیعیان عمده‌تر تلقی می‌شد: شهر را (محله‌های خود چون کرخ و باب الطاق را) آذین می‌بستند، چادرهای بزرگ برپا می‌داشتند و حیواناتی چون شتر قربانی می‌کردند (ابن اثیر، ۲۸۰/۷).

مناسبات غیرمذهبی هم بسیار بود: در ۴۴۱ق مردم کرخ «سوق الانماط» را ویران کردند و با آجرهای آن حصاری گرد محلهٔ خود نهادند. محلهٔ همسایه (قلائین) از سرِ همچشمی، به ساختن حصار خود دست زدند و آجر را در وسایلی شبیه کشتی حمل کردند و ملاحان را لباسهای دیبا و عمامه‌های گران بر سر نهادند. مردم کرخ علاوه بر جامهٔ زیبا، ابزارهای موسیقی و وسایل نمایش فراهم آوردند؛ سرانجام، کار کشیدن دیوارها با جشن و شادی پایان یافت (ابن جوزی، ۱۴۰/۸-۱۴۱). در ۴۸۸ق/۱۰۹۵م هم که خلیفه دیواری گرد دارالخلافه کشید، مردم با ساز و آواز، پای‌کوبی و برپاداشتن انواع جشن (مثلاً فیل و زرافه ساخته در کویها می‌گرداندند) در آن کار شرکت کردند (همو، ۸۵/۹؛ نیز نک: فهد، ۲۱۱-۲۱۲). به مناسبت مراسم درباری نیز پیوسته جشنهایی همراه با ساز و آواز و پای‌کوبی برپا می‌شد، از قبیل ازدواج دختر خلیفه با طغرل (۴۵۵ق/۱۰۶۳م) که البته با مرگ طغرل نافرجام ماند (نک: ابن جوزی، ۲۲۹/۸)، ورود ارسلان خاتون، همسر خلیفه به بغداد (همو، ۲۴۴/۸)، ازدواج خلیفه مقتدی با دختر ملکشاه (۴۸۰ق/۱۰۸۷م) که طی آن جهیزهٔ عروس را بر ۱۳۰ شتر همراه با ۳ هزار سوار حمل می‌کردند (همو، ۳۶/۹)، و ولادت فرزند مقتدی (همو، ۳۸/۹). در این جشن، صرافان بازارچهٔ خود را به زر و سیم آراستند، کافور فروشان تندیسی از کافور ساختند، ملاحان قایقی روی چرخ نهاده، در خیابانها گرداندند، آسیابانان آسیایی ساختند و به همان شیوه حمل کردند. در جشن دیوارسازی مذکور نیز بافندگان، روی طبقهایی، کار بافندگی را، و ابریشم کاران، ساختن پارچهٔ سقلاطونی را به نمایش می‌گذاشتند و نانوایان که تنوری به همان شیوه تدارک دیده بودند، نان تازه به مردم می‌دادند (سوردل، «وزارت»، 31).

جشنهای مسیحی، ایرانی: در کنار جشنهای گاه به گاه اسلامی، مراسم دیگر ادیان، به ویژه عیدهای مسیحی نیز در بغداد رواج تمام داشت. برخی اعمال که در اسلام نامشروع و برای مسیحیان مجاز بود، توده‌های عظیم بی بند و بار بغدادی، به خصوص اعیان و اشراف را به سوی دیرها جلب می‌کرد (نک: آلار، 388-375).

اما در میان جشنهای غیراسلامی آنچه رسمیت و رواج تمام داشت، نخست نوروز و سپس مهرگان و گاه جشن سده بود. نوروز بی‌گمان در قرن ۲ق کاملاً رواج داشت، به خصوص که ناچار بودند در امر خراج، همان را مبدأ قرار دهند. یحییٰ برمکی در زمان هارون کوشید زمان آن را جابه‌جا کند، اما موفق نشد (نک: بیرونی، ۳۸؛ براون، I/259).

در این دوره، حتیٰ ماه مبارک رمضان مانع باده‌نوشی عبدالله بن عباس در شب نوروز نشد؛ همین موسیقی‌دان، شعری در باب نوروز به خلیفه واثق داد که او سراسر روز نوروز، به آواز می‌خواند (ابوالفرج، ۲۴۶/۱۹). امر جابه‌جایی نوروز، اندکی بعد، در دوران خلافت متوکل رخ داد (نک: هـ د، بحتری؛ دربارهٔ انطباق آن با ماههای قمری، نک: حمزه، ۱۳۰-۱۴۳). در زمان او نوروز اعتبار فراوان یافته بود. در یکی از عیدها، گروهی دلقک با لباسهای مبدل و صورتک (= سماجه) پیرامون خلیفه نمایشهای خنده‌دار اجرا می‌کردند (شابشتی، ۳۹-۴۰؛ متز، 426؛ سعد، ۳۸۶).

این جشنها رسمهای گوناگونی داشت: هدیه دادن و هدیه ستاندن، آب افشاندن به یکدیگر، باده‌نوشی و دست افشانی، آتش افروزی، پوشیدن جامه‌های زیبا، نواختن آلات موسیقی. تنوخی (*نشوار*،

۲۹۳/۱-۲۹۴) یکی از جشنهای نوروزی مقتدر را شرح داده است. همو به یاری «دوبارکه» اشاره می‌کند که گویا عروسکی بزرگ اندام بود که لباس فاخر پوشانده، روی بام خانه می‌گذاشتند و سپس همراه با مشعل و طبل به گردش درمی‌آوردند (نیز نک: سعد، ۳۸۷). در زمان همین خلیفه، به قول ابوعلی مسکویه (۱۳۷/۵)، ابن فرات به مناسبت نوروز، هدیه‌هایی به برخی می‌بخشید که «هیچ‌کس اجازهٔ چنین کاری به خود نمی‌توانست داد». با آمدن دیلمیان، جشنهای نوروزی اعتبار بیشتری یافت و بیشترین قصاید نوروزیه در دورهٔ ایشان سروده شد (نک: همین مقاله، بخش ادبیات).

جشن مهرگان (نک: نویری، ۱۸۷/۱، در ۱۶ مهرماه) کمتر از نوروز نبود و عبیدالله نوادهٔ طاهر آن را از نوروز مهم‌تر دانسته است (همو، ۱۸۸/۱). در آن جشن، مردم خانه‌تکانی می‌کردند و جامهٔ نو می‌پوشیدند و شهر را آذین می‌بستند و «بوق و طبل» می‌نواختند (همانجا). در ادبیات عرب انبوهی قصیده در تهنیت بزرگان به مناسبت مهرگان می‌توان یافت.

جشن سده (سذق، سدق، صدق)، برابر با آبان روز در بهمن ماه، در بغداد (مانند دیگر شهرهای ایران) رواج تمام داشت. در ۴۸۴ق، ملکشاه جشن بزرگی برپا کرد: شمعها و مشعلهای فراوان بر روی قایقها نصب کردند و در دجله به راه انداختند و مردم سراسر شب در سواحل دجله به تفریح مشغول شدند. ابوالقاسم مطرز شعر زیبایی در این باره سروده است (نک: ابن جوزی، ۵۷/۹-۵۸؛ نویری، ۱۸۹/۱-۱۹۰، که مدیحهٔ ابن حجاج برای عضدالدوله را به همین مناسبت افزوده است).

جشن ایرانی دیگری نیز در بغداد معروف بود که عید کوسج (کوسه، بی‌ریش) نام داشت و طی آن ظاهراً به نمایشهای سیاه بازی می‌پرداختند (تنوخی، همان، ۱۱۴/۳؛ ثعالبی، ثمار...، ۶۴۷؛ سعد، ۳۸۸-۳۸۹).

بازیها و سرگرمیها: سرگرمیها و تفریحات مردم بغداد بی‌شمار بود؛ علاوه بر شب‌نشینیها و مجالس گوناگون (وعظ، قصه‌گویی، طرب و آواز، باده‌نوشی، عیاشی و ...، نک: فهد، ۲۱۶-۲۴۶) و کبوتر بازی و اسب دوانی و...، به نرد (نردشیر) و شطرنج علاقهٔ خاص نشان می‌دادند و حتیٰ طفیلیهای بغداد در آن بازیها استاد بودند (نک: حکایة، ۹۶، ۹۹). همهٔ اصطلاحات این بازی نیز فارسی است (رخ، فیل، وزیر = فرزان، فرزان بند = فرزن، شاه، شاه مات، دست، بخت، بیذق = پیاده ...).

یکی از ستایشهایی که در حق معزالدوله روا داشته‌اند، آن است که او هم شهر را آبادان کرد و هم به آسایش مردم پرداخت و برای سرگرمی ایشان دست به ابتکارهای جالبی زد: وی مسابقات کشتی را همراه با نواختن ساز و اختصاص جایزه، در میدانهای شهر برگذار کرد و مسابقهٔ شنا در دجله به راه انداخت (کانار، 286؛ احسن، ۳۱۳). به مسابقهٔ دوی که به بهانهٔ برید (سعاة: دوندگان نامه‌بر) به راه انداخته بودند (همانجاها)، یکی دو قرن در خاطره‌ها باقی ماند. وی دو دونده، یکی شیعی به نام مرعوش و دیگری سنی به نام فضل یافته بود که ادعا می‌کردند، می‌توانند روزی چهل و چند فرسخ بدوند. قرار بر آن بود که ایشان نامه‌های معزالدوله را از بغداد به اصفهان برسانند. مردم بغداد به دو دستهٔ مرعوشی و فضلی تقسیم شدند و برای قهرمان خود سخت تعصب داشتند؛ حتیٰ راه بر ابن معروفِ قاضی بببستند تا «موضع» خود را روشن کند (ابوحیان، ۱۸۸/۴؛ ابن اثیر، ۴۵۲/۸؛ کرمر، 23). خاطرهٔ این دو قهرمان «ماراتن» چنان پایدار بود که در ۴۸۰ق، دو دونده یکی فضلی (برای ملکشاه) و دیگر مرعوشی (برای امیر قماج) مسابقهٔ دو برگذار کردند (ابن اثیر، همانجا).

اسب: بی‌تردید پرورش اسب و مسابقهٔ اسب دوانی از سرگرمیهای رایج مردم بود و کثرت فرس‌نامه‌ها بر اهمیت آن دلالت دارد (نک: هـ د، اسب). اما بازی چوگان که میراث ایرانیان بود، به خلیفگان اختصاص داشت (نک: EI^2، ذیل چوگان[1]؛ احسن، ۳۰۸-۳۰۹).

منابع موجود به میدان بازی در اسپریس قصرهای خلیفه اشاره می‌کنند؛ چنان که ابونواس با خلیفه زادگان در محلهٔ عیسیٰ آباد چوگان باخته، و قصیده‌ای در این‌باب سروده‌است (نک: آذرنوش، «چوگان...»، ۲۳-۳۱).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، «ترجمهٔ فارسی *التبصر الی التجارة* از جاحظ»، *مقالات و بررسیها*، تهران، ۱۳۷۵ش، شم ۵۹-۶۰؛ همو، «چوگان به سبک ایرانی»، *نامهٔ فرهنگستان*، تهران، ۱۳۷۵ش، س ۲، شم ۲؛ همو، «شاهکاری ناخواندنی از قرن پنجم هجری»، *نشر دانش*، تهران، ۱۳۷۳ش، س ۱۴، شم ۶؛ ابن اثیر، *الکامل*، به کوشش ابوالفدا عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن اخوه، محمد، *معالم القربة*، قاهره، ۱۹۷۶م؛ ابن جبیر، محمد، *رحلة*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن زبیر، رشید، *الذخائر و التحف*، به کوشش محمد حمیدالله، کویت، ۱۹۵۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *مجمع الآداب*، تهران، ۱۴۱۶ق؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت، مکتبة المعارف؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن مهمندار، یزدجرد، *فضائل بغداد العراق*، به کوشش میخائیل عواد، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ابوحیان توحیدی، علی، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش خلیل منصور، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش سمیر جابر، بیروت، دارالفکر؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ احسن، محمدمناظر، *زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۸۰ش؛ ادی‌شیر، *الالفاظ الفارسیة المعربة*، قاهره، ۱۹۸۸م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش پرویز اذکایی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۹۹۵م؛ ثعالبی، عبدالملک، *التمثیل و المحاضرة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *ثمار القلوب*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، *یتیمة الدهر*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ جاحظ، عمرو، *البخلاء*، به کوشش طه حاجری، قاهره، دارالمعارف؛ همو، *التاج*، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ همو، *التبصر بالتجارة*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ *حکایة ابی القاسم البغدادی*، منسوب به ابومطهر ازدی، به کوشش آدام متز، هایدلبرگ،

1. Čawgān

۱۹۰۲م؛ حمزۀ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *التطفیل و حکایات الطفیلیین و اخبارهم*، به کوشش عبدالله عبدالرحیم عسیلان، جده، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ دوزی، ر.پ. آ.، *فرهنگ البسۀ مسلمانان*، ترجمۀ حسینعلی هروی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ رازی، محمد، *مختار الصحاح*، به کوشش محمود خاطر، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ راغب اصفهانی، حسین، *محاضرات الادباء*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ رئوف، عماد، «تاریخ مشاریع میاه الشرب القدیمة فی بغداد»، *المورد*، بغداد، ۱۹۷۹م، شم ۸؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ سعد، فهمی، *العامة فی بغداد فی القرنین الثالث و الرابع للهجرة*، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ شابشتی، علی، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ صابی، هلال، *رسوم دارالخلافة*، بغداد، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، *المختار من رسائل ابی اسحاق*، بیروت، ۱۹۹۵م؛ همو، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، داراحیاء الکتب العربیه قاهره، ۱۹۵۸م؛ صولی، محمد، *الاوراق*، اخبار الراضی بالله و المتقی لله، به کوشش هیورث دن، لندن، ۱۹۳۵م؛ ضیف، شوقی، *العصر عباسی الاول*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *العصر العباسی الثانی*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ طبری، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ طه، ذنون، «مجتمع بغداد من خلال *حکایة ابوالقاسم البغدادی*»، *المورد*، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م، ج ۳، شم ۴؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، *قابوس‌نامه*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ فهد، بدری، *العامة ببغداد فی القرن الخامس الهجری*، بغداد، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ کربن، هانری، *آیین جوانمردی*، ترجمۀ احسان نراقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۹۳۵م؛ وشاء، محمد، *الظرف و الظرفاء*، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نیز:

Allard, M., «Les Chrétiens à Baġdād», *Arabica*, Leiden, 1962, vol.IX; Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; Cahen, C., «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge II», *Arabica*, Leiden, 1959, vol. VI; Canard, M., «Baġdād au IVe Siècle de l'hégire», ibid, 1962, vol. IX; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, 1944; Eche, Y., *Les Bibliothèques arabes*, Damascus, 1967; EI²; Ephrat, D., *A Learned Society in a Period of Transition*, New York, 2000; Kraemer, J.L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986; Le Strange, G., *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Oxford, 1983; Lewis, B., *Les Arabes dans l'histoire*, tr. A. Mesritz, Brussels, 1958; Mez, A., *The Renaissance of Islam*, tr. S. Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London, 1937; Sabari, S., *Mouvements populaires à Bagdad*, Paris, 1981; Sourdel, D., «Baġdād capitale du nouvel empire ʿabbāside», *Arabica*, Leiden, 1962, vol. IX; id, *Le Vizirat ʿabbāside*, Damascus, 1960; Vaumas, E.de, « Introduction géographique à l'étude de Baġdād», *Arabica*, 1962, vol. IX.

آذرتاش آذرنوش

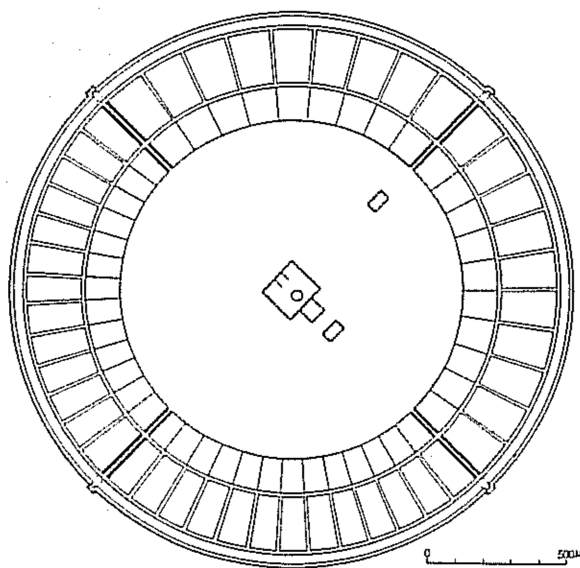
VII. شهرسازی و معماری

بغداد در ۱۴۵ق/۷۶۲م به دستور منصور دومین خلیفۀ عباسی (حک ۱۳۶-۱۵۸ق/۷۵۳-۷۷۵م) به عنوان پایتخت بنیاد نهاده شد؛ از این زمان تا تاراج و ویرانی شهر در حملۀ هلاکو (ایلخان مغول) در ۶۵۶ق/۱۲۵۸م ــ جز در دورۀ کوتاهی در سدۀ ۳ق/۹م ــ محل اقامت خلفای عباسی بود و به یقین بزرگ‌ترین شهر در سرزمینهای مسلمانان به شمار می‌رفت.

مرکز حکومت منصور در آغاز هاشمیۀ نزدیک کوفه بود. چون راوندیان بر او شوریدند و او از مردم کوفه نیز بر خویشتن ایمن نبود، ماندن در آنجا را صلاح ندید (طبری، ۶۱۴/۷؛ یعقوبی، «البلدان»، ۲۳۷) و بر آن شد تا پایتخت را به محلی که از نظر امنیتی مناسب باشد، منتقل کند. از این رو، پس از بازدید مسیری طولانی در غرب دجله، سرزمینی واقع در محل پیوستن دجله و آبراه صراط (منشعب از فرات) را برگزید که قریه‌ای با بازاری بزرگ در آنجا قرار داشت و دارای امتیازات سوق‌الجیشی بود: از یک سو در مواقع اضطرار با ویران کردن پلها از حملۀ دشمن در امان می‌ماند و از سوی دیگر، آبراهِ صراط برای حمل و نقل کالا به اندازۀ کافی عمیق بود، و ساکنان شهر می‌توانستند از هر دو شبکۀ دجله و فرات بهره گیرند. افزون بر این، شهر از هر سو با راههای اصلیِ خشکی و نیز جاده‌های زیارتی مرتبط بود. بدین‌سان، شهر جدید کانون سیاسی، نظامی و اقتصادیِ نظام تازه بنیان یافتۀ عباسی شد (یعقوبی، همان، ۲۳۴؛ طبری، ۶۱۴/۷-۶۱۵؛ مقدسی، ۱۱۹-۱۲۰؛ دینوری، ۳۸۳؛ لسترنج، 7).

براساس یافته‌های باستان شناختی این شهر در نزدیکی سکونتگاههای کهن بین‌النهرین قرار گرفته است که قدمت آنها تا هزارۀ ۳ق‌م می‌رسد و بر پایۀ فهرستهای جغرافیایی آشوری آنجا نامی همانند «بغداد» داشته است. با اینکه منصور شهر جدید را «مدینة السلام» نامید، اما نام کهنِ بغداد رواج بیشتری داشت و مدینة السلام بیشتر نام رسمی شهر بود، چنان‌که این عنوان روی سکه‌های عباسی آمده است (همو، 10؛ «فرهنگ...»[1]، 51).

بنای بغداد: برای برپاییِ پایتختِ جدید مهندسان، معماران و مساحان فراخوانده شدند، نقشه‌ای به شکل ۳ دایرۀ متحدالمرکز ــ که قطر دایرۀ بیرونی آن حدود ۲۹۳۰ متر بود ــ طراحی شد (نک: تصویر ۱)



تصویر ۱، شهر مدور

که در دورۀ اسلامی تازگی داشت (یعقوبی، همان، ۲۳۸؛ لسترنج، 18)؛ چنین طرحی در شهرسازی پیش از اسلام این منطقه از سده‌ها پیش نزد ایرانیان شناخته شده بود. اشکانیان طرح دایره‌ای را برای

1. *The Dictionary...*

پایتخت خود، تیسفون برگزیده بودند که پس از آن پایتخت ساسانیان شد. شهر هترا (حضر)، و مرکز بزرگ مذهبیِ شیز (تخت سلیمان کنونی) نیز با طرح مدور ساخته شده بودند. دو شهر ساسانیِ گور (فیروزآباد) و دارابگرد نیز شهرهایی مدور، و دارای ۴ دروازهٔ اصلی بودند (گیرشمن، ۳۶) که می‌توانستند نمونه‌های روشنی برای شهر مدور منصور باشند.

با گرد آمدن ۱۰۰ هزار صنعتگر و کارگر طی ۵ سال هستهٔ مرکزی بغداد به صورت یک شهر مدور شکل گرفت (یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۶۱۸/۷). شهر جدید عاری از مکانهای عمومی و فضاهای سبز بود و ظاهری همانندِ «امصار» آغازین عرب داشت (علی، 93). ارکان اصلی شهر را استحکامات، دروازه‌ها، نواحی مسکونی، و کاخ و مسجد تشکیل می‌دادند:

استحکامات: بارو و درون باره‌ای متحدالمرکز ساخته شده از خشتهای بزرگ با ملاتِ گل، و دسته‌های نی که در فاصلهٔ ردیفهای خشت به جای چوب در بنای آن به کار رفته بود، شهر را در بر می‌گرفت. بر باروی بیرونی کنگره‌ها قرار داشت و درون باره به فاصلهٔ ۱۰۰ آرش (ذراع) از باروی بیرونی و بلندتر از آن بود و برجهایی بر گرداگرد آن و کنگره‌های مدور در بالای آن قرار داشتند. بارهٔ مدور میانی نیز پیرامون منطقهٔ مرکزی را محصور می‌کرد. بر پیرامون بارو، باراندازی محکم و مرتفع از آجر و ساروج ساخته شده بود که خندق در پشت آن قرار داشت و آب نهری که از رود کَرخایا سرچشمه می‌گرفت، در آن جاری بود؛ جاده‌های اصلی نیز در آن سوی خندق واقع بودند (یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۶۵۱/۷-۶۵۲؛ لسترنج، همانجا).

دروازه‌ها: ۴ دروازه با فاصله‌های یکسان از بارو و درون باره به شهر راه می‌یافت و شهر به ۴ بخش همسان تقسیم می‌شد. در ۳ طرف، بین هر دو دروازه ۲۸ برج قرار داشت؛ اما میان دروازه‌های کوفه و بصره ۲۹ برج بود. هر دروازه نام شهری را که رو به آن گشوده می‌شد، گرفته بود: دروازهٔ شمال خاوری دروازهٔ خراسان، شمال باختری دروازهٔ شام، جنوب خاوری دروازهٔ کوفه، و جنوب باختری دروازهٔ بصره نامیده می‌شد. هر دروازه دهلیزی با کفِ سنگ‌فرش داشت. طاقهایی ساخته شده از آجر و گچ، با پنجره‌های رومی تعبیه شده در آنها ــ که نور داخل را تأمین می‌کردند ــ بر فراز دهلیزها بود. دو در آهنی با شکوه در دو سوی دهلیزها بسته می‌شد. بر فراز هر دروازه، بالای باروی بیرونی گنبدی بزرگ و زرنگار با حجره‌های در پیرامونِ آن بنا شده بود که بر هر آنچه به شهر می‌رسید، مشرف بود. دسترسی به گنبدها از طریق طاقهایی گنبدی بود که یکی بالای دیگری ساخته شده بودند. درون طاقها دیده‌بانان و نگهبانان مستقر بودند و در بالای آنها راهی بود که به گنبدها می‌رسید (خطیب، ۷۲/۱؛ یعقوبی، همان، ۲۳۸-۲۳۹؛ طبری، ۶۵۱/۷-۶۵۲؛ یاقوت، ۶۸۲/۱). از ۴ دروازهٔ شهر ۴ خیابانِ پهن با طاق‌نماهای باشکوه از آجر و گچ به داخل شهر کشیده شده بود (ابن رسته، ۱۰۸).

نواحی مسکونی درون بارو: منصور سرپرستی ساخت و ساز هر یک از نواحی ۴گانهٔ شهر را به سرداری سپرد. کویها در میان خیابانهای بین هر دو دروازه قرار داشتند، هر کوی از دو سو درهای محکمی داشت و هیچ یک از آنها به بارهٔ میانی نمی‌پیوستند، زیرا بر گرداگرد بارهٔ منطقهٔ شاه‌نشین فاصله‌ای وجود داشت. طول طاقهای بزرگ از آغاز تا گذرگاه میان طاقهای بزرگ و کوچک ۱۰۰ ذراع بود. در هر کوی بزرگان و فرماندهان و کسانی که در امور مهم به آنان نیاز بود، اقامت داشتند. هر کوی به نام ساکنان آن، یا ساختمان عمده‌ای که در آن واقع بود، نامیده می‌شد. از جمله کوی مطبق در بخش جنوب خاوری نام خود را از زندان بزرگِ مطبق که با بنای محکم و باره‌ای استوار در آن جای داشت، اخذ کرده بود. هر یک از نواحی ۴گانه بازاری برای خود داشتند. در پیرامون میدان بزرگ خانه‌های فرزندان کوچکِ خلیفه، غلامان و خدمتگزاران نزدیک او، بیت‌المال، اسلحه خانه، دیوانها، و آشپزخانهٔ عمومی قرار داشت (خطیب، ۷۶/۱؛ یعقوبی، همان، ۲۴۰؛ طبری، ۶۵۱/۷؛ یاقوت، ۶۸۴/۱؛ نک: لسنر، 110، تصویر 2). نهرهایی که از رود کرخایا منشعب می‌شد، در کولهایی که از بالا و پایین با ساروج و آجر استوار شده بود، تا داخل شهر جریان داشت و آب شهر را تأمین می‌کرد. تنظیم آب به گونه‌ای بود که در تابستان و زمستان در بیشتر کویهای بزرگ جاری بود (یعقوبی، «البلدان»، ۲۵۰؛ یاقوت، همانجا).

کاخ: بنای کاخ که درِ ورودیِ آن «باب الذهب» خوانده می‌شد، در میان دایرهٔ مرکزی شهر قرار داشت و مسجد جامع در کنار آن ساخته شده بود. جز سرای نگهبانان، و ساختمانی با آجر و گچ برای فرماندهِ گارد، ساخت و ساز دیگری در میدان مرکزی نبود (یعقوبی، همان، ۲۴۰؛ یاقوت، همانجا).

بنای مربع شکلِ کاخ منصور به اندازهٔ ۴۰۰×۴۰۰ ذراع، و ۴ ضلعِ آن روبه‌روی ۴ دروازهٔ شهر واقع بود. در میان ضلع شمال شرقی ایوانی با سقف هلالی ــ همانند هترا، تیسفون، فیروزآباد و... ــ با پهنای ۲۰ ذراع و عمق ۳۰ ذراع قرار داشت. در پشت این ایوان اتاق بزرگ مربع شکلی به ابعاد ۲۰×۲۰ ذراع واقع گردیده، و اتاقی دیگر با همین ابعاد و پوششِ گنبدی در بالای آن بنا شده بود که به نام گنبد خضرا شهرت داشت. بخشهای انتقالی مربع به دایره در ساخت این گنبد بی‌تردید تحت تأثیر شیوهٔ سکنجهای ایرانی بوده است. بر فراز گنبد مجسمهٔ سواری نیزه به دست نصب شده بوده که ظاهراً با وزش باد می‌چرخیده است. این گنبد همچون تاج بغداد، و نشان ویژهٔ شهر بود که از هر سو دیده می‌شد. گنبد خضرا در اثر صاعقه‌ای در ۳۲۹ق/۹۴۱م فرو ریخت و بنای کاخ در ۳۳۰ق ویران شد (خطیب، ۷۳/۱؛ مسعودی، ۳۰۰/۳؛ هرتسفلد، 134؛ کرسول، II/30-31).

مسجد جامع: جامعِ منصور در کنار کاخ قرار داشت و نقشهٔ نخستینِ آن مربع شکل به ابعاد ۲۰۰×۲۰۰ ذراع، و سازهٔ اصلی آن از خشت و ملاتِ گل بود. سقف مسطح مسجد بر ستونهای چوبی استوار بود. جز چند ستونِ نزدیک مناره که از چوبِ یکپارچه بودند، دیگر ستونها متشکل از دو تیر یا بیشتر بودند که با چفت و بستِ آهنی در بالا به هم متصل می‌شدند؛ تمامیِ ستونها نیز سر ستونی مدور داشتند.

مسجد تا ۱۹۲ق/۸۰۸م به شکل نخستین بر پا بود، در این سال هارون‌الرشید آن را ویران ساخت و مسجدی با مصالح آجر و گچ جای‌گزین آن کرد. کتیبه‌ای حاوی نام بانی، مهندسان و استادان معمار و تاریخ بنا بر دیوار خارجی مسجد مقابل دروازهٔ خراسان نصب بوده است. این مسجد در سده‌های بعد صحن عتیق نامیده شد. از آنجا که فضای مسجد برای نمازگزاران کافی نبود، در ۲۶۰ یا ۲۶۱ق محل دیوان قدیم منصور به آن الحاق شد و سرانجام، معتضد قصر منصور را به جامع افزود و با گشودن ۱۷ طاق در دیوارِ میان قصر و جامع دو بنا به هم راه یافتند (۱۳ طاق به صحن مسجد و ۴ طاق به رواقها باز می‌شد). ابن‌رسته این مسجد را با ستونهایی از چوبِ ساج و با سقفی از همان چوب که با لاجورد رنگ آمیزی شده، وصف کرده است (ص ۱۰۹). در ۳۰۳ق/۹۱۶م منارهٔ جامع در اثر سرایت آتش سوزی گسترده‌ای که در بازار نجارها رخ داد، در آتش سوخت (خطیب، ۱۰۷/۱ـ۱۰۸؛ ابن جوزی، ۱۳۰/۶؛ لسترنج، 34,35؛ هرتسفلد، 144-134؛ کرسول، II/31-35). تنها اثری که احتمالاً از این مسجد برجا مانده، محرابی از سنگ مرمر است که پیش از این در مسجد الخاصکی قرار داشته، و اکنون در موزهٔ عرب بغداد است (هرتسفلد، 144-139).

ناحیهٔ مسکونی بیرون بارو: محله‌های بیرون بارو نیز در ۴ بخش قرار می‌گرفت و سرپرستیِ ساخت هر بخش را یک مهندس عهده‌دار بود. در هر محله فضایی برای خانه‌های مسکونی اختصاص داشت و زمینهایی نیز برای دکانها و بازارها در نظر گرفته شده بود. پهنای گذرها در حدود یک سوم عرض خیابانها بود. در هر محله کوچه‌ها، گذرهای باز و بن بست و بازارها وجود داشت و تمامی محله‌ها دارای دکانها، مسجدها، حمامها و باغها و بستانها بودند (یعقوبی، همان، ۲۴۱ـ۲۴۲).

پس از چندی خلیفه منصور بنا بر ملاحظات امنیتی بازارهای محلات درونِ باره را به ناحیهٔ کرخ در بیرون بارو منتقل کرد. از بازار بزرگ کرخ که برای هر صنفی و نیز هر نوع کالایی بازارهایی جداگانه داشته، و در آن بازارها رسته‌ها، دکانها و میدانها واقع بوده، سخن رفته است (خطیب، ۷۹/۱ـ۸۰؛ یعقوبی، همان، ۲۴۶؛ طبری، ۶۵۳/۷). در ۱۵۸ق/۷۷۵م کاخ مشهورِ خلد بیرون دروازهٔ خراسان، کنار دجله برای منصور ساخته شد (خطیب، همانجا).

نهری به نام دُجیل که از دجله سرچشمه می‌گرفت، آب کرخ را تأمین می‌کرد و نهرالدجاج از آن منشعب می‌شد. همچنین کشتیهای حامل انواع کالا از شام و مصر وارد نهر عیسیٰ که منشعب از میانهٔ فرات بود می‌شدند و تا دهانه‌ای که بازارها و دکانهای بازرگانان در اطراف آن بود، پیش می‌رفتند. آب این نهرها خوشگوار، و شُربِ اهالی شهر از آنها بود (یعقوبی، همان، ۲۵۰).

منصور پس از اعطای زمینهای بخش باختری، در بخش خاوریِ دجله نیز همانند آن سوی رود قطعه زمینهایی به برادران و فرماندهان خود داد (همان، ۲۵۱) و در محلی که رُصافه نامیده می‌شد، لشکرگاهی با بارو و خندق برای پسر و جانشینش مهدی بنا نهاد. مهدی نیز کاخ خود را در آنجا در کنار مسجد جامع پی افکند و «نهر مهدی» را از نهروان منشعب، و در رصافه جاری ساخت. او هنگامی که به قدرت رسید (حک ۱۵۸ـ۱۶۹ق/ ۷۷۵ـ ۷۸۵م) در کاخ رصافه اقامت گزید و دارالخلافه به کرانهٔ خاوری منتقل شد (همانجا؛ خطیب، ۸۲/۱ـ۸۳؛ اصطخری، ۸۴).

بغدادِ خاوری شامل ۳ محله واقع در کرانهٔ دجله بود که ــ از انتهای پل بالا به سوی پایین ــ در کنار دو خمیدگیِ دجله قرار داشتند و محله‌های شمالی نامیده می‌شدند: رصافه، شماسیه و مُخرّم (نک: تصویر ۲). خمیدگیِ نخست از باب الجسر در مقابل شماسیه آغاز می‌شد و تا باب الطاق ادامه می‌یافت و خمیدگی دوم از باب الطاق شروع، و به پل پایین (پل اوّل) در مقابل مخرم منتهی می‌شد (نک: لسترنج، 169، نیز نقشهٔ 3).

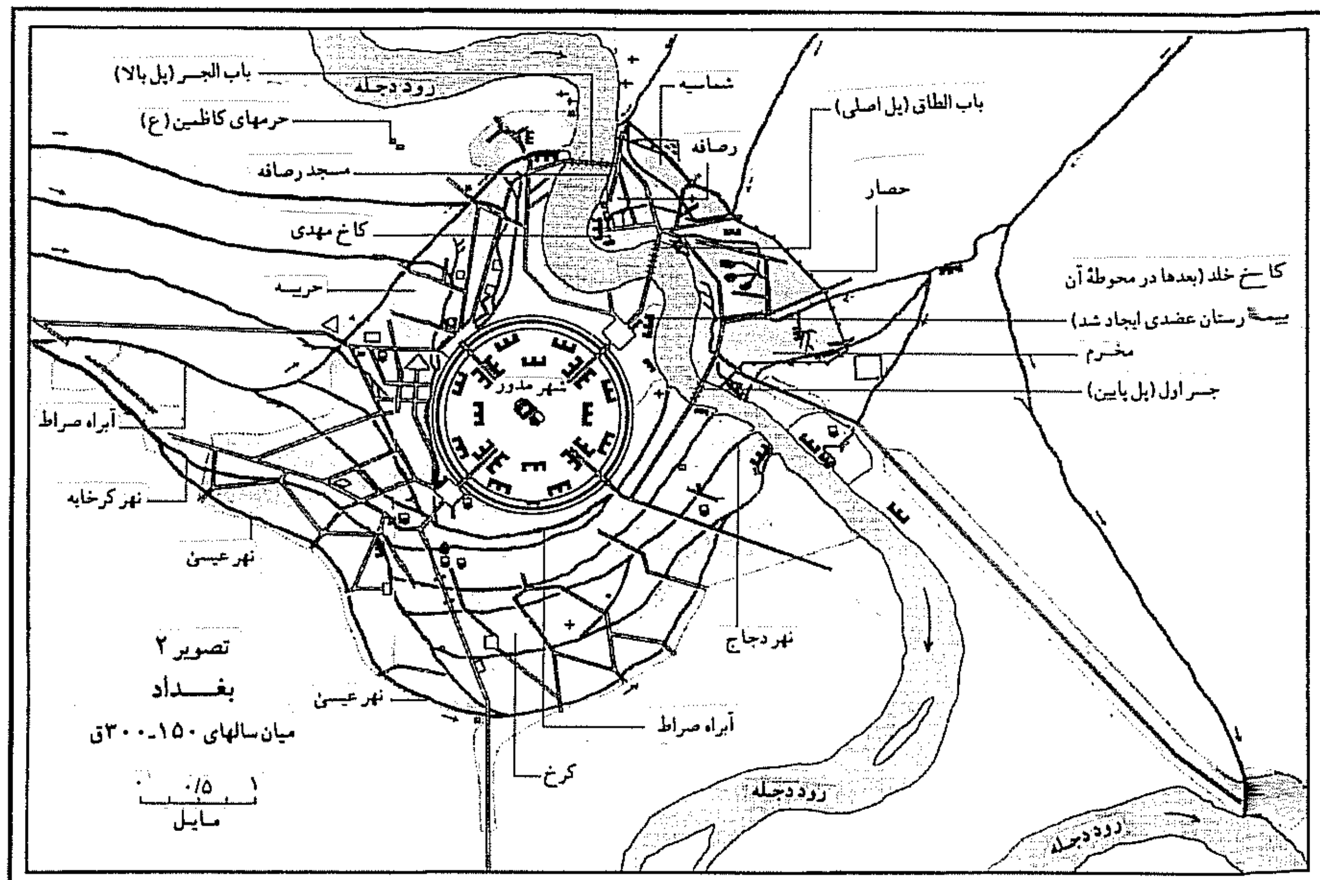
آبرسانی در این بخش از طریق آبراههایی بود که تمامی آنها انشعابهای غیر مستقیمی از آبراه بزرگ نهروان بودند. دو آبراهِ «خالص» و «نهربین» از نهروان جدا شده، به سوی باختر جریان می‌یافتند. شاخه‌های منشعب از خالص به محله‌های رصافه و شماسیه آب می‌رساندند و حومه‌های جنوبی با شاخه‌های نهربین آبیاری می‌شد. محلهٔ مخرم و کاخهای جنوب خاوری را نیز نهر موسیٰ (منشعب از نهربین) و شاخه‌های آن آبیاری می‌کردند (همو، 176-174).

میانگین پهنای دجله در بغداد حدود ۹۰ متر بود، و هیچ پلی با سازهٔ بنایی بر آن بسته نبود. تنها پلهایی که بر روی رود بسته شده بودند، متشکل از قایقهایی بودند که با زنجیر به هم متصل می‌شدند. نخستین پل (پل میانی یا پل اصلی) در تقاطع جادهٔ بزرگ شرقی در شهر مدور منصور واقع بود، در انتهای باختری آن کاخ خلد، و در خاور آن باب الطاق قرار داشت که مستقیماً به خیابان بزرگ بازار در بغداد خاوری در محلهٔ رصافه گشوده می‌شد (همو، 178-177). پل دوم (پل بالا) محلهٔ شماسیه را ــ که در خاور آن قرار داشت ــ به جادهٔ بزرگی که پس از گذشتن از محلهٔ حربیه از دروازهٔ شام از شهر مدور دور می‌شد، می‌پیوست. این پل شامل ۲۲ قایق بود که در دورهٔ مستعین به آتش کشیده شد و کاملاً ویران گشت (همو، 178). سومین پل پایین‌تر از باب الطاق قرار داشت. در خاور آن محلهٔ مخرم و در باختر آن دروازهٔ شعیر واقع بود که باید پایین‌تر از باغهای خلد بوده باشد. این پل را پل اول، یا پل جدید نیز نامیده‌اند. علاوه بر این پلها، پل چهارم را خلیفه امین به نام «جسران» برقرار کرد که در دو ردیف، و بسیار پایین‌تر از پل سوم بود؛ این پل را زَنْدَوَرْد نیز نامیده‌اند (همو، 179؛ یعقوبی، «البلدان»، ۲۴۵؛ خطیب، ۱۱۶/۱).

بازار بزرگِ این بخشِ بغداد به نام «عطش» در محلهٔ رصافه قرار داشت؛ دیگر بازار خضیر بود که کالاهای زبدهٔ چین در آن داد و ستد می‌شد؛ سدیگر بازار یحیی بن ولید بود که تا دروازهٔ بغداد و شماسیه امتداد می‌یافت؛ سرانجام بازار بزرگ دیگری در محلهٔ مخرم بود که بر سر پل قرار داشت (یعقوبی، همان، ۲۵۲ـ۲۵۳). بزرگان و اشراف

برای سکنیٰ گزیدن در بخش خاوری پیش‌دستی می‌کردند و کاخها و سراها در این بخش برپا کردند (همان، ۲۵۱، ۲۵۳).

چون خلافت به هارون‌الرشید (حک ۱۷۰-۱۹۳ق/۷۸۶-۸۰۹م) رسید، در اتمام دارالخلافه و عمارات آنجا همت گماشت؛ چنان‌که در زمان او



تصویر ۲
بغداد
میان سالهای ۱۵۰-۳۰۰ق

این بخش به طول ۴ فرسنگ و پهنای یک و نیم فرسنگ گسترش یافت (حمدالله، ۳۳). بغداد پس از هارون‌الرشید تا ویرانی آن در حملهٔ مغول طی ۴۴۳سال در اثر جنگها، کشمکشهای سیاسی و مذهبی، چیرگی بیگانگان بر آن و بلایای طبیعی راه پر نشیب و فرازی را پیمود و پس از هر حادثه چهرهٔ آن دگرگون شد (نک: دنبالهٔ مقاله).

با آغاز خلافت امین (حک ۱۹۳-۱۹۸ق/۸۰۹-۸۱۴م) و اختلاف با برادرش مأمون بر سر قدرت، بغداد دچار جنگ شهری فرسایشی شد، بسیاری از خانه‌ها تخریب، و محله‌ها ویران گردید، به کاخها آسیب جدی وارد آمد و عظمت شهر از میان رفت (یعقوبی، *تاریخ*، ۲/۴۵۴-۴۵۷؛ مسعودی، ۲/۴۱۱-۴۱۸). مأمون (حک ۱۹۸-۲۱۸ق/۸۱۴-۸۳۳م) کاخ جعفری را ــ که در کرانهٔ خاوری قرار داشت و جعفر برمکی به وی هدیه داده بود ــ توسعه داد و میدان اسب دوانی و چوگان و نیز باغ وحشی در آن برپا کرد؛ دروازه‌ای به سوی خاور گشود و از نهر معلیٰ در آن آب جاری ساخت؛ خانه‌هایی نیز در نزدیکی کاخ برای نزدیکان و خدمتگزارانش بنا نهاد و تمامی مجموعه «مأمونیه» نام گرفت. او خود در کاخ خلد (در کرانهٔ باختری) اقامت گزید و مأمونیه را به حسن سهل واگذاشت که از آن پس کاخ حسنی نامیده شد (یاقوت، ۱/۸۰۸).

چون خلافت به معتصم رسید (حک ۲۱۸-۲۲۷ق/۸۳۳-۸۴۲م) و سربازان ترکِ وی با بغدادیان به ستیز برخاستند، او از بیم شورش در ۲۲۰ق/۸۳۵م همراه با سربازانش بغداد را ترک کرد و مرکز حکومتی مشابهی در سامره برپا ساخت (یعقوبی، همان، ۲/۱۶۳-۱۶۴؛ طبری، ۹/۱۷-۱۸). اشراف و فرماندهان و بزرگان نیز بغداد را ترک کردند، اما بغداد ویران نشد و بازارهای آن کاستی نیافت (یعقوبی، «البلدان»، ۲۶).

زمانی که خلیفه مستعین (حک ۲۴۸-۲۵۲ق/۸۶۲-۸۶۶م) پس از نیم سده به بغداد بازگشت، شهر بار دیگر از یاغیگریها آسیب دید. شورشیان دو پل شهر را به آتش کشیدند، دکانهایی که در اطراف آنها بود، نیز در آتش سوخت. در این دوره به ضرورتِ دفاعی استحکامات بخش خاوری تقویت شد. باروی خاوری از شماسیه تا سه شنبه بازار امتداد یافت، بر هر یک از درهای خاوری و باختری بغداد ساباطی بنا گردید، خانه‌ها و دکانها و باغهای بیرون حصار شرقی ویران شد و حصار توسعه یافت و در سوی باختری ضمن استوار کردن بارو، خندقی پیرامون آن حفر شد (طبری، ۹/۲۸۷-۲۸۸).

خلیفه معتضد (حک ۲۷۹-۲۸۹ق/۸۹۲-۹۰۲م) به گسترش کاخ

حسنی پرداخت، بارویی بر گرداگرد آن کشید، خانه‌هایی در محوطهٔ آن بنا نهاد، زمینی از بیابان کنار کاخ را به آن افزود و میدانی به جای میدان پیشین ــ که با تغییرات اخیر درون بنا واقع شده بود ــ احداث کرد و آنجا را دارالخلافه قرار داد و سیاه چالها و زندانها در آن ساخت (خطیب، ۱۰۹/۱). وی سپس به بنای کاخ تاج پرداخت که در زمان جانشینش، مکتفی (حک ۲۸۹ـ۲۹۵ق/۹۰۲ـ۹۰۸م) به انجام رسید. او همچنین کاخ ثریا را در فاصلهٔ دو میلی آن بنیاد کرد و با راهروی زیرزمینی دو کاخ را به هم ارتباط داد. کاخ تاج بنایی بود با نقشهٔ ۵ ضلعی بر صفه‌ای که هر ضلعِ آن بر ۱۰ ستونِ ۵ ذراعی استوار بود. در برپایی این کاخ از مصالح کاخهای «کامل» و «سفید» در شهر تیسفون استفاده شد. به دستور خلیفه این دو کاخ را ویران کردند و از آجرهای کنگره‌ها و دیوارهای آنها پایه‌های کاخ تاج را برآوردند. کاخ راهروی در پیرامون داشت که ساختمانهایی، ازجمله «قبة الحمار» بر گرداگرد بود (یاقوت، ۸۰۸/۱ـ ۸۰۹).

مکتفی به کاخ تاج تالارها و قبه‌ها افزود و بارانداری در کنار دجله احداث کرد (خطیب، ۹۹/۱؛ ابن جوزی، ۱۴۴/۵). در دورهٔ مقتدر (حک ۲۹۵ـ۳۲۰ق/۹۰۸ـ۹۳۲م) بناهای متعددی به کاخ تاج افزوده شد و باغ وحشی بین کاخهای تاج و ثریا دایر گردید. مشهورترین ساخته‌های مقتدر «دارالشجره» با درختانی سمین و پرندگان سیمین و زرین بود که در آن برکه‌ها با قایقهای زرینِ شناور وجود داشت و مجسمه‌های سوارانی که در تعقیب یکدیگر می‌نمودند، برپا بود (خطیب، ۱۰۰/۱ـ۱۰۳).

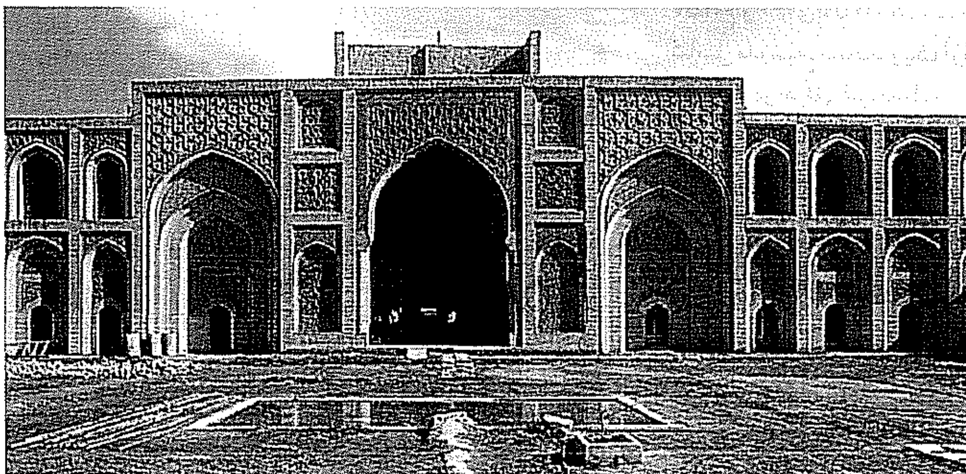
با ضعف خلافت عباسی در سدهٔ ۴ق/۱۰م بغداد دچار هرج و مرج شدید شد. در این زمان احمد بن بویه (معزالدوله) بدون جنگ بر بغداد غلبه یافت و خلفای عباسی که شأن پیشین را نداشتند، دست نشانده شدند. از مهم‌ترین اقدامات شاهان بویی در بغداد یکی احداث بیمارستان عضدی در خاور این شهر بود؛ دیگر بازسازی بارانداز دجله و سدیگر تعمیر و تعویض پل مرکزی دجله که از آغاز باریک بود و اینک خراب شده بود. همچنین معزالدوله کاخی در محلهٔ مخرم بر پاساخته بود که عضدالدوله به تعمیر آن پرداخت، باغهای وسیعی به آن افزود، از نهر خالص در آنجا آب جاری ساخت و آن را دارالاماره و اقامتگاه رسمی بوییان قرار داد (خطیب، ۱۰۵/۱ـ۱۰۶؛ ابن جوزی، ۷۷/۷ـ۷۸، ۱۱۴). در سدهٔ ۴ق بغداد دچار اختلافات شدید فرقه‌ای گردید و در این میان باب الطاق به آتش کشیده شد و درگیریهای محلهٔ کرخ به سوختن شماری از مردم و دکانها و... انجامید (همو، ۶۰/۶، ۳۶۳، ۳۹۰).

مقدسی در این سده شهر مدور را ویران، اما بازار کرخ را پر رونق دیده، و قطیعهٔ ربیع را پرجمعیت‌ترین بخش بغداد باختری دانسته است. او از باب الطاق و دارالامیرِ بویی و نیز بیمارستان عضدی در بخش خاوری یاد می‌کند و این بخش را بهتر می‌داند، اما از ویرانی، فساد و جهل وحشت کرده است (ص ۱۱۹ـ۱۲۰).

پس از بوییان، سلجوقیان ایران بر بغداد مسلط شدند و در ۴۴۷ق/۱۰۵۵م به نام طغرل در این شهر خطبه خوانده شد. خواجه نظام‌الملک وزیر نامدار ایرانی مشهورترین مدرسهٔ نظامیه (ه م) را در بغداد ساخت.

ابن جبیر که در ۵۷۸ق/۱۱۸۲م در بغداد اقامت داشته، بر آن است که شهر بیشترِ آبادانی گذشتهٔ خود را از دست داده، و ویرانی در بخش باختری فراگیر شده است. او از محله‌های کرخ، باب البصره، و محلهٔ شارع یاد می‌کند که هر یک در جای خود شهری هستند. با آنکه بخش خاوری را ویرانه می‌بیند، می‌نویسد: هنوز این بخش دارای ۱۷ محله است که هر یک شهری مستقل به شمار می‌آیند؛ هر محله دارای ۲ یا ۳ گرمابهٔ عمومی است و ۸ محله مسجد جامع دارند، دجله دو پل ــ یکی نزدیک کاخ خلیفه و دیگری بالا دست آن ــ دارد (ص ۲۰۰ـ۲۰۱).

اصطخری می‌نویسد: شهر ۳ مسجد آدینه دارد. او از کوشکها و بناهای خلفای عباسی در جنوب بخش شرقی یاد می‌کند و تنها از یک پل نام می‌برد (ص ۸۴، ۸۵).

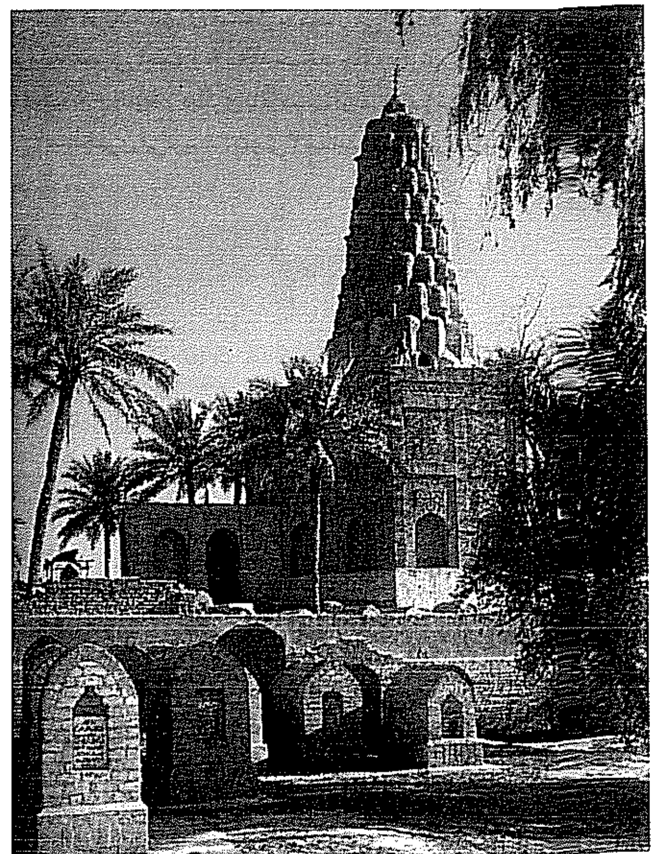


مدرسهٔ مستنصریه

از اواخر دورهٔ عباسیان بناهایی معدود بازمانده است. سرآمد آنها مدرسهٔ مستنصریه است که بانی آن مستنصر خلیفهٔ عباسی آن را به همچشمی با مدرسهٔ نظامیه بنا کرد. او این مدرسه را برای آموزش ۴ مذهب اهل سنت بنا نهاد و تسهیلاتی نیز برای آموزش *قرآن* و حدیث در نظر گرفت. هر یک از مذاهب ۴ گانه فضای ویژه‌ای برای عبادت داشتند. نقشهٔ بنا مستطیلِ کشیده‌ای به طول حدود ۱۰۵متر و پهنای ۴۴متر در یک سو، و ۴۹ متر در سوی دیگر است. این بنا نشانگر اوج

تکامل معماری استادانه و فنی به شمار می‌رود و بر مبنای نظام پیچیدهٔ تناسبات و واحدهای پیمون ساخته شده است. بنای مدرسه آجری، و متشکل از ۸ گروه حجرهٔ قرینه (در دو طبقه) پیرامون صحن، و آکنده از هماهنگی کامل و ضرب آهنگ باشکوه نماهای حیاط مبتنی بر محاسبات پیچیدهٔ ریاضی است. استفاده از قوسهای تیزه‌دار قاب شده به عنوان پیمون برای نماهای حیاط از نظر بصری آشکارترین بیان تقارن محسوب می‌شود. در بنا فضای لازم برای کارکنان و حدود ۳۰۰ طالب علم در دو طبقه پیش‌بینی شده است. مدرسه دارای کتابخانه، آشپزخانه، حمام و بیمارستان نیز بوده است (هیلنبراند، 223-220؛ «معماری...»[1]، 248-247).

بنایی دیگر معروف به «کاخ عباسی» ــ احتمالاً مدرسهٔ بشیریه ــ متعلق به سال ۶۵۳ق/۱۲۵۵م است که باتوجه به جزئیاتِ آن به نظر می‌رسد کار معمار مدرسهٔ مستنصریه باشد. مهم‌ترین ویژگی بنا تنظیم ورودی و دالانهای متوالیِ بسیار رفیع و تنگِ طاق پوش و نظام ظریف تهویهٔ آنهاست. حجره‌ها آراسته به اسلیمیهای گچ‌بری بسیار ظریف



آرامگاه ستی زبیده

است. ــ ظاهر بنا ــ از لحاظ طاق بندیِ بدیع و پیشرفته، ظرافتِ تزیینات، گچ‌بری هندسی و منبت کاری ــ اوج معماری اواخر دوران عباسی به شمار می‌آید (هیلنبراند، 224-223).

آرامگاه ستی زبیده دارای نقشهٔ ۸ضلعی با گنبد مقرنس مخروطی است. سطح داخلیِ بنای آرامگاه بازتاب طرح خارجی است. اهمیت این بنا در ساختمان گنبد آن است که از ۸ ضلعی به یک ۱۶ ضلعی منتقل شده، و نمای خارجی آن شامل حجمهای برجسته و فرو رفته است. ضلعهای خارجی بنا هر یک با دو طاق‌نما آراسته شده است («معماری»، 247). سرانجام، باید از دروازهٔ «طلسم» (۶۱۸ق/۱۲۲۱م) یاد کرد که در دیوار خاوری شهر جای داشت و در ساختمان آن آجر و قوسی از سنگ به سبک سوری استفاده شده بود. بر فراز طاق نقش برجسته‌ای به عنوان خلیفه وجود داشت که دو اژدها را به چنگ گرفته بود (طلسمی که دروازه و شهر را حفظ می‌کرد). این دروازه در ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م طی جنگ جهانی اول تخریب شد (هرتسفلد، 155-154).

هلاکو ایلخان مغول در ۶۵۶ق/۱۲۵۸م به بغداد حمله کرد، مردم قتل عام شدند و شهر ویران گردید و در آتش سوخت و با قتل مستعصم (حک ۶۴۰-۶۵۶ق/۱۲۴۲-۱۲۵۸م) حکومت عباسیان در بغداد به پایان رسید. مغولان پس از چیرگی بر شهر به بازسازی و مرمت ویرانیها پرداختند (رشیدالدین، ۲/۱۰۱۳-۱۰۱۸).

پس از حکمرانان مغول بغداد به تسخیر جلایریان درآمد و بار دیگر مرکز فرهنگ و هنر شد. چشم‌گیرترین بناهای پس از عباسیان مدرسه و کاروان‌سرای مرجانیه است که به ترتیب مربوط به سالهای ۷۵۸ق/۱۳۵۷م و ۷۶۰ق/۱۳۵۹م هستند. مدرسهٔ مرجانیه مجموعه‌ای دو طبقه شامل مدرسه، مسجد و یک آرامگاه است. ترکیب این ۳ در یک مجموعه در عراق غیرمعمول بوده، در حالی که در مصر بسیار سابقه داشته است. با اینکه بخشی از بنا در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م ویران شده، اما با داشتن ورودی یادمانی سلجوقی گونهٔ سرشار از تزیین بسیار چشم‌گیر است. کتیبه‌ای با رقم «احمدشاه نقاش، معروف به زرین قلم» بر سر در قابل اعتناست. ورودی با دو پشت بند نیم‌دایرهٔ تزیینی برافراشته شده که پشت بند سمت چپ مناره را شکل داده است. آرامگاه در مقابل ورودی بوده که امروزه ویران شده است. اتاق سادهٔ مربع شکل با پوشش گنبد خیاره‌ای ــ که در عراق نادر است ــ با ۳ ردیف مقرنس تزیین شده، و گنبدِ نسبتاً نوک تیز با گریوی بلند و نیم ستونهای تزیینی، با آجرهای دو رنگ به شیوهٔ هزارباف آراسته شده است. شبستان با ۳ ورودی در مقابل ایوان قرار دارد و با قوسهای عرضی به ۳ بخش تقسیم شده که هر بخش گنبد پوش است («معماری»، 248). این ویژگی سه گنبدیِ شبستان پیوندهای قوسی سوری را نمایش می‌دهد.

کاروان‌سرا یا خان مرجان با هدف وقف برای مدرسه بنا شده است. این بنا سازهٔ دو طبقهٔ مستطیل شکلی است با تالار طاقدار طویل با ارتفاع ۱۴ متر، با یک حوض در میان. ورودیِ آن همانند ورودی مدرسهٔ مرجانیه است و دکانهایی در دو سوی آن قرار دارد. تالار طاقدار بنا دارای ۸ قوس با فواصل یکسان است، جز دهانهٔ میانی که پهن‌تر است.

1. *Architecture...*

نقشهٔ طاق‌بندی و سیستم روشنایی این خان در معماری اسلامی یگانه است (همانجا).

بغداد در ۸۰۳ق/۱۴۰۱م بار دیگر به دست تیمور ویران گشت و ساکنانش قتل عام شدند. پس از دوره‌ای رکود در ۸۱۳ق/۱۴۱۰م ترکمانان قره‌قویونلو، و در پی آنان آق‌قویونلوها بر آن تسلط یافتند. از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م تا ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م ــ جز در فاصلهٔ زمانی کوتاهی که حاکمان بغداد صفویان ایرانی بودند ــ این شهر تحت سیطرهٔ دولت عثمانی بود (اسکندربیک، ۱/۳۴-۳۵).

تاورنیه در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م بغداد را شهری با حصاری از آجر تقریباً دایره وار، با برجهایی بزرگ به شکل دژهای کوچک، و خندقی بر گرد آن وصف کرده است. وی به ۴ دروازهٔ شهر و پلی ۲۳ چشمه بر رود دجله که به دروازهٔ شهر در این سمت متصل است، اشاره می‌کند (ص ۲۲۰).
پرتر نیز در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م از یک پلِ ۲۳ چشمهٔ رو به ویرانی سخن می‌گوید. وی از بغدادِ کهن در حومهٔ شهر جدید (در کرانهٔ خاوری آن) یاد می‌کند و می‌نویسد: بغداد جدید با خیابانهای متعدد و مغازه‌هایی در طول آنها حصار و برج و بارویی مستحکم و دروازه‌هایی استوار دارد و در دشتِ آن سوی حصارِ جدید آثار بناها و پشته‌های بی‌شماری که ویرانه‌ها را محصور کرده‌اند، به چشم می‌خورد. بر سطح پشته‌ها تکه‌های آجر و کاشی و نخاله‌ها پراکنده است که شکوه کاخهای گذشته را به یاد می‌آورد (ص II/255).

در همان سده باکینگم نیز شرح مفصلی از بغداد به دست می‌دهد: شهر در دشتی هموار در شمال خاوری دجله واقع شده است. دیواری که آن را محصور کرده، و در دوره‌های مختلف مرمت شده، آجری است و برجهایی مدور بزرگ در زاویه‌های اصلیِ آن، و برجهایی کوچک‌تر با فاصله‌هایی کم از یکدیگر در حد فاصل برجهای بزرگ قرار دارند. شهر دارای ۳ دروازه در جنوب خاوری، شمال خاوری و شمال باختری است. گرداگرد دیوار خندقی عمیق و خشک بدون سازهٔ معماری قرار دارد. کتیبه‌ای حاوی نام بانیِ دیوار «خلیفه ناصر» و تاریخ ۶۱۸ق/۱۲۲۱م بر شمالی‌ترین برج نصب شده است (ص 373-372).

باکینگم می‌افزاید: خیابانهای شهر باریک و بدون سنگ‌فرش، و عموماً در دو سوی آنها دیوارهای بدون پنجره است. «سرای» یا «کاخ پاشا» عمارت بزرگی در شمال باختری شهر، و نزدیک دجله، و کهن‌ترین مسجد شهر «جامع سوق الغزل» است. شهر بازارهای متعددی دارد که غالباً از خیابان مستقیم پهنی تشکیل یافته‌اند. بهترین آنها طاقی از آجر دارد، اما غالب بازارها دارای سقف مسطح تیرپوش هستند. خانه‌ها شامل اتاقهایی پیرامون یک حیاط داخلی، و سردابهایی برای اقامت در روزهای گرم تابستان‌اند. سر در ورودی خانه‌ها گرد یا مسطح، و دارای تزیینات آجری است (ص 380-379,374).

مآخذ: ابن جبیر، محمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن جوزی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسة، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ اسکندر بیک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه، ترجمهٔ ابوتراب نوری، به کوشش حمید شیرانی، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، بیروت، ۱۹۸۵م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، بغداد، ۱۹۵۹م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ طبری، تاریخ؛ گیرشمن، رمان، هنرایران در دوران پارتی و ساسانی، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، معجم البلدان، بیروت، ۱۹۵۶م؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلاق النفیسة (نک: هم، ابن رسته)؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ نیز:
El-Ali, S. A., «The Foundation of Baghdad», *The Islamic City*, Oxford, 1970; *Architecture of the Islamic World*, ed. G. Michell, London, 1987; Buckingham, J. S., *Travels in Mesopotamia*, London, 1827; Creswell, K. A. C., *Early Muslim Architecture*, New York, 1979; *The Dictionary of Art*, London/New York, 1997; Herzfeld, E. and F. Sarre, *Archäologische Reise im Euphrat-und Tigris-Gebiet*, Berlin, 1920; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Lassner, J., «The Caliph's Personal Domain», *The Islamic City*, ed. A. H. Hourani and S. M. Stern, Oxford, 1970; Le Strange, G., *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Oxford, 1983, Porter, R. K., *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia*, London, 1822.
فاطمه کریمی

بَغْداد، پیمان، پیمانی امنیتی و دفاعی که در ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م میان کشورهای ایران، ترکیه، عراق، پاکستان و انگلستان بسته شد و در ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م پس از خروج عراق از آن، به پیمان «سنتو» تغییر نام یافت.

پس از جنگ جهانی دوم، آرایش سیاسی و نظامی نوینی در جهان پدید آمد که بزرگ‌ترین جلوهٔ بیرونی آن تقسیم جهان به دو بلوک یا قلمرو شرق و غرب و بروز جنگ سرد میان این دو بلوک بود. غرب برای جلوگیری از گسترش نفوذ کمونیسم، بر آن شد تا کمربندی دفاعی گرداگرد بلوک شرق ایجاد کند. پیمان آتلانتیک شمالی (ناتو) و آن‌گاه پیمان سیتو، بخشی بزرگ از این کمربند دفاعی را، از قارهٔ آمریکا و اروپا تا حدود خاور دور، در برمی‌گرفت. میان کشورهای عضو این دو پیمان، تنها یک فاصله وجود داشت تا کمربند محاصرهٔ اتحاد شوروی را کامل کند (نک: جعفری، ۲۲۱؛ منصوری، ۴۹)؛ از این‌رو، آمریکا نخست کوشید تا با همکاری کشورهای انگلستان، فرانسه و ترکیه، به ایجاد و گسترش یک خط نظامی ـ دفاعی در خاورمیانه با مشارکت کشورهای عرب منطقه بپردازد، به گونه‌ای که سراسر خاورمیانه را پوشش دهد و مقر فرماندهی آن در قاهره باشد.

در ۱۳۳۰ش/۱۹۵۱م این کشورها دربارهٔ تأسیس این خط دفاعی و دفتر فرماندهی مشترک خاورمیانه با مشارکت خود آنها پیشنهادی به مصر دادند (نک: شرابی، ۸۹؛ فونتن، ۲/۱۷۹-۱۸۰). پیوستن مصر به این پیمان از دو جهت برای غرب حائز اهمیت بود: یکی موقعیت سپاه‌گردانی کانال سوئز و اهمیت آن برای کشورهای غربی، و دیگر اینکه مصر در آن روزگار می‌رفت تا رهبری جهان عرب را عهده‌دار شود. پیوستن این کشور به چنین پیمانی، باعث اقبال دیگر کشورهای عربی به آن می‌شد، ولی مصر این پیشنهاد را نپذیرفت (نک: بحیری، ۲۴). آن‌گاه آمریکا تلاش دیگری آغاز کرد. در ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م جان

فاستر دالس، وزیر امور خارجهٔ این کشور با سفر به خاورمیانه کوشید کشورهای منطقه را به همکاری در پیمان دفاعی مشترکی ترغیب کند؛ اما با مخالفت کشورهای عربی منطقه روبه‌رو شد (نک: فونتن، ۱۸۰/۲-۱۸۱). در ۱۳۳۳ش/ ۱۹۵۴م، آمریکا و انگلستان توجه خود را به ترکیه و عراق که هر دو با غرب روابط خوبی داشتند، معطوف کردند. در پی آن، دو دولت عراق و مصر به توافقی مبنی بر انعقاد قراردادی دفاعی دست یافتند که برپایهٔ آن، متعهد می‌شدند وارد پیمانهای دیگر نشوند و اتحادیه‌ای نظامی از کشورهای عربی به رهبری قاهره و بغداد پدید آورند. پیش‌نویس این پیمان نیز تهیه گردید و نوری سعید، نخست وزیر وقت عراق در ۱۵ سپتامبر ۱۹۵۴ به قاهره رفت. وی پیش از ترک بغداد اعلام کرد که پس از مصر، به لندن خواهد رفت تا به بررسی مقدمات انعقاد پیمانی چند جانبه با انگلیس، ترکیه و پاکستان بپردازد. وی در گفت و گو با مقامات مصری دلایل عراق را برای انعقاد یک پیمان چندجانبهٔ سیاسی ـ نظامی توضیح داد؛ ولی مصر که با انگلستان بر سر حضور نیروهایش در کانال سوئز اختلاف پیدا کرده، و آمریکا نیز به وعده‌اش مبنی بر تحویل سلاح به مصر وفا نکرده بود، با نظر نوری سعید به مخالفت برخاست (نشاشیبی، ۳۳۰-۳۳۲؛ شرابی، ۹۱-۹۲). از سوی دیگر رئیس جمهور ترکیه، جلال بایار موافقت آمریکا را با انعقاد پیمانی نظامی میان ترکیه و پاکستان جلب کرد و در پی آن عدنان مندرس، نخست وزیر ترکیه به پاکستان سفر کرد و کلیات پیمان نظامی این کشور با پاکستان با وجود مخالفتهای شوروی و هند به تصویب دو کشور رسید (فونتن، ۱۸۲/۲).

در اوایل سال ۱۹۵۵م، عدنان مندرس به عراق رفت و خواهان انعقاد پیمانی مشابه با این کشور شد. دولت عراق به اعتبار اینکه تفاهم با ترکیه می‌تواند منافع متعددی برای حفظ امنیت مرزهای عراق و پشتیبانی از این کشور در مسألهٔ فلسطین داشته باشد، پیشنهاد ترکیه را پذیرفت (نک: سویدی، ۵۳۷-۵۳۸).

عدنان مندرس آن‌گاه سوریه و لبنان را نیز به پیوستن به این پیمان ترغیب کرد، اما توفیقی نیافت. در ۲۴ آوریل ۱۹۵۵، پیمان همکاریهای دفاعی و امنیتی در ۸ ماده میان دو کشور ترکیه و عراق در بغداد به امضا رسید (نک: «دائرة المعارف...[1]»، IV/446). در متن پیمان پیش‌بینی شده بود که هر کشور عضو جامعهٔ عرب یا هر کشوری که خواهان صلح و امنیت در خاورمیانه است، به شرط آنکه از سوی عراق و ترکیه به رسمیت شناخته شده باشد، می‌تواند به این پیمان بپیوندد (فرهنگ...، ۲۹۴/۱). انگلستان در ۳۰ مارس، پاکستان در ۲۳ سپتامبر ۱۹۵۵ و ایران در ۱۱ اکتبر همان سال به این پیمان که به «پیمان بغداد» مشهور شد، پیوستند (آقایی، ۱۴۸/۱). همچنین تلاشهایی برای پیوستن دیگر دولتهای عربی به این پیمان صورت گرفت، اما بیشتر بر اثر مخالفت مصر و سوریه، بی‌نتیجه ماند (علی، ۷۳۴-۷۳۵). هرچند تشکیل پیمان بغداد از ابتکارات دولت آمریکا ــ به ویژه جان فاستر دالس وزیر امور خارجهٔ آن دولت ــ به شمار می‌رفت، اما دولت آمریکا ترجیح داد که خود عضویت این پیمان را نپذیرد، تا موجبات تحریک بیشتر دولت شوروی را فراهم نسازد و خشم اعراب را نسبت به خود برنینگیزد (آقایی، ۱۴۸/۱-۱۴۹). با این همه، نمایندگان آمریکا به عنوان ناظر، در جلسات اعضای این پیمان حضور می‌یافتند و با آن همکاری نزدیک داشتند. آمریکا در مانورهای این پیمان شرکت می‌کرد و به اعضای آن کمکهای نظامی می‌داد (بیگدلی، ۲۶؛ آشوری، ۲۰۲).

عضویت عراق در این پیمان برای غرب بسیار مهم بود، چه، نه فقط تنها کشور عربی‌ای به شمار می‌رفت که به این حلقه پیوسته بود، بلکه موقعیت این کشور به عنوان همسایهٔ ایران و ترکیه که خود همسایگان شوروی بودند، اهمیت این کشور را برای آمریکا دو چندان می‌کرد (نک: پرتس، 124). نوری سعید، نخست وزیر عراق پیمان بغداد را تحولی مثبت و بزرگ می‌دانست. به اعتقاد وی این پیمان نه تنها از خطر کمونیسم جلوگیری می‌کرد، بلکه برای تقویت عراق و دیگر دولتهای عرب مخالف اسرائیل کارساز بود؛ اما در نظر بیشتر مردم عرب انعقاد این پیمان، نوری سعید را بیش از پیش متمایل به سیاستهای دولت انگلستان قلمداد می‌کرد (پری، 251). از نظر ترکیه عضویت در این پیمان می‌توانست خطر تجاوز شوروی به قلمرو این کشور را سد کند و مانع گسترش کمونیسم گردد، اما دولت پاکستان از همان ابتدا نظری مساعد به این پیمان داشت. در واقع فرماندهان ارشد نظامی و رهبران سیاسی پاکستان برای پیوستن به این پیمان و جلب کمکهای بیشتر آمریکا توافق داشتند (رضوی، 65-62). در ایران نیز این تصور وجود داشت که با پیوستن به پیمان بغداد وضعیت اقتصادی کشور بهبود می‌یابد و کمکهای بیشتری از جانب آمریکا دریافت می‌گردد و ارتش در جهت کارایی و توسعهٔ بیشتر، متحول می‌شود. از سوی دیگر این پیمان تا آنجا که به کشورهای غربی و اعضای پیمان آتلانتیک شمالی مربوط می‌شد، حمایت قاطع از حکومت ایران را در برداشت (ایوری، 459).

با ورود ایران به پیمان بغداد، موقعیت سنتی بی‌طرفانهٔ ایران پایان یافت. دولت شوروی مدتی کوشید تا ایران را از پیوستن به این پیمان بازدارد. برای این کار به سوی بهبود روابط اقتصادی با ایران گام برداشت و حتیٰ ۱۱ تن طلای ایران را که پیش از آن توقیف کرده بود، به این کشور بازگرداند. ولی هیچ‌کدام از این اقدامات سودمند واقع نشد و سرانجام ایران، به‌رغم تهدیدات شوروی به این پیمان پیوست (سیکر، 86-87). طرفداران ورود به این پیمان در ایران، این کار را فرصتی برای مدرنیزه و توانمند کردن ارتش ایران با هزینهٔ غرب می‌دانستند (لنچوفسکی، 200).

پیمان بغداد یک مقدمه و ۸ ماده داشت و مدت اعتبار آن بنابر مفاد مادهٔ هفتم، ۵ سال پیش‌بینی شده، و قابل تمدید نیز بود. براساس مادهٔ ششم این پیمان نخستین اجلاس اعضای پیمان بغداد در ۲۹ آبان ۱۳۳۴ش/ ۲۰ نوامبر ۱۹۵۵م با شرکت نخست وزیران ایران، ترکیه،

1. *Türkiye...*

عراق، پاکستان و انگلستان و وزیر امور خارجهٔ آمریکا در بغداد تشکیل شد (نشریه...، ۶۷-۶۸؛ عاقلی، ۲/۶۰). با وقوع کودتای خونین ۲۳ تیر ۱۳۳۷ش/۱۴ ژوئیهٔ ۱۹۵۸م عراق، رهبران کودتا در ۴ فروردین ۱۳۳۸ش/۲۴ مارس ۱۹۵۹م، کناره‌گیری این کشور از پیمان بغداد را اعلام کردند («دائرة المعارف»، IV/447) و در ۲۱ اوت ۱۹۵۹ پیمان بغداد به «سازمان پیمان مرکزی[1]» (سنتو) تغییر نام داد و ادارهٔ مرکزی آن از بغداد به آنکارا منتقل شد (آشوری، ۸۹؛ الیت، 30-29). این سازمان حلقهٔ سیستم دفاعی بلوک غرب در کنار ناتو در خط غربی، و سیتو در خط شرقی را تکمیل می‌کرد (آشوری، ۲۰۲).

سازمان پیمان مرکزی علاوه بر هدفهای دفاعی، بعضی هدفهای اقتصادی و عمرانی را نیز تعقیب می‌کرد. از بطن پیمان مذکور، سازمان دیگری به وجود آمد که «سازمان عمران منطقه‌ای» نام گرفت و برای احداث و توسعهٔ جاده‌ها، خطوط راه آهن، بنادر و ایجاد امکانات ارتباطی و مخابراتی، تأمین بهداشت و همکاریهای علمی و ارتقای سطح کشاورزی و دامداری میان کشورهای عضو فعالیت می‌کرد. سرانجام با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، این کشور رسماً در تاریخ ۲۶ فروردین ۱۳۵۸ از پیمان سنتو خارج شد (آقایی، ۲/۵۵۲-۵۵۳).

مآخذ: آشوری، داریوش، *دانشنامهٔ سیاسی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ آقایی، بهمن و غلامرضا علی‌بابایی، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بحیری، مروان، *الحلف الاطلسی و الشرق الاوسط*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ بیگدلی، علی، *تاریخ سیاسی و اقتصادی عراق*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جعفری ولدانی، اصغر، *بررسی تاریخی اختلافات مرزی ایران و عراق*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سویدی، توفیق، *مذکراتی*، لندن، ۱۹۹۹م؛ شرابی، نظام، *امیرکا و العرب*، واشینگتن، ۱۹۸۹م؛ عاقلی، باقر، *روزشمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ علی، صالح احمد، *العراق فی التاریخ*، بغداد، ۱۹۸۳م؛ *فرهنگ تاریخ*، ترجمهٔ احمد تدین و شهین احمدی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فونتن، آندره، *تاریخ جنگ سرد*، ترجمهٔ عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ منصوری، جواد، *۲۵ سال حاکمیت آمریکا بر ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نشاشیبی، ناصرالدین، *در خاورمیانه چه گذشت؟*، ترجمهٔ م. ح. روحانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *نشریهٔ وزارت امور خارجه*، تهران، ۱۳۳۵ش، شم ۱، دورهٔ دوم؛ نیز:

Avery, P., *Modern Iran*, London, 1965; Elliot, F. and M. Summerskill, *A Dictionary of Politics*, London, 1961; Lenczowski, G., *The Middle East in World Affairs*, London, 1980; Peretz, D., *The Middle East Today*, New York, 1983; Perry, G.E., *The Middle East Fourteen Islamic Centuries*, New Jersey, 1983; Rizvi, H.-A., *The Military and Politics in Pakistan, 1947-86*, Delhi, 1988; Sicker, M., *The Bear and the Lion*, NewYork, 1988; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991.

علی کرم‌همدانی

بَغْداد، راه‌آهَن، راه‌آهنی با یک خط اصلی و چند شاخهٔ فرعی که قونیه را به بصره متصل می‌ساخت. در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۳ق/۱۹م دولت انگلستان برای حفظ کامل منافع خود در هندوستان و دسترسی سریع و آسان به آن کشور، به ویژه پس از طرح احداث کانال سوئز و بیم از تسلط فرانسه بر آن، متوجه اهمیت چند جانبهٔ مسیر درهٔ فرات شد و به اندیشهٔ بهره‌برداری از آن افتاد (فرامرزی، ۳-۸).

در ۱۸۳۵م فکر اتصال مدیترانه به خلیج فارس برای اولین بار مطرح گردید و مطالعات گسترده‌ای توسط کلنل چسنی[2] در طول رود فرات انجام گرفت (ارل، 176؛ وودز، 32). اما این طرح پس از خرید سهام مصر در کانال سوئز به وسیلهٔ انگلستان در ۱۸۷۵م مدتی مسکوت ماند. در ۱۸۷۸م به پیشنهاد کنگرهٔ برلین کمیته‌ای برای بررسی راههای باز پرداخت وامهای دولت مقروض عثمانی تشکیل گردید. این کمیته گسترش خطوط آهن را، یگانه راه رشد اقتصادی امپراتوری عثمانی دانست که مورد تأیید و موافقت سلطان عبدالحمید دوم نیز واقع شد (فرامرزی، ۸-۹، ۳۷، ۳۸). از این زمان، دولتهای اروپایی طرحهایی برای ایجاد خطوط آهن در امپراتوری عثمانی پی افکندند (عبدالحمید، ۱۱۶) و سرانجام، دولت آلمان با کوششهای ویلهلم دوم امپراتور آن کشور در ۱۸۸۹م موافقت سلطان عبدالحمید دوم را برای ایجاد خط آهنی میان اروپا و خلیج فارس به دست آورد. قرارداد احداث این راه آهن که در طرح آلمانیها به «راه‌آهن بغداد» موسوم شده بود، به طور مقدماتی در ۲۷ نوامبر ۱۸۹۹، و به طور رسمی در ۱۸ مارس ۱۹۰۲ میان دو دولت عثمانی و آلمان با سرمایهٔ دویچه بانک برای ایجاد راه آهنی که قونیه را به بصره متصل کند، منعقد گردید (ارل، 68 ,61 ,41؛ وودز، 38؛ بایور، 161 ,I(1)/141-143؛ تنبرک، 240-239؛ لاموش، ۳۴۱). در حدود یک سال بعد، آلمانیها با تأسیس «شرکت راه آهن بغداد امپراتوری عثمانی» قرار داد نهایی را امضا کردند (۵ مارس ۱۹۰۳) و امتیاز ۹۹ سالهٔ راه‌آهن بغداد را با تسهیلات فراوانی از جانب دولت عثمانی به دست آوردند (لانگریگ، 59؛ وودز، همانجا؛ بایور، I(1)/178؛ هورویتز، I/252-256). برطبق این قرارداد، راه آهن طی ۸ سال می‌بایست راه‌اندازی شود. طول این خط آهن از قونیه تا بصره تقریباً ۲٬۲۶۴ کم بود و شاخه‌های فرعی آن به ۸۰۰ کم می‌رسید و دولت عثمانی متعهد می‌شد که برای ساخت هر کیلومتر راه‌آهن، ۲۷۵ هزار فرانک به آلمانیها بپردازد (ارل، 77,90؛ هورویتز، I/252-253).

انتشار خبر واگذاری این امتیاز به آلمانیها موجب ناخشنودی شدید دیگر قدرتهای اروپایی شد. علاوه بر فرانسه و روسیه، انگلستان نیز که منافع خود را در خلیج فارس و هندوستان در خطر می‌دید، به رغم موافقت لرد بالفور، به مخالفت با این طرح پرداخت (عبدالحمید، ۱۶۷؛ لانگریگ، لاموش، همانجاها؛ ارل، 180-185,202).

با این همه، آلمانیها در ۲۵ اکتبر ۱۹۰۴ اولین مرحله از راه آهن را افتتاح کردند («راه آهن بغداد...[3]»). در پی انقلاب ترکان جوان در ۱۹۰۸، از نفوذ آلمانیها در عثمانی کاسته شد و احداث خط آهن متوقف گردید، اما در ۱۹۱۱م آلمانیها کار را از سر گرفتند (لانگریگ، 60؛ ارل، 228-220). عملیات ساختمانی قسمتی از این راه‌آهن که از میان کوههای توروس و آمانوس می‌گذشت، بسیار دشوار بود، و از شاهکارهای مهندسی راه‌آهن در جهان به شمار می‌رود. احداث ۳۷

---

1. Central Treaty Organizaition 2. Chesney 3. «Baghdad...»

تونل در دره‌های آهکی این مناطق و راههای صعب العبور آن، موجب کندی کار شد («راه‌آهن»؛ نیوکم، 578, 580)، چنان‌که به هنگام شروع جنگ جهانی اول تنها دومین قسمت طرح میان بلغرلو[1] و نصیبین، به استثنای تونلهای توروس و آمانوس، تکمیل شده بود. این تونلها در ۱۹۱۸م، بعد از صلح مودرُس ساخته شدند (لاموش، همانجا؛ «راه‌آهن»). ایستگاه اولا کیشلا[2] با ۱٬۴۹۳ متر ارتفاع، بلندترین نقطه در تمام طول راه‌آهن بود (وودز، 42).

اختلاف آلمان با روسیه در کنفرانس پوتسدام (نوامبر ۱۹۱۰)، و سپس معاهدۀ اوت ۱۹۱۱ برطرف شد. دولت آلمان تقسیم ایران به مناطق نفوذ روسیه و انگلستان را بر مبنای پیمان ۱۹۰۷م پذیرفت و روسیه نیز حقوق آلمانیها را در راه‌آهن بغداد به رسمیت شناخت و متعهد شد که شرایط اتصال ایران را به راه‌آهن بغداد از مسیر خانقین فراهم کند. فرانسه نیز با کسب امتیازاتی در سوریه، دست از مخالفت با احداث راه آهن بغداد برداشت (هورویتز، I/267-268؛ ارل، 239-241؛ لانگریگ، 60-61).

مخالفت انگلستان نیز از طریق مذاکره با آلمان و عثمانی در حال برطرف شدن بود. انگلستان امتیازات مهمی در عراق و برخی جزایر خلیج فارس به دست آورد و مقرر شد در صورت موافقت انگلستان، این خط آهن در سواحل خلیج فارس توسعه یابد. قرارداد آلمان با انگلستان در ۱۵ ژوئن ۱۹۱۴ به امضا رسید و تصویب نهایی آن به خاتمۀ مذاکرات آلمان و عثمانی موکول شد، ولی پیش از آن، جنگ جهانی اول آغاز گردید و مذاکرات به انجام نرسید (لانگریگ، همانجا؛ فرامرزی، ۶۳-۶۴؛ شوادران، 207؛ هورویتز، I/281-285).

راه آهن بغداد را عامل مهمی در ایجاد این جنگ و تشدید اختلاف میان قدرتهای بزرگ دانسته‌اند (کوک، 22؛ فرامرزی، ۳۴-۳۵؛ ارل، 291) ـ بعد از جنگ نیز راه آهن بغداد موضوع کشمکش تازه‌ای میان فرانسه و ترکیه بود که با معاهدۀ آنکارا در ۲۰ اکتبر ۱۹۲۱ اختلاف دو کشور به پایان رسید (شوادران، 215-216؛ ارل، 324-325). سرانجام راه‌آهن بغداد به وسیلۀ شرکت «راه آهنهای دولتی جمهوری ترکیه» در دهۀ ۱۹[illegible]م تکمیل شد («راه‌آهن»).

مآخذ: عبدالحمید دوم، «خاطرات سیاسی من»، *افول اقتدار عثمانیان*، ترجمۀ اصغر دلبری پور، تهران، ۱۳۷۷ش؛ فرامرزی، احمد، *راه آهن اروپا و خلیج فارس*، به کوشش حسن فرامرزی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ لاموش، لیون، *تاریخ ترکیه*، ترجمۀ سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ نیز:

«Baghdad Railway», *Trains of Turkey*, www. trainsofturkey. com/hist _ baghdad. htm; Bayur, Y. H., *Türk inkılâbı tarihi*, Ankara, 1983; Coke, R., *Baghdad, the City of Peace*, London, 1935; Earle, E. M., *Turkey, the Great Powers, and the Baghdad Railway*, New York, 1923; Hurewitz, J. C., *Diplomacy in the Near and Middle East*, London etc., 1958; Longrigg, S. H., *Iraq, 1900 to 1950*, Beirut, 1968; Newcombe, S. F., «The Baghdad Railway», *The Geographical Journal*, London, 1914, vol. XLIV, no. 1; Shwadran, B., *The Middle East Oil and the Great Powers*, New York, 1973; Tenbrock, R. H., *Geschichte Deutschlands*, München, 1968; Woods, H. C., «The Baghdad Railway and its Tributaries», *The Geographical Journal*, London, 1917, vol. L, no. 1.

احمد آرین‌نیا

بَغدادْ خاتون (د ربیع‌الآخر ۷۳۶/ دسامبر ۱۳۵۵)، دختر امیر چوپان سلدوز و همسر سلطان ابوسعید بهادرخان (حک ۷۱۷-۷۳۶ق/ ۱۳۱۷-۱۳۳۵م).

بغداد خاتون پیش از ازدواج با ابوسعید، در ۷۲۳ق/۱۳۲۳م به عقد امیر شیخ حسن بن امیر حسین گورکان جلایر ــ که بعدها به شیخ حسن بزرگ شهرت یافت ــ درآمد (شبانکاره‌ای، ۲۹۵؛ حافظ ابرو، ۱۶۳؛ عبدالرزاق، ۲۰، ۵۹؛ میرخواند، ۹۶۶/۵)؛ اما سلطان ابوسعید که عشق و علاقه‌ای بسیار به او داشت، در ۷۲۵ق یکی از محرمان خود را نزد امیر چوپان فرستاد و از او خواست تا دخترش را از شیخ حسن گرفته، به عقد وی در آوَرَد (حافظ ابرو، ۱۶۳-۱۶۴؛ عبدالرزاق، ۵۹-۶۰؛ خواندمیر، ۲۰۹/۳؛ ابن حجر، ۱۳/۲). امیر چوپان با تقاضای ابوسعید به شدت مخالفت کرد و همین سبب شد تا سلطان کینۀ چوپان و خاندانش را در دل گیرد (حافظ ابرو، ۱۶۴؛ عبدالرزاق، ۶۰؛ میرخواند، همانجا؛ صفدی، ۲۲۱/۱). از آن سوی، امیر چوپان برای دور ساختن بغداد خاتون از ابوسعید، سلطان را به بهانۀ تغییر آب و هوا به بغداد برد و شیخ حسن و همسرش را نیز به قراباغ فرستاد. این کار ابوسعید را سخت دلتنگ کرد و او را برای دست یافتن به بغداد خاتون مصمم‌تر ساخت (حافظ ابرو، همانجا؛ عبدالرزاق، ۶۰-۶۱؛ میرخواند، ۹۶۷/۵). پیش‌آمدهایی که پس از این موجب شد تا ستارۀ قدرت و شوکت امیر چوپان که از ۷۱۷ تا ۷۲۴ق در اوج خود بود، افول کند و ابوسعید او و پسرانش را در ۷۲۸ق/۱۳۲۸م به قتل برساند، نمی‌تواند بی‌ارتباط با این قضیه باشد (حافظ ابرو، ۱۶۳ ب، ۱۷۲-۱۷۸؛ حمدالله، ۶۱۷-۶۱۹؛ خواندمیر، ۲۱۰/۳-۲۱۳؛ میرخواند، ۹۶۷/۵-۹۶۹).

ابوسعید پس از قتل امیر چوپان و پسرانش، خاصه دمشق خواجه ــ بر اساس یاسای چنگیزی که اگر پادشاهی زنی شوهردار را خواهان گردد، شوهر آن زن می‌باید با رضای تمام او را طلاق دهد و به پادشاه ببخشد ــ قاضی مبارکشاه را نزد شیخ حسن فرستاد و او را به وعده و وعید واداشت تا بغداد خاتون را طلاق دهد. گویند زنی دیگر به شیخ حسن بخشید تا او به جدایی از بغداد خاتون راضی گشت (شبانکاره‌ای، همانجا؛ حافظ ابرو، ۱۶۳، ۱۹۹؛ عبدالرزاق، ۶۰، ۸۴؛ خواندمیر، ۲۰۹/۳؛ ابن حجر، همانجا). پس از انقضای مدت شرعی، بغداد خاتون رسماً به عقد ابوسعید درآمد. او محبوب‌ترین همسر سلطان بود و چنان تقربی داشت که ابوسعید او را لقب «خواندگار» داده بود. بغداد خاتون از اعتبار و اختیارات فراوان برخوردار بود و بر سلطان نیز تسلط کامل داشت (ابن بطوطه، ۲۴۳؛ حافظ ابرو، ۱۷۹، ۱۸۵؛ عبدالرزاق، ۷۷، ۸۵؛ صفدی، ۲۲۱/۱؛ قزوینی، ۲۴۲-۲۴۳)، چنان‌که کوششهای برخی از امرای سلطان، مانند نارین طغای (حکمران خراسان) و تاش تیمور برای از بین بردن بغداد خاتون و غیاث‌الدین محمد وزیر به جایی نرسید و در عوض بغداد خاتون ابوسعید را بر ضد آنان تحریک کرد و به فرمان

1. Bulgurlu 2. Ula Kishla

سلطان در ۷۲۹ق ایشان را به قتل رساندند (حافظ ابرو، ۱۸۶؛ عبدالرزاق، ۸۸_۸۹؛ خواندمیر، ۲۱۶/۳_۲۱۸؛ اقبال، ۳۴۳/۱).

پس از این، باردیگر چوپانیان در دستگاه ایلخان از قدرت و عزت برخوردار گشتند. سرانجام در ۷۳۲ق عده‌ای که بر نفوذ و اقتدار بغداد خاتون رشک می‌بردند، او را متهم کردند که پنهانی با شیخ حسن ــ شوهر سابق خود ــ بر ضد سلطان توطئه می‌کند (اهری، ۱۵۶؛ حافظ ابرو، همانجا). ابوسعید چنان برآشفت که حکم قتل شیخ حسن را صادر کرد، اما به خاطر مادر شیخ ــ که عمهٔ ابوسعید بود ــ از آن رأی بازگشت و او را به قلعهٔ کماخ (کماح کنونی بر کرانهٔ غربی فرات) تبعید کرد (همانجا؛ عبدالرزاق، ۹۵؛ میرخواند، ۹۷۲/۵؛ قس: شرف‌الدین، ۱۶۲، که علت تغیر ابوسعید بر شیخ حسن را بدگوییهای بغداد خاتون دانسته است). بغداد خاتون پس از این ماجرا مدتی اعتبار و نفوذ خود را از دست داد، اما چون آشکار شد که این داستان، تهمتی بیش نبوده است، مقام و جایگاه سابق را باز یافت (حافظ ابرو، ۱۸۶_۱۸۷؛ عبدالرزاق، میرخواند، همانجاها).

گفته‌اند که ابوسعید در اواخر عمر بر دلشاد خاتون، دختر دمشق خواجه ــ برادر بغداد خاتون ــ دل باخت و او را به عقد خویش درآورد. همین امر رشک و حسد بغداد خاتون را برانگیخت و سبب گشت که ابوسعید را تدریجاً با زهر به هلاکت رساند (شرف‌الدین، همانجا؛ خواندمیر، ۲۱۹/۳). چون از نسل ابوسعید فرزندی نمانده بود، خود او پیش از وفات، آرپاخان (ه‍ م) را به‌جانشینی انتخاب‌کرد (شرف‌الدین، ۱۶۳؛ حافظ ابرو، ۱۹۰؛ اقبال، ۳۴۹/۱). بغداد خاتون با این انتخاب مخالف بود و هرگز به اطاعت آرپاخان گردن ننهاد. همین امر سبب شد که وی با وجود بغداد خاتون سلطنت خود را استوار نبیند (شبانکاره‌ای، ۲۹۵؛ حافظ ابرو، ۱۹۱؛ عبدالرزاق، ۱۲۳). در این میان برخی از مغرضان به بدگویی از بغداد خاتون پرداختند و او را به قتل سلطان ابوسعید متهم کردند و گفتند که مخفیانه ازبک خان را به لشکرکشی به ایران تشویق می‌کند. آرپا خان به همین بهانه حکم قتل او را صادر کرد و خواجه لؤلؤ، یکی از بزرگان امرا، در حمام و با ضربات چوب وی را از پای درآورد (حافظ ابرو، همانجا؛ شبانکاره‌ای، ۲۹۵_۲۹۶).

گویند: بغداد خاتون، خاندانش و نیز سلطان ابوسعید از مریدان و ارادتمندان شیخ صفی‌الدین اردبیلی بوده‌اند (برای مثال، نک: ابن بزاز، ۳۴۸، ۷۹۲، ۹۱۲؛ نیز نک: بیانی، ۱۵۰_۱۵۱).

مآخذ: ابن بزاز، توکل، *صفوة الصفا*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تبریز، ۱۳۷۳ش؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران، از حملهٔ چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اهری، ابوبکر، *تاریخ شیخ اویس*، به کوشش وان لون، لاهه، ۱۳۷۳ق؛ بیانی، شیرین، *تاریخ آل جلایر*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع‌الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ صفدی، خلیل، *اعیان‌العصر و اعوان‌النصر*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ قزوینی، یحیی، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش.

کیانوش صدیق

بَغْدادی، ابوالقاسم عبدالله بن عبدالعزیز، مشهور به ابوموسیٰ (د ۲۵۰ق/۸۶۴م)، ادیب و نحوی. وی چون نابینا بود، صفدی نامش را درنکت خود آورده است (ص ۱۸۲).

وی اهل بغداد بود و به بغدادی شهرت یافت، اما در مصر سکنیٰ داشت و در آنجا بنابر روایت صفدی از احمد بن جعفر دینوری و جعفر ابن مهلهل بن صفوان حدیث روایت می‌کرد و یعقوب بن یوسف بن خرزاد نجیرمی نیز از او روایت کرده است (همانجا؛ نیز نک: سیوطی، ۴۹/۲). لیکن این نظر مورد تأیید هلال ناجی نیست؛ وی می‌پندارد که نجیرمی فقط از بغدادی در کتاب خود نام برده است (ص ۴۴). همچنین صفدی اشاره می‌کند که بغدادی آموزگار مهتدی (حک ۲۵۵_۲۵۶ق/ ۸۶۹ _ ۸۷۰م) بوده است (نیز نک: رشر، 124). نام مهتدی در روایت سیوطی (همانجا) به فرزند مهتدی تبدیل شده است که احتمالاً همان‌طور که ناجی اشاره می‌کند (همانجا)، تحریف است.

بیش از این چیزی از زندگی بغدادی نمی‌دانیم و دانسته نیست که آیا او شعر نیز می‌سروده است، یا نه؟ ناجی (همانجا) دو بیت در *طبقات* زبیدی (ص ۲۰۲_۲۰۳) از کسی به نام عبدالله بن عبدالعزیز بن قاسم یافته، و پنداشته است که او همان ابوموسیٰ بغدادی است. از آثار او نیز تنها به دو کتاب اشاره شده است: یکی *الفرق* (صفدی، سیوطی، همانجاها) که از میان رفته، و دیگری *الکتابة و الکتاب*... که باقی مانده است. این کتاب که بغدادی شهرت خود را مدیون آن است و در نوع خود بی‌نظیر است، با نام *الکتاب و صفة الدواة و القلم و تصریفها* به چاپ رسیده، و در زمینهٔ علم کتابت و نگارش تدوین شده است و از آن جهت که نخستین کتاب در نوع خود است، اعتبار خاص می‌یابد. با این‌همه، می‌دانیم که پیش از آن عبدالحمید کاتب (د ۱۳۲ق/۷۵۰م) به فن کتابت اشاره کرده، و بارها مردمان را به فراگیری این امر تشویق کرده است. بغدادی نیز بر فضیلت تقدم عبدالحمید اعتراف کرده، و در رسالهٔ خود از او نام برده است (ص ۵۸، ۷۱_۷۲).

به‌هر حال، شاید بتوان بغدادی را نخستین کسی به شمار آورد که به جوانب فنی کتابت توجه کرده است. در فهرستی که حاتم صالح ضامن در مقدمهٔ کتاب *رسالة الخط و القلم* منسوب به ابن قتیبه (د ۲۷۶ق/ ۸۸۹م) آورده است و تا سدهٔ ۱۰ق از ۱۲ کتاب در این زمینه نام برده (نک: ص ۲)، اثر بغدادی صدرنشین است. بغدادی در اثر خود اطلاعاتی بس گران‌قدر به دست داده که به سبب قدمت درخور اهمیت است. وی نام کسانی را که در بلاغت و علمِ کتابت پیشرو بوده‌اند، ذکر کرده است؛ مثلاً عبدالحمید کاتب، قحذَم (جد ولید بن هشام قحذمی) و عبدالله

ابن مقفع که کتاب *هزار افسانه*، *کلیله و دمنه*، *عهد اردشیر* و کتاب مزدک و *کاروند* را به عربی ترجمه کرد (ص ۵۸-۵۹)، و نیز می‌دانیم که هر یک از این موارد بحثهای مفصلی برانگیخته است؛ مثلاً راجع به *هزار افسانه* هیچ کجا به نام مترجم آن اشاره نشده است. اما ملاحظه می‌شود که بغدادی ابن مقفع را مترجم این کتاب معرفی کرده است. تاکنون پنداشته می‌شد، اولین کتابی که از *هزار افسانه* نام برده، همانا *مروج الذهب* مسعودی (د ۳۴۶ق/۹۵۷م) است؛ اما اینک ملاحظه می‌شود که این نام در کتاب بغدادی هم آمده است و یا راجع به کتابهای مزدک و کاروند (نک: تفضلی، ۳۱۴) که مترجم آنها معلوم نبوده، اینک بغدادی همه را به ابن مقفع نسبت داده است.

بغدادی حتیٰ به اسماء نویسندگان زن که در بلاغت و فصاحت شهره بودند، اشاره کرده، و نمونه‌ای از نثرشان را آورده است (ص ۶۴-۶۵) و یا اقوال منسوب به اسماعیل بن عبدالحمید کاتب راجع به بلاغت و هنر نویسندگی پدرش، عبدالحمید کاتب (د ۱۳۲ق)، نمونه‌ای دیگر از اطلاعات مفیدی است که به دست می‌دهد (ص ۷۰). همچنین بغدادی در این مقاله، نامه‌ای را که عبدالحمید کاتب به خالد بن ربیعهٔ افریقی اولین کاتب افریقی نوشته، و در آن هنر کتابت را وصف کرده، آورده است (ص ۷۱).

گفتنی است که ابتدای رساله با مطالبی راجع به خط، بررسی انواع خط و ابزار آلات راجع به خط، یعنی دوات و قلم و قرطاس شروع می‌شود، بعد از آن به بررسی کاتبان و حرفهٔ دبیری می‌رسد و مهارتهای لازم برای نگارش، عنوان می‌گردد. مثلاً کاتب نه تنها باید در خط و کتابت زبردست باشد، که باید در آیین خردمندی و سوارکاری و شمشیرزنی و حتیٰ آیین تقسیم آب نیز دستی داشته باشد. بغدادی در این رساله همچنین به بحثی نسبتاً وسیع و مفصل دربارهٔ آداب و اقوال خسرو پرویز خطاب به دبیر خویش استشهاد کرده است (ص ۶۶-۶۷) و این بخش یکی از زیباترین مدارکی است که در زمینهٔ شناسایی آداب نویسندگی در آن دوره به دست ما رسیده است، چه، ضمن بیان مهارتهای نویسندگی، لازم می‌داند که کاتب تمامی مراتب اخلاقی و مهارتهای اجتماعی که شایستهٔ یک مرد ادیب در آن روزگار بوده است، داشته باشد و در واقع دست‌مایه‌ای برای راهنمایی منشیان ارائه داده است که از نظر متن بسیار غنی است و در بخشهای دیگر به نام «الکتاب»، به بررسی اصطلاحات راجع به این علم مثل سحاة، خاتم، تاریخ، اسکدار (نک: هـ د، برید) و اوارَج (نک: *برهان*...، ذیل اواره) پرداخته، و در پایان نکته‌های ظریف دربارهٔ دبیران (ص ۷۳-۷۴) و نکوهش برخی اخلاق کاتبان نوخاسته، آورده است.

این رساله را نخستین‌بار سوردل همراه با ترجمهٔ فرانسوی آن در دمشق به چاپ رساند (نک: مآ). اساس کار سوردل، نسخهٔ خطی مورخ ۶۶۷ق بود (در این باره، نک: سوردل، 117، حاشیه؛ نیز رشر، 124-125). ۲۰ سال بعد، هلال ناجی این رساله را براساس نسخهٔ خطی مورخ ۶۱۴ق موجود در کتابخانهٔ فاتح استانبول (شم ۵۲۰۶) مجدداً به چاپ رساند و تا حد ممکن نواقص کار سوردل را رفع کرد؛ چه، نسخهٔ اساس سوردل، کامل نبود و حدود یک پنجم رساله، افتادگی داشت. علاوه بر این سوردل نتوانسته بود همهٔ اشعار عربی را که در متن آمده، شناسایی کند و مرجعی برای آنها بیابد. هلال ناجی (نک: ص ۴۳-۴۵) به این مهم نیز پرداخته است.

مآخذ: *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بغدادی، عبدالله، «الکتاب و صفة الدواة و القلم و تصریفها»، به کوشش هلال ناجی، *المورد*، بغداد، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م، ج ۲، شم ۲؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۳م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ صفدی، خلیل، *نکت الهمیان*، به کوشش احمد زکی، قاهره، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ ضامن، حاتم صالح، مقدمه بر *رسالة الخط و القلم*، منسوب به ابن قتیبه، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ناجی، هلال، مقدمه و تعلیقات بر «الکتاب...» (نک: هم، بغدادی)؛ نیز:

Resher, O., «Über arabische manuskripte der Lāleli-moschee», *Le Monde Oriental*, Uppsala, 1913, vol. VII; Sourdel, D., «Le Livre des Secrétaires de ʿAbdallāh al-Baġdādī», *Bulletin d'études orientales*, Damascus, 1952-1954.

مریم شمس

بَغْدادی، ابومنصور عبدالقاهر تمیمی بغدادی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۷م)، ملقب به «استاد»، متکلم، فقیه و ریاضی‌دان که در فقه، شافعی مذهب، و در اعتقاد، اشعری بود.

زندگی‌نامه: از آغاز زندگی او اطلاعات اندکی دردست است. گفته‌اند که زادبوم او بغداد بود، تا آنکه پدر وی، ابوعبدالله طاهر بن محمدبن عبدالله بغدادی (د ۳۸۳ق/۹۹۳م) که مردی فرهیخته و دانش اندوخته بود، هر آنچه از اهل و عیال و ثروت بسیار داشت، به همراه خود برداشت و رو به نیشابور نهاد (خطیب، ۳۵۸/۹؛ ابن عساکر، ۲۵۴).

سال ورود خاندان بغدادی به نیشابور روشن نیست، اما می‌دانیم که عبدالقاهر در ۳۷۰ق/۹۸۰م در مناظره‌ای در ناحیهٔ خراسان و احتمالاً در نیشابور شرکت داشته است (بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق*...، ۲۲۴). بر اساس برخی شواهد می‌توان حدس زد زمانی که عبدالقاهر از درسهای شیوخ بغداد بهره برده، حدود ۲۰ سال داشته است (نک: همو، *اصول*...، ۳۱۴-۳۱۵؛ نیز نک: ادامهٔ مقاله).

عبدالقاهر در نیشابور نیز به تکمیل تحصیلات خود پرداخت و در حلقهٔ درس ابواسحاق اسفراینی (د ۴۱۸ق/۱۰۲۷م) حاضر شد و پس از استاد خویش و به خواست وی، بر مسند او تکیه زد و سالیانی به تدریس علوم پرداخت (ابن عساکر، همانجا؛ صریفینی، ۵۴۵). عبدالقاهر از بسیاری استادان دیگر نیز درس آموخته، و حدیث شنیده است که از آن میان می‌توان از ابواحمد عبدالله ابن عَدی، ابوبکر محمدبن حسن بن فورَک، ابوعمرو اسماعیل بن نُجَید، ابوعمرو محمد ابن جعفربن مَطَر و قاضی ابومحمد عبدالله بن عمر مالکی نام برد (بغدادی، عبدالقاهر، *اصول*، ۲۵۳، ۳۱۰، ۳۱۴، *الفرق*، ۶؛ سبکی، عبدالوهاب، ۲۲۳/۳، ۱۳۷/۵، ۱۴۱. برای استادان دیگر، نک: بغدادی، عبدالقاهر، *اصول*، ۱۰۴، ۱۴۶، جم، *الفرق*، ۴-۵؛ واحدی، ۳۴، ۳۰۱؛

ابن جوزی، ۱۳۶/۱؛ سبکی، عبدالوهاب، ۳/۳۵۵، ۲۲۵/۱۰).

جامعیت علمی عبدالقاهر که گفته می‌شود ۱۷ نوع از علوم را تدریس می‌کرده است (مثلاً نک: ابن عساکر، همانجا)، حلقهٔ درس وی را به یکی از مهم‌ترین حلقه‌های درسی منطقهٔ خراسان و محل توجه دانشجویان آن زمان بدل ساخته بود (نک: صریفینی، همانجا؛ سبکی، عبدالوهاب، ۱۳۶/۵). از شمار شاگردان او، ابوبکر احمدبن حسین بیهقی، ابوالقاسم قشیری و امام الحرمین جوینی پرآوازه‌ترند (ابن عساکر، همانجا؛ نووی، *تهذیب* ...، ۱(۲)/۲۶۸؛ ذهبی، ۵۷۲/۱۷؛ سبکی، عبدالوهاب، ۱۳۷/۵؛ برای دیگر نامها، نک: سلفی، ۵۱؛ ابن جوزی، همانجا؛ صفدی، ۴۶/۱۹؛ سبکی، عبدالوهاب، ۲۸/۴، ۱۴۱/۵-۱۴۳، جم، ۲۲۵/۱۰).

در سرگذشت‌نامه‌ها، از نیک طبعی و گشاده‌دستی عبدالقاهر سخن به میان آمده است، چنان‌که گفته‌اند: دارایی فراوان خود را در راه کسب دانش و دستگیری از دانش‌آموزان صرف کرد و چیزی برای خود باقی نگذارد (مثلاً نک: صریفینی، همانجا؛ یافعی، ۵۲/۳؛ سبکی، عبدالوهاب، ۱۳۸/۵)؛ اما افزون بر این، گزارش مستقل دیگری دربارهٔ ویژگیهای شخصی و زندگی فردی عبدالقاهر، جز اینکه دخترش را به عقد ابوالمظفر شاهفور (شهفور) بن طاهر اسفراینی (د ۴۷۱ق/۱۰۷۸م) درآورد (نک: سبکی، عبدالوهاب، ۱۱/۵، ۶۴)، در دست نیست و در نتیجه، باید هر گونه ارزیابی دیگر را بر پایهٔ قراین موجود بنا کرد.

اندک شواهد موجود، از سفرهای عبدالقاهر به برخی شهرها مانند بلخ و ری حکایت دارد. به نظر می‌رسد که اشتغال عمدهٔ او در این سفرها، املای حدیث به خواهندگان آن و یا ارشاد و ایراد مناظرات کلامی بوده باشد (نک: بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق*، ۲۱۰، *الملل*...، ۱۴۴؛ سبکی، عبدالوهاب، ۲۴۹/۷، حاشیه).

سرانجام، عبدالقاهر بر اثر واقعه‌ای که از آن باعنوان «فتنهٔ ترکمانان» یاد کرده‌اند، نیشابور را به قصد اسفراین ترک کرد؛ اما چندی نگذشت که درهمان‌جا درگذشت و درکنار آرامگاه استادش ابواسحاق اسفراینی به خاک سپرده شد (ابن عساکر، ۲۵۳-۲۵۴؛ صریفینی، ۵۴۵ - ۵۴۶؛ سبکی، عبدالوهاب، ۱۳۷/۵-۱۳۹؛ نیز نک: ابن خلکان، ۳۹۴/۶).

بر اساس گزارشی از ذهبی که عبدالقاهر را در هنگام مرگ مردی کهن‌سال خوانده است (۵۷۳/۱۷)، احتمالاً سن او در آن زمان، هفتاد و بیش از آن بوده است؛ و از آنجاکه او در بغداد از ابن عدی (د ۳۶۵ق/ ۹۷۶م) نیز حدیث شنیده بود، شاید بتوان تولد او را در حدود سال ۳۵۰ق/۹۶۱م تخمین زد.

آثـار: از عبدالقاهر اشعاری باقی مانده است که بیشتر شیوهٔ نظمهای تعلیمی را دارد و به ندرت می‌توان در آنها ذوقی یا حلاوتی جست. او برخی از اشعار خویش را در نقض و احتجاج بر اهل دیگر فرق کلامی سروده است. مجموعه‌ای مشتمل بر حدود ۵۵ بیت را می‌توان از لابه‌لای نگاشته‌های خود وی و آثار دیگر نویسندگان، سراغ گرفت (نک: بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق*، ۴۲، ۴۳، جم، *الملل*، ۵۲، ۸۶؛ ثعالبی، ۴۱۴/۴؛ ابن عساکر، ۲۵۴؛ ابن شاکر، ۶۱۴/۱-۶۱۵). آثار دیگری که از عبدالقاهر بر جای مانده، اندکی است از آنچه او نگاشته است:

الف - چاپی: ۱. *اصول الدین*، که با نام *التبصرة البغدادیة* نیز شناخته می‌شده است (نک: دنبالهٔ مقاله). این کتاب نخستین‌بار به‌کوشش هلموت ریتر در استانبول (۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م) به چاپ رسیده است. ۲. *الایضاح عن اصول صناعة المتاح* (نک: دنبالهٔ مقاله). ۳. *الفَرق بین الفِرَق*، در ۵ باب که با شرح حدیث «افتراق امت» آغاز می‌شود و پس از آن، در ضمن ۳ باب به بیان گرایشهای کلامی در میان مسلمانان می‌پردازد و در پایان، به توضیح آنچه خود، گروه رستگاران (الفرقة الناجیه) نامیده است، می‌پردازد. از میان چاپهای این کتاب، چاپ محمد زاهد کوثری (۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م) و چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید (۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م) که هر دو در قاهره منتشر شده، قابل ذکر است. این کتاب در سدهٔ ۷ق، به‌وسیلهٔ عبدالرزاق بن رزق الله رَسعَنی خلاصه شد که با عنوان *مختصر کتاب الفرق بین الفرق*، به کوشش فیلیپ حِتّی در قاهره (۱۹۲۴م) به چاپ رسید. همچنین *الفرق* به وسیلهٔ محمد جواد مشکور و با نام *تاریخ مذاهب اسلام* به فارسی ترجمه شده است (تبریز، ۱۳۳۳ش، تهران، ۱۳۴۴ش). نیمهٔ نخست آن هم توسط خانم سیلی[1] و نیمهٔ دوم آن نیز توسط هالکین[2] به انگلیسی ترجمه و منتشر شده است. ۴. *الملل و النحل*. این اثر همچون کتاب *الفرق* به بیان آراء فرقه‌های کلامی در دنیای اسلام پرداخته، و با ذکر فضلیت اهل سنت و جماعت خاتمه یافته است. بخشی از این کتاب براساس تنها نسخهٔ موجود از آن، به کوشش البیر نصری نادر در بیروت (۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م) به چاپ رسیده است. با اینکه برخی از معاصران بر این باورند که دو کتاب *الفرق* و *الملل* بغدادی در اصل یکی خلاصه‌ای از دیگری است (نک: حتی، ۵؛ عبدالرسول، «م»؛ سید، ۴۷/۱۹)، اما خود مؤلف از آن دو به عنوان کتابی مستقل یاد کرده است (نک: *الفرق*، ۱۰۹، ۲۳۰، ۲۷۲، جم؛ نیز نک: اسفراینی، ۱۷۵-۱۷۶؛ سبکی، عبدالوهاب، ۱۴۰/۵؛ نادر، ۱۷ بب، ۳۷). ۵. *الناسخ و المنسوخ*، که در آن در ضمن ۸ باب به بیان مفهوم و شرایط نسخ، و آیات ناسخ و منسوخ قرآن پرداخته شده است. این کتاب به کوشش حلمی عبدالهادی در ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م در عمّان به چاپ رسیده است.

ب - خطی: ۱. *تأویل المتشابهات فی الاخبار و الآیات* (نک: GAL, S, I/667)؛ ۲. *تفسیر اسماء الله‌الحسنیٰ* (نک: همانجا)، یا *تفسیرالاسماء والصفات فی الکلام و العلم الالٰهی* (ششن، ۲۰۲/۲-۲۰۳)؛ ۳. *التکملة فی‌الحساب* (دفتر...، ۲۱۱؛ نیز نک: GAS, V/357)؛ ۴. *سرالصناعة* (منصور، ۷۰).

ج - یافت نشده: ۱. *ابطال القول بالتولد*؛ ۲. *احکام الوطء التام*، معروف به *التقاء الختانین*؛ ۳. *بلوغ المدیٰ فی اصول الهدیٰ*؛ ۴. *التحصیل*، در اصول فقه؛ ۵. *تفسیرالقرآن*؛ ۶. *تفضیل الفقیرالصابر علی الغنی الشاکر*؛ ۷. *الحرب علیٰ ابن حرب* (بغدادی، عبدالقاهر،

1. Kate C. Seelye 2. A. S. Halkin

الفرق، ۱۶۹)؛ ۸. *دلائل النبوة* (همو، *اصول*، ۱۵۸)؛ ۹. *الریاض المونقة*؛ ۱۰. شرح حدیث *افترقت* ... که به نظر می‌رسد با آنچه در باب نخست کتاب *الفرق* آمده، همانند است (نک: حاجی خلیفه، ۱۰۳۹/۲)؛ ۱۱. شرح *المفتاح*، در فروع فقه شافعی، از آنِ احمدبن ابی احمد، معروف به ابن قاص طبری (نووی، *المجموع*، ۲۰۸/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۷۶۹/۲)؛ ۱۲. کتاب *الصفات* یا *الاسماء و الصفات* (نک: سبکی، علی، *السیف*...، ۳۲؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۴۳۲/۲)؛ ۱۳. *العماد فی مواریث العباد*؛ ۱۴. *الفاخر فی الاوائل و الاواخر*؛ ۱۵. *الفرائض* (حاجی خلیفه، ۱۲۵۲/۲)؛ ۱۶. *فضائح القدریة* (بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق*، ۱۸۲)، که همه جا از آن با نام *فضائح المعتزلة* یاد می‌شود؛ ۱۷. *فضائح الکرامیة* (همو، *الملل*، ۱۵۳)؛ ۱۸. *القضایا فی الدور و الوصایا* (بغدادی، هدیه، ۶۰۶/۱)، یا *الدور* (حاجی خلیفه، ۱۴۱۸/۲؛ نیز نک: اسنوی، ۱۹۵/۱؛ سیوطی، ۳۸۰/۱)؛ ۱۹. کتاب *فی الایمان* (بغدادی، عبدالقاهر، *اصول*، ۲۵۱، ۲۷۰)، که همه‌جا با نام *الایمان و اصوله* آمده است؛ ۲۰. کتاب *فی السماع* (شوکانی، ۲۶۴/۸)؛ ۲۱. کتاب *فی معنی العرش* (بغدادی، عبد القاهر، همان، ۷۸)؛ ۲۲. کتاب *فی معنی لفظتی التصوف و الصوفی*؛ ۲۳. *الکلام فی الوعید*؛ ۲۴. *مشارق النور*، در علم کلام (بغدادی، هدیه، همانجا)؛ ۲۵. *معیار النظر*؛ ۲۶. *الموازنة بین الانبیاء* (بغدادی، عبد القاهر، همان، ۱۸۰)؛ ۲۷. *نفی خلق القرآن*؛ ۲۸. *نقض ما عمله ابوعبدالله الجرجانی فی ترجیح مذهب ابی‌حنیفة* (برای بخشهایی از این کتاب، نک: سبکی، عبدالوهاب، ۱۴۵/۵-۱۴۹، حاشیه؛ نیز نک: حاجی خلیفه، ۳۹۸/۱، ۱۲۴۵/۲). این اثر به‌سبب جانب‌داری از شافعی، در مقابل جرجانی که هواخواه ابوحنیفه بود، *مناقب الامام الشافعی* نیز خوانده شده است (همو، ۱۸۳۹/۲؛ افزون بر منابع پیشین، نک: ابن شاکر، ۶۱/۵؛ سبکی، عبدالوهاب، ۱۴۰/۵؛ صفدی، ۴۷/۱۹).

روش‌شناسی و رویکردها: عبدالقاهر بغدادی امروزه، به علت انتشار چند اثر کلامی از وی، شاید بیشتر به عنوان یک متکلم اشعری متعصب باز شناخته شود، در حالی که به نظر می‌رسد آراء او در زمینهٔ فقه و به تبع آن، علم حساب که در مباحث خاصی مانند باب ارث کاربرد داشت، بیشتر محل اعتنا بوده است. منابع کهن عبدالقاهر را از پیشروان دفاع از مذهب شافعی، به‌ویژه در مقابل حنفی مذهبان، به‌شمار آورده‌اند (سبکی، عبدالوهاب، ۱۳۶/۵، حاشیهٔ ۴، نیز ۱۳۸)؛ هرچند که جانب‌داری او از شافعی، گاه دور از افراط و تعصب نبوده است (همو، ۱۴۵/۵، حاشیهٔ ۴؛ نیز نک: حاجی خلیفه، ۳۹۸/۱). با این حال، آراء فقهی وی همواره مورد توجه فقیهان و اصولیان بوده، و در آثار مختلف مورد بحث قرار گرفته است (مثلاً نک: نووی، *تهذیب*، ۱(۲)/۲۶۸؛ سبکی، علی، *الابهاج*...، ۳۴۴/۱؛ سبکی، عبدالوهاب، ۲۸۹/۲، ۲۰/۳، حاشیهٔ ۳، نیز ۳۷۸، ۱۴۳/۵-۱۴۵؛ ابن قاضی شهبه، ۲۱۲/۱؛ حجاوی، ۱۷۴/۲، ۲۵/۳؛ بکری، ۳۲۶/۳). شاید با این وصف، دیگر عجیب نباشد که خوانندهٔ کتاب *اصول الدین* عبدالقاهر بغدادی (ص ۲-۳، نیز نک: ۱۸۹ به) از همان آغاز دریابد که با اثری از یک فقیه متبحر و مسلط به فروع احکام روبه‌روست.

درواقع، آنچه از آثار عبدالقاهر در علم کلام به‌دست آمده است، از نظر محتوا متضمن مطلب تازه‌ای نیست. او که از طبقهٔ سوم شاگردان ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ق/۹۳۶م) به‌شمار می‌رود (سبکی، عبدالوهاب، ۳۷۰/۳)، در آثار خویش به‌طور عمده به بازگویی مطالب اسلاف خود پرداخته است؛ چنان‌که در آثار کلامی او، حتیٰ اشاره‌ای به نام و عقاید قاضی عبدالجبار (د ۴۱۵ق/۱۰۲۵م) متکلم بزرگ معتزلی معاصر وی نمی‌توان یافت. از این‌رو، شاید بتوان گفت که شهرت و اقتدار حوزهٔ درسی وی در نیشابور، و به طور کلی خطهٔ خراسان بود که بستر مناسبی برای ترویج تألیفات او فراهم آورد.

به‌هر حال، نکتهٔ اساسی که باید مورد توجه قرار داد، آن است که عبدالقاهر بنای خود را به طور اخص در کتاب *الفرق بین الفرق* بر نوعی بدعت در شیوهٔ تبیین آراء کلامی نهاد که می‌توان آن را فاصله گرفتن از طرح بی‌طرفانهٔ عقاید نامید.

به طور کلی، شیوهٔ عبدالقاهر را در طرح مباحث کلامی، می‌توان در ضمن این نکات مورد توجه قرار داد:

الف ـ انکار و تأویل هر آنچه بتوان در مورد مخالفان، نوعی کمال و فضیلت به‌شمار آورد. به‌طور نمونه، در این‌باره می‌توان به آنچه عبدالقاهر دربارهٔ واصل بن عطا، نظّام و جاحظ آورده است، اشاره کرد (*الفرق*، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۷۵، جم، *الملل*، ۸۴-۸۵، ۹۱، جم). عبدالقاهر گاه اسامی افراد و گروهها را نیز از طریق توسل به صنایع لفظی و غیر آن، دستاویزی برای تحقیر و استهزا قرار داده است (مثلاً نک: *الفرق*، ۱۶۴-۱۶۵، *الملل*، ۱۲۷) و هدف عمدهٔ او از این‌همه، اثبات این اصل است که امامان و دانایان امت در همهٔ علوم، تنها از میان پیروان اشعری به ظهور رسیده‌اند (*اصول*، ۳۰۷-۳۱۷، نیز نک: *الفرق*، ۳۲۲، ۳۶۲-۳۶۵، *الملل*، ۱۵۶).

ب ـ کاربرد گستردهٔ گزارشهای جدلی و خطابی که فایده‌ای جز خاموش کردن دشمن یا خشنود کردن عوام ندارد. شیوهٔ عبدالقاهر در برخی از این موارد، ملزم ساختن حریف به مخالفت با حکمی فقهی است که احتمالاً قابل مناقشه هم هست (مثلاً نک: *اصول*، ۳۲، *الفرق*، ۱۲۸، ۱۶۸-۱۶۹، *الملل*، ۱۰۶، ۱۲۱)، بساکه او هدفی جز زشت جلوه دادن شخصیت رقیب نداشته است (مثلاً نک: *الفرق*، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۷۳، جم، *الملل*، ۱۲۳، نیز نک: *اصول*، همانجا).

ج ـ ایجاد تفرقه در میان قائلان به یک عقیده، از طریق پررنگ کردن تفاوتها در مشربهای اعتقادی و تأکید بر اختلاف آبشخور فرق مختلف (مثلاً نک: بغدادی، عبدالقاهر، *اصول*، ۱۷۷-۱۷۸، *الفرق*، ۱۲۰، ۱۶۴، ۲۵۰).

د ـ به کار بردن لحنی ستیزه‌جویانه و عنادآمیز در بیان مطالب که گاه آشکارا از شأن مباحث علمی دور می‌شود (مثلاً نک: همو، *اصول*، همانجا، *الفرق*، ۳۷، ۱۱۸، ۱۱۹، جم).

هـ ـ تکفیر بی‌پروای مخالفان و متهم ساختن آنان به خروج از دین

(مثلاً نک: همو، *اصول*، ۷۱، *الفرق*، ۲۷۷ـ ۲۷۸، ۲۸۰، جم، *الملل*، ۵۳ ـ ۵۶)؛ چنان‌که گویی مرز میان حق و باطل چنان روشن و فراخ است که می‌توان کلام اشعری را در هاله‌ای روشن از حقانیت، و کلام دیگران را در حلقهٔ تاریکی از تردید و بطلان دید.

و ـ نگرش به قضایای کلامی نه از موقف جریانی سیال از ذهنیات و قضایای بشری، بلکه از زاویهٔ نصوصی که به دلالت و استحکام آنها اطمینان کامل وجود دارد. وی عملاً به نفع نص دست از اجتهاد بر می‌دارد ــ شیوه‌ای که بیشتر از اصحاب حدیث و اهل ظاهر به ظهور رسیده است ــ و این موضوعی است که بازشناسی هویت عبدالقاهر متکلم را از عبدالقاهر فقیه مشکل می‌کند.

عبدالوهاب سبکی از کتابی با نام *شرح عقیدة الاستاذ ابی منصور* که خود نگاشته، خبر داده است (۳۸۴/۳). افزون بر این، دربارهٔ زندگی و آثار عبدالقاهر بغدادی دو مقالهٔ مستقل، یکی با عنوان «ابومنصور عبدالقاهربن طاهر بغدادی» از آن محمدجواد مشکور (*نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، ۱۳۳۳ش، س ۶، شم ۱، ص ۲۸۴ـ ۲۹۵) و دیگری با عنوان «اصول‌الدین» به قلم فوزیه حسین محمود (*تراث الانسانیة*، ۱۹۶۹م، ۲۸۷/۶ـ۳۰۶) در دست است. همچنین عبدالرحمان بدوی (۶۳۴/۱ـ۶۷۸) و لوئی گارده[1] (ص 147,377ff.) هر کدام بخشی از آثار خویش را به بحث از او اختصاص داده‌اند.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۱م؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، دمشق، ۱۳۴۷ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی‌الدین*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بدوی، عبدالرحمان، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بغدادی، هدیه؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول‌الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبة صبیح؛ همو، *الملل و النحل*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۸۶م؛ بکری، عثمان، *اعانة الطالبین*، بیروت، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حتی، فیلیپ، تعلیقات بر مختصر کتاب *الفرق بین الفرق* بغدادی، قاهره، ۱۹۲۴م؛ حجاوی، موسی، *الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع*، دارالمعرفه؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ *دفتر کتبخانهٔ لاله‌لی*، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ سبکی، علی، *الابهاج فی شرح المنهاج*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ همو، *السیف الصقیل*، قاهره، مکتبة زهران؛ سلفی، احمد، *معجم السفر*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ سید، رضوان، تعلیقات بر *الوافی بالوفیات* (نک: هم‍ ، صفدی)؛ سیوطی، *الاشباه و النظائر*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ شوکانی، محمد، *نیل الاوطار*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رضوان سید، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ عبدالرسول، سلیمه، تعلیقات بر *الفرق الاسلامیة* کرمانی، بغداد، ۱۹۷۳م؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نادر، البیر نصری، مقدمه بر *الملل و النحل* (نک: هم‍ ، بغدادی، عبدالقاهر)؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریه؛ همو، *المجموع*، بیروت، دارالفکر؛ واحدی، علی، *اسباب نزول الآیات*، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ نیز:

GAL, S; Gardet, L. and M.M.Anawati., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1981; GAS.

عبدالامیر جابری‌زاده

عقاید کلامی بغدادی: بغدادی در کتاب *اصول‌الدین* کوشیده است تا در قالب ۱۵ اصل که خود آنها را «اصول دین» می‌خواند، طرح معرفتی منسجمی از الٰهیات اشاعره پی‌افکند و جالب اینجاست که وی هر یک از این اصول را نیز در قالب ۱۵ مسئله بررسی کرده است و حاصل این طرح ریاضی‌گونه که تأثیر دانش ریاضی را بر دستگاه الٰهیاتی او نشان می‌دهد، ۲۲۵ مسئله شده است. او فشردهٔ این اصول را در کتاب *الفرق بین الفرق* نیز آورده است (نک: ص ۳۲۳ به). بغدادی معتقد است که بر هر شخص عاقل و بالغی واجب است که به حقیقت این اصول معرفت پیدا کند، زیرا در شاخه‌های هر یک از این اصول، مسائلی هست که اهل سنت در مورد آنها یک اعتقاد واحد دارند و آنان کسانی را که با ایشان در این اصول مخالفت ورزند، گمراه می‌دانند (همان، ۳۲۳). فشردهٔ اصول اعتقادی اشاعره و اهل سنت از نگاه بغدادی از این قرار است:

اصل اول. بغدادی در این اصل همچون سایر فیلسوفان و متکلمان رئالیست، پس از مسلم انگاشتن عالم خارج از ذهن، معرفتهای زاییده از ادراکات بدیهی، حسی و استدلالی را واقع نما و معتبر می‌انگارد و از این رهگذر، سوفسطاییان را که منکر علوم و حقایق اشیائند، گم‌راه و کافر می‌خواند (همان، ۳۲۴ـ۳۲۵، *اصول‌الدین*، ۴ـ۷).

اصل دوم. عالم (همهٔ موجودات جز خدا) حادث است و بجز خدا و صفات ازلی وی همه آفریده و مصنوع خداست. خدا مخلوق و مصنوع، و از سنخ عالم و اجزاء عالم نیست. ساختار عالم از جواهر و اعراض ترکیب یافته، و جسم از اجزاء لایتجزا تشکیل شده است و ابراهیم‌بن سیار نَظّام (ه‍ م) و فلاسفه‌ای که جزء لایتجزا را منکر شده‌اند، کافرند (همان، ۳۳ـ۳۵، *الفرق*، ۳۲۸ـ۳۲۹).

اصل سوم. برخلاف عقیدهٔ دهریه (ه‍ م)، همهٔ پدیده‌ها محدثند و صانع دارند. ثمامة بن اشرس (ه‍ م) و برخی از معتزله که افعال متولد (نک: ه‍ د، تولد) را فاقد فاعل می‌دانند، کافرند. خدا نهایت، حد، صورت، اعضا و احساس ندارد و مکانی او را محدود نمی‌کند، حرکت و سکون ندارد و واحد است و همیشه باقی است (همان، ۳۳۱ـ۳۳۴، *اصول‌الدین*، ۶۸ـ۶۹).

اصل چهارم. برخلاف آنکه معتزله صفات خدا را نفی می‌کنند، این صفات همچون قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام، صفاتی ازلی و نعوتی ابدیند. خدا بر همهٔ مقدورات تواناست و این مقدورات هرگز پایان نمی‌یابند. خدا به همهٔ حوادث از ازل داناست. مؤمنان در آخرت خدا را

1. L. Gardet

رؤیت می‌کنند. هیچ رویدادی در عالم رخ نمی‌دهد، مگر آنکه از ازل خدا آن را خواسته باشد. کلام خدا قدیم و غیرمخلوق، و حاوی امر، نهی، خبر و وعد وعید الٰهی است. «وجه» خدا همان ذات خداست، چشم خدا به معنای آن است که او اشیاء را می‌بیند، دست خدا به معنای قدرت او، و تکیه زدن خدا بر عرش به معنای پادشاهی و سلطنت اوست (همان، ۸۹-۱۱۴، *الفرق*، ۳۳۴-۳۳۷).

اصل پنجم. اسماء خدا توقیفی است و تنها اسمهایی را می‌توان درمورد خدا به کاربرد که در قرآن یا سنت صحیح یا اجماع امت برای خدا معین شده است (همان، ۳۳۷-۳۳۸، *اصول الدین*، ۱۱۴-۱۳۰).

اصل ششم. خداوند خالق همهٔ پدیده‌های عالم، اعم از حوادث خیر یا شر است و «کسبهای» مردم را نیز خدا می‌آفریند. خداست که مردم را هدایت می‌کند و گمراه می‌سازد. اگر کسی بمیرد، یا کشته شود، به اجلی که خدا برایش معین ساخته، از دنیا رفته است. هر کس آنچه می‌خورد، یا می‌آشامد ــ حلال یا حرام ــ همان روزی‌ای است که خدا برایش مقدر ساخته است (همان، ۱۳۰-۱۵۳، *الفرق*، ۳۳۸-۳۴۲).

اصل هفتم. نبوت و رسالت امری مسلم و اثبات شده است. رسول با نبی تفاوت دارد. انبیا بسیارند، ولی شمار رسولان ۳۱۳ است. همگی انبیا معصومند (همان، ۳۴۲-۳۴۳، *اصول الدین*، ۱۵۳-۱۶۹).

اصل هشتم. انبیا صادق بودن ادعای خود را از راه معجزه اثبات می‌کنند و معجزهٔ پیامبر اکرم(ص) قرآن است. وجه اعجاز قرآن در نظم آن است. اولیا دارای کرامتند (همان، ۱۶۹-۱۸۵، *الفرق*، ۳۴۴-۳۴۵).

اصل نهم. اسلام ۵ رکن دارد: شهادت به وحدانیت خدا و نبوت پیامبر(ص)، برپا کردن نماز، پرداختن زکات، گرفتن روزهٔ ماه رمضان و گزاردن حج. اصول احکام شریعت عبارت است از کتاب، سنت و اجماع سلف (همان، ۳۴۵-۳۴۶، *اصول الدین*، ۱۸۵-۲۰۶).

اصل دهم. احکام مربوط به افعال مکلفان ۵ است: واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح (همان، ۲۰۶-۲۲۸، *الفرق*، ۳۴۷).

اصل یازدهم. خداوند بر نابود کردن همه چیز قدرت دارد. او در آخرت همهٔ انسانها و حیوانها را زنده می‌کند. بهشت و جهنم تا ابد باقی است و هرگز دستخوش زوال نمی‌شود. پیامبر اکرم (ص) و صالحان امت، عده‌ای از گنهکاران را شفاعت می‌کنند (همان، ۳۴۸، *اصول الدین*، ۲۲۸-۲۴۶).

اصل دوازدهم. گوهر ایمان، معرفت و تصدیق قلبی است و ایمان با ارتکاب گناه زایل نمی‌شود (همان، ۲۴۷-۲۷۰، *الفرق*، ۳۵۱-۳۵۲).

اصل سیزدهم. بر مردم واجب است که شخصی را به عنوان امام تعیین کنند تا قضات را بگمارد، مرزها را حفظ کند و فیء را تقسیم نماید. پیامبر(ص) هیچ‌کس را به عنوان امام و جانشین خود تعیین نکرد. یکی از شرایط امام، افزون بر علم، عدالت و سیاست، این است که نسبش به قبیلهٔ قریش برسد. امام نباید مرتکب گناه کبیره بشود و بر گناهان صغیره نیز نباید اصرار بورزد. ترتیب امامتِ ابوبکر، عمر، عثمان و علی به حق بود (همان، ۳۴۹-۳۵۱، *اصول الدین*، ۲۷۰-۲۹۴).

اصل چهاردهم. فرشتگان از خطا مصونند و قاطبهٔ اهل سنت، پیامبران را برتر از فرشتگان می‌دانند. بر مبنای حدیث «عشرهٔ مبشره»، ۱۰ تن از صحابه اهل بهشتند و باید آنان را تقدیس کرد (همان، ۲۹۴-۳۱۸، *الفرق*، ۳۵۲-۳۵۳).

اصل پانزدهم. دشمنان اسلام دو دسته بودند: عده‌ای از آنان همچون بت‌پرستان و سوفسطاییان، پیش از اسلام می‌زیستند و پاره‌ای نیز پس از ظهور اسلام پدیدار شدند. بغدادی فرقه‌هایی همچون شیعه و معتزله را جزو گروه اخیر می‌داند و بر آن است که آنان کافر بودند، ولی در ظاهر اظهار مسلمانی می‌کردند (همان، ۳۵۳-۳۵۹، *اصول الدین*، ۳۱۸-۳۴۳).

ناگفته نماند که فخرالدین رازی در رسالهٔ «اصول دین» (ص ۵۴-۷۸)، محتوای این ۱۵ اصل را در قالب ۸ اصل، به عنوان مذهب اهل سنت آورده است (نیز نک: همو، *کتاب الاربعین*، سراسر کتاب).

مآخذ: بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبة صبیح؛ فخرالدین رازی، «اصول دین»، *چهارده رساله*، به کوشش محمدباقر سبزواری، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، *کتاب الاربعین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق. ناصر گذشته

آثار ریاضی بغدادی:

۱. *الایضاح عن اصول صناعة المساح*، که دربارهٔ اندازه‌گیری سطح و حجم است.

در ۱۳۴۷ش احمد گلچین معانی دست‌نویسی از این رساله را به همراه متنی فارسی که به نظر وی ترجمهٔ رسالهٔ *الایضاح* بود، در تهران منتشر کرد. اما مقایسهٔ این دو دست‌نویس نشان می‌دهد که هیچ ارتباطی میان آنها وجود ندارد. با این‌همه، از آنجا که ابوالفتوح اصفهانی، مترجم رسالهٔ فارسی به صراحت رساله را به بغدادی نسبت داده است، می‌توان این متن فارسی را ترجمهٔ رسالهٔ دیگری از ابومنصور دانست. شایان توجه است که هیچ‌یک از این دو رساله مطلب مهم و قابل ذکری دربر ندارد (نک: کرامتی، ۴۸-۵۲).

۲. *التکملة فی الحساب*. این اثر مجموعه‌ای از علم حساب روزگار مؤلف را شامل می‌شود. بغدادی در مقدمهٔ آن می‌گوید: می‌خواستم کتابی بنویسم که همهٔ انواع دستگاههای حسابی را شرح دهد. این اثر به ۷ قسمت بخش شده است: قسمت اول و دوم شامل حساب هندی با عددهای صحیح و کسرهاست؛ قسمت سوم حساب شصت‌گانی است که با روش و ارقام هندی بیان شده است؛ قسمت چهارم دربارهٔ حساب انگشتی است؛ قسمت پنجم دربارهٔ جمع، تفریق، ضرب، تقسیم و اعداد گنگ است؛ قسمت ششم در بررسی خواص اعداد است و قسمت هفتم دربارهٔ حسابهای بازرگانی و سرگرمیهای ریاضی است.

در این اثر، بغدادی به کتاب گم‌شدهٔ *الجمع و التفریق* خوارزمی اشاره نموده، و مبحث حساب انگشتی را از آن کتاب نقل کرده است. وی در قسمت حساب اعداد گنگ از کتاب ۱۰ *اصول* اقلیدس دربارهٔ اعداد گنگ و ریشه‌های درجه دوم استفاده کرده است (سعیدان،

9-10). بغدادی در بخش خواص اعداد هنگام بحث دربارهٔ اعداد طبیعی زائد، ناقص، کامل و متحاب، به نتایج جالبی دست می‌یابد؛ از جمله اینکه، میان $۱۰^۴$ و $۱۰^۶$ عدد کاملی وجود ندارد و همهٔ اعداد کامل به ۶ یا ۸ ختم می‌شوند.

همچنین در این کتاب به اعداد متعادل برخورد می‌کنیم که تا چندی پیش در غرب ناشناخته بودند (نک: ه د، ۳۶۹/۹-۳۷۰؛ نیز جعفری، 125-139). اعداد متعادل به اعدادی گویند که مجموع اجزاء آنها با هم برابر باشند. قاعدهٔ بغدادی را می‌توان با روش امروزی چنین بیان نمود: اگر p_1, p_2, q_1, q_2 اعداد اول باشند و

$a = p_1 p_2 \quad , \quad p_1 \neq p_2$

$b = q_1 q_2 \quad , \quad q_1 \neq q_2$

دو عدد a و b متعادلند در صورتی که رابطهٔ $p_1 + p_2 = q_1 + q_2$ برقرار باشد. به عنوان مثال، بغدادی دو عدد ۱۵۹ و ۵۵۹ را متعادل می‌خواند، زیرا:

σ' (۱۵۹)=۱+۳+۵۳=۵۷

σ' (۵۵۹)=۱+۱۳+۴۳=۵۷

او می‌توانست عدد ۷۰۳ را نیز جزو همین اعداد حساب کند، زیرا:

σ' (۷۰۳)=۱+۱۹+۳۷=۵۷

غیر از این ۳ عدد، اعداد ۹۹ و ۳۴۳ نیز دارای همان وزنهٔ ۵۷ است، ولی آنها را نمی‌توان با روش بغدادی به‌دست آورد.

σ' (۹۹)=۱+۳+۹+۱۱+۳۳=۵۷

σ' (۳۴۳)=۱+۷+۴۹=۵۷

مآخذ: کرامتی، یونس، «الایضاح عن اصول صناعة المساح...»، *آینهٔ میراث*، تهران، ۱۳۷۹ش، س ۳، شم ۲ و ۳؛ نیز:

Dja'fari Naini, A., «A New Type of Numbers in a Seventeenth Century Manuscript: Al-Yazdī on Numbers of Equal Weights», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1983; Saidan, A.S., «Al-Baghdādī, Abū Manṣūr...», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1980, vol. XV.

علیرضا جعفری‌نائینی

بَغْدادی، اسماعیل بن محمد امین، معروف به اسماعیل پاشا بغدادی (۱۲۵۵-۱۳۳۹ق/۱۸۳۹-۱۹۲۰م)، کتاب‌شناس و فهرست‌نگار مشهور. وی چنان‌که خود گوید: نَسَب به‌بابان، یکی از خاندانهای کرد حاکم بر شهرزور و سلیمانیه می‌برد (*ایضاح*، ۱۵۸/۱؛ نیز نک: داغر، ۳(۱)/ ۱۲۵) و از این‌رو، او را بابانی و بابان‌زاده نیز خوانده‌اند (عواد، ۱۱۳/۱؛ زرکلی، ۳۲۶/۱؛ «دائرة المعارف زبان...[1]»، I/275؛ ورد، ۱۲۹/۱، ۱۳۱؛ عطیة‌الله، ۲۳۹/۱).

اسماعیل پاشا در بغداد به دنیا آمد (زلهایم، 295؛ «دائرةالمعارف اسلام...[2]»، IV/447) و در همان‌جا در مدرسه‌ای که نیای او برای آموزش فنون نظامی بنیاد نهاده بود، به تحصیل پرداخت و با درجهٔ افسری وارد تشکیلات نظامی عثمانی گردید. در ۱۸۷۵م به استانبول انتقال یافت و در ۱۹۰۸م هم‌زمان با اعلان مشروطیت (نک: شاو، ۴۶۹/۲-۴۷۱) با درجهٔ «میرلوا» ریاست یکی از دوایر ژاندارمری را برعهده گرفت. بغدادی چند ماه پس از بازنشستگی در قریهٔ مقری‌کوی، نزدیک استانبول درگذشت و همان‌جا به خاک سپرده شد (بروسه‌لی، ۲۸/۳؛ رئوف، ۲۸۴؛ «دائرة المعارف اسلام»، 448-IV/447).

آثار:

۱. *ایضاح المکنون فی الذیل علیٰ کشف الظنون*، که یکی از مهم‌ترین آثار «کتاب شناختی» تمدن اسلامی، پس از *کشف‌الظنونِ* حاجی‌خلیفه (د ۱۰۶۷ق/۱۶۵۷م) به‌شمار می‌رود، ولی دانسته نیست که بغدادی چرا در کنار امور نظامی که ارتباط مستقیم با تحصیل و شغل او داشت، به تدوین و گردآوریِ اطلاعات کتاب‌شناسی پرداخت. به هر حال، اما به تصریح خود وی (نک: همانجا) می‌دانیم که دست کم از ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م تا پس از ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م به تدوین این اثر مشغول بوده است.

حاجی خلیفه نخستین کسی بود که فهرستی از آثار عربی، فارسی و ترکی را به ترتیب الفبایی (با عنایت به طبقه‌بندی علوم تحت عنوان *کشف‌الظنون*) گرد آورد و با شیوه‌ای منظم و منطقی، به وصف آن آثار پرداخت (عُطبه، ۷۸). آن‌گاه بغدادی کار او را ادامه داد و *ایضاح المکنون* را به عنوان ذیل و تکملهٔ آن اثر پدید آورد (برای دیگر ذیلهای *کشف‌الظنون*، نک: یالتقایا، ۹-۱۰). بغدادی در این اثر، کتابها را بدون در نظر گرفتن موضوع دسته‌بندی کرد و وانهاده‌های حاجی خلیفه را بر آن افزود (نک: *ایضاح*، ۴۴۰/۱؛ دربارهٔ اینکه چرا حاجی خلیفه از ذکر اطلاعات دربارهٔ برخی کتابها خودداری کرده است، نک: روحانی، ۸۹) و نیز کتابهایی که بعد از مرگ حاجی خلیفه نوشته شده بود، در کتاب خود آورد (عطبه، ۷۹).

در این فهرست، ابتدا نام کتاب، آن‌گاه نام کامل مؤلف، شهرت، سال مرگ و... ذکر شده، و در برخی موارد، جملات آغازین کتاب نیز قید گردیده است (نک: بغدادی، همان، ۳۲۹/۱). بغدادی گاه به دیگر آثارِ خود نیز با علامت ص (مخفف صاحب) اشاره کرده (همان، ۲۲۱/۱، ۴۲۸، ۴، جم) و بدین ترتیب، هم از تکرار اجتناب ورزیده، و هم محقق را به اثر دیگری رهنمون شده است. وی هرگاه نسخه‌ای خطی را معرفی کرده، غالباً، ولی نه همیشه، محل نسخه را نیز نشان داده است (همان، ۴۲۹/۱، ۴۳۰، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۳، جم، برای خلاف آن، مثلاً نک: ۴۵۷/۱، ۶۰۲/۲، که محل حفظ نسخهٔ درة *تاج الرسائل و غرة منهاج الوسائل* در کتابخانهٔ نور عثمانیه را که او خوب می‌شناخته، نشان نداده است).

بغدادی در طول ۳۰ سال کار متوالی اثری منسجم و پرفایده تدارک دید، اما خود موفق به چاپ آن نگردید. در ۱۹۴۱م محمد شرف‌الدین یالتقایا نسخهٔ منحصر به فرد *ایضاح* را از خانوادهٔ اسماعیل پاشا خریداری کرد (یالتقایا، ۱۰) و به همراه کیلیسلی رفعت بیلگه به تصحیح آن همت گماشت و سرانجام، کتاب را در دو جلد در سالهای ۱۹۴۵-۱۹۴۷م انتشار داد. این چاپ بارها در بغداد، تهران و استانبول منتشر شده است.

1. *Türk...* 2. *Türkiye...*

۳. *هدیة العارفین، اسماء المؤلفین و آثار المصنفین*، یکی دیگر از مهم‌ترین کتابهای «کتاب شناختی» است که بغدادی پس از تألیف *ایضاح*، به نگارش آن پرداخت و در حقیقت می‌توان آن را مکمل و ذیلی بر دو کتاب *کشف* و *ایضاح* به‌شمار آورد. وی در این دائرةالمعارف‌گونه دو جلدی با بهره‌مندی از منابع متعدد به معرفی حدود ۹ هزار نویسنده به صورت الفبایی با نام کوچک (۵۳۹۸ شرح احوال در ج ۱ و ۳۶۳۲ عنوان در ج ۲) و ذکر حدود ۵۰ هزار کتاب همت گماشت. از این میان، دو هزار عنوان به دانشمندان ترک اختصاص دارد که خود مرجع ارزشمندی برای شناسایی آنان به‌شمار می‌رود (زلهایم، 296).

بغدادی در این اثر، برخی از کاستیهای *ایضاح* را ترمیم و تکمیل کرده است. مثلاً در *ایضاح* تنها نام کتاب *قلادة النحر* بدون ذکر مؤلف آمده (۲۳۷/۲)، اما در هدیه، یکی از منابع اطلاعات او دربارهٔ نویسندگان یمنی، همین *قلادة النحر* بامخرمه است (۱۱۲/۱، ۴۴۴، ۵۱۴، ۲۲۲/۲). بغدادی در این کتاب، پس از شمارش آثار هر نویسنده، به شناساندن نسخه‌های موجود آنها پرداخته است (همان، ۴۱۵/۲) و هرگاه نسخه‌ای را خود در کتابخانه‌ای دیده، به آن اشاره کرده، و نیز نسخه‌هایی را که خود در اختیار داشته، به تفصیل شرح داده است (همان، ۱۴۰/۲، ۱۶۴).

تدوین این اثر ارزشمند به نوشتهٔ خود بغدادی در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م به پایان رسیده است. تصویر این نوشته در پایان ج ۱ *کشف الظنون* چاپ شده است. بغدادی به چاپ این کتاب نیز توفیق نیافت. ج ۱ هدیه به کوشش کیلیسلی رفعت بیلگه و محمود کمال اینال در ۱۹۵۱م و ج ۲ آن در ۱۹۵۵م در استانبول به‌چاپ رسید و سپس بارها در استانبول، بغداد و تهران تجدید چاپ شد. نایل بیرقدار هم فهرستی از هدیه تدارک دید و آن را در ۱۹۹۰م منتشر کرد (نک: صابونی، ۲۱/۱؛ تنوخی، ۱۲۹-۱۳۱؛ بیلگه، «مقدمه[1]»).

مآخذ: بروسه‌لی، محمدطاهر، عثمانلی مؤلفلری، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، هدیه؛ بیلگه، کیلیسلی رفعت، مقدمه بر هدیه (نک: هم بغدادی)؛ تنوخی، عزالدین، «هدیة العارفین»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م، ش ۳۰(۱)؛ داغر، یوسف اسعد، *مصادر الدراسة الادبیة*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ روحانی، کاظم، «مأخذشناسی اسلامی»، *کیهان اندیشه*، قم، ۱۳۶۵ش، ش ۶؛ رئوف، عماد عبدالسلام، *التاریخ و المؤرخون العراقیون فی العصر العثمانی*، بغداد، ۱۹۸۳م؛ زرکلی، *اعلام*؛ شاو، اس. ج. و ا.ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ صابونی، عبدالوهاب، *عیون المؤلفات*، به کوشش محمود فاخوری، حلب، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ عطیه، عبدالرحمان، *مع المکتبة العربیة*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ عطیةالله، احمد، *القاموس الاسلامی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ عواد، کورکیس، *معجم المؤلفین العراقیین*، بغداد، ۱۹۶۹م؛ ورد، باقر امین، *اعلام العراق الحدیث*، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ یالتقایا، محمد شرف‌الدین، مقدمه بر *کشف الظنون*، استانبول، ۱۳۶۰ق/۱۹۴۱م؛ نیز:

Bilge, K.R., «Önsöz», *Hadiyya* (vide: PB, Baqdādi); Sellheim, R., «Kitablar ve mecmualar», *Oriens*, Leiden, 1955, vol. VIII (1-2); *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991.

ایران‌ناز کاشیان

بغدادی، بهاءالدین، نک: بهاءالدین بغدادی.

بَغدادی، عبدالقادر بن عمر بن بایزید بن احمد (۱۰۳۰-۱۰۹۳ق/۱۶۲۱-۱۶۸۲م)، ادیب و لغت‌شناس. وی در بغداد متولد شد و در همین شهر به تحصیل پرداخت؛ علاوه بر زبان فارسی، زبان ترکی را نیز فرا گرفت و هنگام خروج از بغداد هر ۳ زبان عربی، ترکی و فارسی را نیک آموخته بود (نک: محبی، ۴۵۱/۲-۴۵۲، ۴۵۴؛ هارون، ۴). در آن روزگار زبان فارسی گسترش چشم‌گیری داشت و از دربار عثمانی ــ که سلاطین آن به فارسی شعر می‌گفتند ــ تا دربار هند و امیران ترک و مغول آسیای مرکزی، زبان فرهنگ و ادب بود. در شهر بغداد نیز بی‌گمان انبوهی ایرانی و عرب آشنای به زبان فارسی می‌زیستند. آشنایی عبدالقادر با زبان فارسی به سبب نگارش *لغت شاهنامه* و نقل اخبار فرس (محبی، ۴۵۱/۲) از حد آموزشهای مدرسه‌ای بسی فراتر رفته بوده است.

بغدادی در ۱۸ سالگی به دمشق رفت و نزد محمد بن یحییٰ فرضی به تکمیل دانش عربی خود پرداخت، سپس به محمد بن کمال‌الدین حسینی شیخ آل حمزه نقیب آنجا پیوست و موردعنایت او قرار گرفت؛ تا آنجا که شیخ در محله‌ای، معروف به زقاق النقیب در مسجدی روبه‌روی دارالنقیب مکانی به او اختصاص داد. او پس از سالی اقامت در دمشق در ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م به قاهره رفت و با شهاب‌الدین خفاجی صاحب *ریحانة الالباء* آشنا شد و از او تفسیر و حدیث و ادب آموخت و اجازهٔ روایت گرفت. در الازهر نیز نزد استادانی چون شیخ یاسین حمصی، نورالدین شَبر امَلّسی و برهان‌الدین ابراهیم مأمونی دانش آموخت (همو، ۴۵۲/۲؛ هارون، ۵). اما استادان بزرگ بغدادی خفاجی و یاسین حمصی بودند که او پیوسته در *خزانة الادب* با عنوان «شیخنا» از آنان نام برده است. عبدالقادر در عنفوان جوانی *مقامات* حریری و بسیاری از دیوانهای شعرای عرب را حفظ داشت و از گونه‌های مختلف ادب، ایام العرب، نقد شعر و جز آنها آگاه بود (محبی، ۴۵۱/۲). رتبهٔ علمی وی چنان بود که حتیٰ خفاجی با همهٔ عظمت و مقام علمیش در برخی مسائل غریبه به او رجوع می‌کرد (همو، ۴۵۲/۲).

بغدادی چنان شیفتهٔ مصر شده بود که تا ۱۰۷۷ق/۱۶۶۶م در آنجا ماند. وی در این مدت بخش عظیمی از *خزانة الادب* (تا شاهد ۶۶۹) را نوشته بود؛ سپس راهی استانبول شد و پس از ۵ ماه اقامت در آنجا بار دیگر به قاهره رفت. وی در مصر به ابراهیم پاشا کتخدا که از طرف دولت عثمانی والی مصر بود، تقرب یافت. پاشای مصر چنان شیفتهٔ بغدادی شد که پس از چند سال (۱۰۸۵ق/۱۶۷۴م) وقتی از سمت خود معزول شد و به دیار خود بازمی‌گشت، بغدادی را نیز با خود برد. عبدالقادر در ادرنه به وزیر احمد پاشا بن محمد کوپریلی از رجال دولت تقرب یافت و او که شیفتهٔ رجال علم بود، بغدادی را موردتوجه خویش قرار داد. بغدادی نیز حاشیهٔ خود بر شرح *بانَت سُعاد* از ابن هشام را به وی تقدیم کرد (همو، ۴۵۳/۲؛ EI^2). در همین اثنا، با سلطان محمد بن سلطان

1. «Önsöz»

ابراهیم آشنا شد و *خزانة الادب* را که تألیف آن از ۱۰۷۳ تا ۱۰۷۸ق به طول انجامیده بود، به نام این سلطان کرد. وی در طول اقامت در ادرنه با محبی صاحب *خلاصة الاثر* که پدرش با بغدادی سابقهٔ دوستی داشت، نیز دیدار کرد (محبی، همانجا؛ EI^2). بنا به قول محبی (همانجا)، وی در آنجا سخت مورداحترام مردم بود. عبدالقادر سرانجام به قاهره رفت و در همان‌جا درگذشت (همو، ۴۵۳/۲-۴۵۴؛ EI^2).

آثار:

۱. *خزانة الادب و لب لباب لسان العرب*. این کتاب که مهم‌ترین اثر ادبی عبدالقادر است، در واقع، شرح بر شواهد شرح استرابادی بر *الکافیهٔ* ابن حاجب است. عبدالقادر این شواهد را با شماره آورده است و فارغ از متن به تحلیل صرفی و نحوی شواهد پرداخته، و اقوال نحوی راجع به آن را بیان کرده است. وی پس از طرح مسائل فرعی ابیات به منبع‌شناسی اشعار و گویندگان آنها اشاره می‌کند و شرح حال بسیاری از نویسندگان و شاعران را به‌دست می‌دهد. عبدالقادر همچنین نظر لغویان را دربارهٔ شواهد، موردمطالعه قرار می‌دهد و با ذکر ابیات دیگر قصیده‌ها راجع به آنها ــ اعم از اشعار دورهٔ جاهلی و دورهٔ اسلامی ــ بحث می‌کند. بنابراین، دیگر نمی‌توان این کتاب را تنها به عنوان شرح شواهد دانست؛ زیرا روایات بی‌شمار در زمینهٔ اخبار و اشعار عرب جاهلی و اسلامی، از *خزانة الادب* دائرةالمعارفی ادبی ساخته است که دیگر هیچ ادیبی از آن نمی‌تواند بی‌نیاز باشد. مؤلف در مقدمهٔ کتاب برنامه و نیز منابع کار خود را به تفصیل معرفی کرده است. این اثر در ۴ جزء، نخست در بولاق و سپس در قاهره (۱۹۳۵م) با شرح و تحقیق عبدالسلام محمد هارون منتشر شده است.

۲. *شرح شواهد شرح التحفة الوردیة*، که به کوشش نظیف محرم خواجه در استانبول (۱۹۷۸م) منتشر شده است. بغدادی در این اثر به بررسی شواهد شرح *التحفة الوردیهٔ* ابن وردی پرداخته است.

۳. *شرح شواهد مغنی اللبیب* . این کتاب در ۶ جلد در دمشق (۱۹۷۳-۱۹۷۸م) منتشر شده است.

۴. *فهرست تراجم العلماء و الشعراء الذین وردت اسماءهم فی شرح بانت سعاد*، به کوشش نظیف محرم خواجه در بیروت (۱۹۸۵م) به طبع رسیده است.

۵. *لغت شاهنامه* . عبدالقادر برای تألیف این کتاب از منابع متفاوتی استفاده کرده که یکی از آنها معجم طوسی است که قسمتهایی از آن تقریباً با همان ضبط در *لغت شاهنامه* راه پیدا کرده است. فرهنگ عبدالقادر به زبان ترکی است. وی در برابر هر واژهٔ *شاهنامه*، معادل ترکی آن را قرار داده، و آنگاه به ذکر شواهدی از *شاهنامه* پرداخته است. طبق نوشتهٔ مؤلف در مقدمهٔ کتاب، وی در اثنای مطالعهٔ *شاهنامه* صورت صحیح اسامی رجال و مکانها را ضبط کرده است؛ آن‌گاه برای شرح هر واژهٔ غریب به فرهنگهای فارسی مراجعه کرده است.

این فرهنگ در ۱۸۹۵م به کوشش کارلوس زالمان تصحیح، و در سن‌پترزبورگ چاپ شده است. مقدمه و گزیده‌ای از آن توسط حسین خدیوجم از روی تصحیح زالمان ترجمه، و همراه با معجم طوسی تصحیح و در ۱۳۵۳ش در تهران منتشر شده است.

چند اثر خطی نیز از او برجای مانده است که در کتابخانه‌های مختلف جهان نگهداری می‌شود (نک: عبدالبدیع، ۱۴/۲، ۸۸؛ خدیویه، ۱۶۶/۴؛ GAL, II/370; GAL,S, II/397).

مآخذ: خدیویه، *فهرست*؛ عبدالبدیع، لطفی، *فهرس المخطوطات المصورة* (تاریخ)، قاهره، ۱۹۵۶م؛ محبی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ هارون، عبدالسلام‌محمد، مقدمه بر *خزانة الادب* بغدادی، قاهره، ۱۹۳۰م؛ نیز:
EI^2; GAL; GAL,S.

مریم شمس

بَغدادی، مجدالدین، نک: مجدالدین بغدادی.

بَغدادی، محمدبن سلیمان حنفی، از صوفیان سلسلهٔ نقشبندیه و از خلفای خالدیه. دربارهٔ کودکی و جوانی بغدادی اطلاعاتی در دست نیست. آنچه با اطمینان می‌توان گفت، آن است که او از ۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م در جست و جوی شیخ و مرشدی کامل بود و پس از تجربه‌هایی ناموفق سرانجام در ۱۲۳۱ق/۱۸۱۶م با شیخ خالد نقشبندی شهرزوری، معروف به ذوالجناحین(د۱۲۴۲ق/۱۸۲۶م) آشناشد و با راهنماییها وارشادات او در زمرهٔ پیروان سلسلهٔ نقشبندیه درآمد و دیری نگذشت که از پیشوایان این طریقه شد (بغدادی، ۳-۴).

مهم‌ترین اثر او *الحدیقة الندیة فی الطریقة النقشبندیة و البهجة الخالدیة* است که در برخی منابع به اشتباه آن را دو کتاب جداگانه دانسته‌اند (نک: زرکلی، ۱۵۲/۶؛ درنیقه، ۱۴۵). این اثر به زبان عربی و شامل ۳ باب و مقدمه‌ای دربارهٔ سلسلهٔ نقشبندیه و احکام آن است. بغدادی در باب اول این کتاب به لزوم فراگیری علم باطن نزد مرشدی کامل پرداخته، و در باب دوم مناقب و کرامات شیخ خالد را شرح داده است. باب سوم نیز در بیان شرایط، آداب و وردهای لازم برای سالک با استناد به نص *قرآن* کریم، سنت نبی اکرم (ص) و اشارات اولیاست.

بغدادی در کتاب خود با برشمردن مشایخ شیخ خالد، اتصال سلسلهٔ او را به بایزید بسطامی و از او بـه امام جعفر صادق (ع)، ابـوبکر صدیق و سلمان فـارسی می‌رساند. همچنین در توضیح «خالدیه»، عنوان طریقهٔ خود، آن را اشاره‌ای به بقای این طریقه تا پایان جهان می‌داند؛ امری که به زعم او بشارت آن را برخی مشایخ طریقه در حال کشف و شهود از حضرت مهدی (ع) گرفته‌اند (ص۸-۹، ۲۳).

وی پیروی از طریقهٔ نقشبندیه را نزدیک‌ترین و آسان‌ترین راه برای رسیـدن به مراتب توحید معرفـی می‌کند، چه، بـه اعتقاد او برخـلاف طریقه‌های دیگر که سلوک را بر جذبه مقدم می‌شمرند، این طریقه بر تقدم جذبه بر سلوک مبتنی است. علاوه بر آن، از دیدگاه او بنای طریقهٔ نقشبندیه بر اعتدال استوار است و به همین‌سبب، در آن ریاضت‌کشیهای دشوار، و شب زنده‌داری توصیه نمی‌شود (ص ۱۲- ۱۵). بغدادی بر مداومت ذکر اصرار می‌ورزد. وی همچنین برای ذکر مراتبی در نظر گرفته، و به شرح آنها پرداخته است (ص۱۳-۱۴، ۱۹، ۸۱به‌بعد).

به این ترتیب، وی اساس طریقهٔ نقشبندیه را مبتنی بر اصولی چون توبهٔ نصوح، پای بندی به عقاید اشاعره یا ماتریدیه، پیروی از یکی از مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت، ترک بدعتها، فراگیری علم باطن، پیروی از شیخ حقیقی و کامل و ایجاد ارتباط قلبی با شیخ و عمل کردن به تلقینات او، و توجه و مراقبت می‌داند (ص ۲۰، ۲۵-۲۷، ۷۰ بب).

بغدادی چنان‌که خود در خاتمهٔ کتاب ذکر کرده است (ص ۱۲۲)، تألیف *الحدیقة الندیه* را در ۱۲۳۴ق/۱۸۱۹م در زاویهٔ احسائیهٔ خالدیه در بغداد به پایان رسانید و ظاهراً اندکی پس از آن، در زمان حیات شیخ خالد درگذشت.

از آنجایی که *الحدیقة الندیه* دربردارندهٔ اطلاعات متنوعی دربارهٔ شخصیتهای مختلف طریقهٔ نقشبندیه و به خصوص شیخ خالد نقشبندی است، پس از او مورد استفادهٔ بسیاری از نویسندگان قرار گرفته است. نسخه‌های خطی این اثر در کتابخانهٔ ازهریه و نیز کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (ازهریه، ۵۶۰؛ ظاهریه، ۵۶۳/۱). این کتاب نخستین بار در ۱۳۱۳ق در حاشیهٔ کتاب *اصفی الموارد من سلسال احوال الامام خالد* نوشتهٔ عثمان بن سند وائلی نجدی به چاپ رسیده است (سرکیس، ۵۷۲، ۱۹۰۹).

کتاب *توضیح المعانی و کشف الاشتباه فی احکام مسائل الصلاة*، از دیگر آثار اوست که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ اوقاف بغداد موجود است (جبوری، ۴۰۶/۱؛ طلس، ۶۱).

مآخذ: ازهریه، فهرست؛ بغدادی، محمد، «الحدیقة الندیة فی الطریقة النقشبندیة و البهجة الخالدیة»، همراه *السعادة الابدیة فیما جاء به النقشبندیة* عبدالمجید خانی، استانبول، ۱۹۸۳م؛ جبوری، عبدالله، *فهرس المخطوطات العربیة فی مکتبة الاوقاف العامة فی بغداد*، بغداد، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ درنیقه، محمد احمد، *التصوف الاسلامی، الطریقة النقشبندیه و اعلامها*، طرابلس، ۱۹۸۷م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سرکیس، یوسف، *معجم المطبوعات*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ظاهریه، خطی (تصوف).

آمال صراف

بُغدان، نامی که در دوران حکومت عثمانی بر مُلداوی اطلاق می‌شد. سامی موقعیت جغرافیایی بغدان را در منتهی‌الیه شبه جزیرهٔ بالکان بین ۴۵° و ۲۱′ تا ۴۸° و ۱۴′ عرض شمالی و ۲۲° و ۵۳′ تا ۲۵° و ۵۷′ طول شرقی و مساحت آن را ۵۴۰۰۰ ۳۸ کمـ۲ آورده است (۱۳۲۸/۲).

نام‌گذاری: این سرزمین ملدُوا، ملدْوا، ملداوی و یا ملداویا نامیده می‌شود. در منابع لهستانی گاهی نام آن به صورت والاشیا آمده است، ولی نام اصلی آن ملدْواست (نک: IA, II/697؛ قس: ه‍ د، افلاق) و سبب تسمیه رودخانه‌ای است به همین نام که ملداوه نیز خوانده می‌شود (سامی، ۱۳۲۸/۲، ۴۴۸۷/۶؛ IA، همانجا). از ۸۵۹ق/۱۴۵۵م به بعد که عثمانیها بر ملداوی تسلط یافتند، در منابع ترکی نام ملداوی، چندی به صورت قره بغدان یاد می‌شد («دائرة المعارف اسلام...[1]»، VI/269؛ صولاق‌زاده، ۲۵۴؛ پچوی، ۲۰۷/۱)، ولی پس از مدتی این نام تنها به بغدان تبدیل یافت که از نام «وی‌وُدا [امیر] بغدان»، حاکم امیرنشین ملداوی گرفته شده بود (IA, II/697-698؛ «دائرة المعارف اسلام»، همانجا). در منابع قرون وسطیٰ نام ملداوی به صورت بغدانیا نیز آمده است (سامی، ۱۳۲۹/۲؛ IA، همانجا).

چهرهٔ طبیعی: بغدان در شرق سلسله جبال کارپات واقع شده است («دائرةالمعارف جدید...[2]»، II/413) و نهر سِرِت (ملداوه)، شعبهٔ رود دانوب آن را مشروب می‌سازد. این نهر از شمال به جنوب از میان بغدان می‌گذرد و این سرزمین را به دو بخش غربی و شرقی تقسیم می‌کند. بخش غربی شامل دامنه‌های جبال آلپ، و کوهستانی است و بخش شرقی را تپه‌های کم‌ارتفاع تشکیل می‌دهد. رودهای ملدوا (ملداوه)، بیستریچه و تاتروس از سمت راست، و رود برلاد از سمت چپ به نهر سرت می‌ریزد. بغدان دارای زمینهای حاصل‌خیز و جنگلهای وسیعی است و آب و هوای آن متغیر است (نک: سامی، ۱۳۲۸/۲، ۴۴۸۷/۶؛ نیز معین، ۲۰۱۵/۶).

پیشینهٔ تاریخی: این خطه از دوران قدیم مسکون بوده است. نخستین ساکنان آن سکاهای کرانهٔ دریای سیاه و داکهای تراکیایی تبار بودند که در سده‌های ۱ تا ۳م با رومیها درآمیختند و هستهٔ نخستین مردم رومانی را تشکیل دادند. پس از آن اقوام مختلف اسلاو ترک از جمله هونها، آوارها، پچنگها و تاتارها در آنجا ساکن شدند (نک: IA، «دائرةالمعارف اسلام»، همانجاها).

در اواسط سدهٔ ۸ق/۱۴م خانوادهٔ کوچکی از اصیل زادگان اولاخ برضد پادشاه مجار عصیان کرده، به بغدان آمدند و در آنجا حکومت جداگانه‌ای تشکیل دادند. در ۷۶۰ق/ ۱۳۵۹م وی‌ودا بغدان نخستین امیرنشین مستقل ملداوی را تأسیس کرد؛ به همین سبب، ترکان عثمانی این امیرنشین را به نام او بغدان خواندند (اوزون‌چارشیلی، «تاریخ...[3]»، I/216؛ IA, II/698).

پیش از آغاز مناسبات بین ملداوها و ترکان عثمانی، حکام این امیرنشین برای حفظ سرزمینشان در برابر ادعاهای پادشاهان مجار و لهستان و رقیب آنها («اردوی زرین»)، سیاست موازنه را دنبال می‌کردند. در این میان مدتی بود که امیرنشین افلاق تحت سلطهٔ عثمانیها قرار گرفته بود. در برابر این تهدید بزرگ، وی ودا الکساندرو چل بون مجبور شد با امضای معاهدهٔ لوبلین به اتحادی که بین مجارستان و لهستان و لوکزامبورگ برضد عثمانیها تشکیل یافته‌بود، بپیوندد (اوزون‌چارشیلی، نیز «دائرة المعارف اسلام»، همانجاها).

عثمانیها نخستین بار در زمان سلطان محمداول در ۸۲۳ق/ ۱۴۲۰م برای تسخیر شهر آق کرمان به خاک بغدان تجاوز کردند، ولی نتوانستند کاری از پیش ببرند. در دوران مراد دوم نیز فشار عثمانیها بر این سرزمین ادامه یافت (اوزون چارشیلی، همان، I/217). تا اینکه سلطان محمد فاتح در ۸۵۹ق/۱۴۵۵م به بغدان حمله برد و وی‌ودا پترو آرون (د ۹۱۰ق/۱۵۰۴م) را مغلوب کرد و او را وادار ساخت تا سالانه دو هزار سکهٔ طلا به عنوان خراج به وی بپردازد (اوزون‌چارشیلی،

---

1. *Türkiye...* 2. *Yeni Türk...* 3. *Osmanlı...*

همانجا،نیز «پذیرش...»[1]، 83؛ IA, II/699).سلطان عثمانی تنها به انقیاد و تسلیم پتروآرون بسنده کرد و در امور داخلی بغدان مداخله ننمود و آنجا را به صورت یکی از ایالات فتح شده، در نیاورد (همانجا). چندی بعد، وی‌ودا استفان چل‌ماره از دادن خراج خودداری کرد؛ در نتیجه، سلطان محمدفاتح در ۸۸۱ق/۱۴۷۶م به بغدان لشکر کشید و شهر سوشیوا (سوچیوا) مرکز حکومت را خراب کرد، ولی نتوانست قلعهٔ آنجا را فتح کند و چون سپاهش دچار قحط سالی و بیماری وبا شد، ناچار بازگشت (صولاق‌زاده، ۲۵۴ـ ۲۵۵؛ کمال پاشازاده، ۴۱۳ـ۴۱۶؛ «دائرة المعارف اسلام»، VI/269).

در ۸۸۹ق/۱۴۸۴م بایزید دوم شهرهای کیلی (کیلیا) و آق کرمان را به تصرف خود درآورد. استفان چند بار کوشید تا آنها را باز پس گیرد، اما موفق نشد و مجبور شد سالانه ۴ هزار سکهٔ طلا به سلطان بپردازد (سعدالدین، ۴۴/۲ ـ ۴۵؛ نعیما، ۱۰۳/۱، ۱۱۸، ۱۹۵/۲ ـ ۱۹۶؛ «دائرة‌ـ المعارف اسلام»، همانجا).

در زمان سلطنت سلطان سلیمان قانونی، فرزند استفان، پترو رارش وی‌ودای بغدان شد و اقدامات خصمانه‌ای را بر ضد حکومت عثمانی آغاز کرد. سلطان برای تأدیب وی به بغدان سفر کرد. پترو رارش به اردل (ترانسیلوانیا) گریخت. شهر آق کرمان، منطقهٔ کیلی و تمام سرزمین بُجاق (بسارابی جنوبی) به تصرف سپاه عثمانی درآمد (پچوی، ۲۰۷/۱ـ ۲۰۹، ۲۱۱ـ۲۱۲؛ IA, II/700؛ دسی، 116-113؛ فرانضجی‌زاده، ۵۵۳ ـ ۵۵۴). چندی بعد، پترو رارش از سلطان طلب عفو کرد و بار دیگر حاکم بغدان شد و پسرش، ایلیا (ایلیاش) را به عنوان گروگان در دربار عثمانی باقی گذاشت. پس از مرگ او ایلیا وی‌ودای بغدان شد، ولی بعد به دین اسلام گروید و به سمت حاکم سیلستره تعیین گردید (اوزون چارشیلی، همان، 85-83). در اواخر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م نفوذ حکومت عثمانی در بغدان بیشتر شد؛ چنان که وی‌ودا آرون تیرانول بنا به خواست ینی‌چریها به حکومت بغدان رسید. وی برای مقابله با حکومت عثمانی به اتحاد مقدس دول مسیحی پیوست، اما کاری از پیش نبرد و کشته شد (IA, II/700-701). در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م در بغدان از نظر سیاسی تغییرات عمده‌ای به وجود نیامد، ولی از نظر دینی و فرهنگی پیشرفتهایی حاصل شد. در این دوره حکومت عثمانی به سبب گرفتاریهای داخلی و خارجی به بغدان توجه چندانی نشان نمی‌داد (همانجا).

در اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م دیمیتری قانتیمیر وی‌ودای بغدان شد. وی با تزار روس عهدنامه‌ای در شهر یاش امضا کرد که به موجب آن می‌بایست بغدان به کمک روسها به مرزهای سابق خود باز گردد؛ ولی روسها در ۱۱۲۳ق/۱۷۱۱م از عثمانیها شکست خوردند و با بستن قرارداد پروت بین دول روس و عثمانی، قانتمیر به روسیه گریخت. احمد سوم، سلطان عثمانی تصمیم گرفت از آن پس وی‌وداهای بغدان را از میان یونانیهای فَناری انتخاب کند، تا بتواند همیشه آنها را تحت‌نظارت خود نگه دارد (همان، II/702؛ «دائرة المعارف اسلام»، VI/270).

در ۱۱۸۸ق/۱۷۷۴م بر اساس عهدنامهٔ «کوچوک قَینارجا» روسها حق مداخله در امور بغدان و افلاق را به دست آوردند (هامر پورگشتال، ۳۶۰۶/۵ـ۳۶۰۷، ۳۶۱۷ به؛ IA، همانجا). در ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م حکومت عثمانی به موجب عهدنامهٔ بخارست (بوکرِش)، بخش شرقی بغدان (بسارابی)، یعنی آق کرمان، کیلی و بِندر را به روسیه واگذار کرد (همان، II/703). در ۱۲۷۶ق/۱۸۵۹م بغدان و افلاق به هم پیوستند و سلطان عثمانی به ناچار این مجموعه را به نام رومانی به رسمیت شناخت («دائرة‌المعارف اسلام»، VI/271).

رومانی در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م از عثمانی جدا شد و استقلال خود را اعلام کرد (همانجا). بعد از جنگ جهانی دوم دولت رومانی بسارابی را به اتحاد جماهیر شوروی واگذار کرد و بدین‌طریق، در ۱۳۲۳ش/۱۹۴۴م جمهوری سوسیالیستی ملداوی تأسیس شد. پس از فروپاشی شوروی، در اواخر سال ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م ملداوی به عنوان یک کشور مستقل به مجموعهٔ کشورهای تازه استقلال یافته پیوست (همانجا).

مآخذ: پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۹۸۰م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج‌التواریخ*، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ صولاق‌زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م؛ فرانضجی‌زاده، محمدسعید، *گلشن معارف*، استانبول، ۱۲۰۲ق؛ کمال پاشازاده، احمد، *تواریخ آل عثمان*، به کوشش شرف‌الدین توران، آنکارا، ۱۹۵۴م؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نعیما، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۱ق؛ هامرپورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

Deci, A., «Un Fetih - Nâme -i Karaboğdan (1538) de Nasuh Matrakçı», *Fuad Köprülü armağanı*, Istanbul, 1953; IA; *Türkiye diyanet vakfı Islâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., «Onaltıncı yüzyıl ortalarında islâmiyeti kabul etmiş olan bir Boğdan voyvodası», *Belleten*, Ankara, 1954, vol. XVIII, no. 69; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

جلال خسروشاهی

بُغْراجُق (مق ح ۳۹۰ق/۱۰۰۰م)، برادر سبکتکین (مؤسس سلسلهٔ غزنوی) و والی هرات و پوشنگ. از بغراجق در دو لشکرکشی مربوط به عهد نوح دوم سامانی (حک ۳۶۶ـ۳۸۷ق) یاد شده، و در هر دو بار، وی همراه محمود غزنوی از سوی سبکتکین در سپاه حضور داشته است: نخست در حدود سال ۳۸۵ق/۹۹۵م در جنگ با جیپال که گفته‌اند: پادشاه هند بوده، و قصد تسخیر کابل را داشته است (شبانکاره‌ای، ۴۲؛ نیز نک: عتبی، *تاریخ*...، ۲۷ به) و دیگری در حدود سال ۳۸۶ق که سبکتکین برای به رخ کشیدن قدرت خود، سپاه عظیمی به بخارا، تختگاه سامانیان فرستاد (نک: بارتولد، ۵۶۰/۱ـ۵۶۱؛ برای تفصیل، نک: عتبی، همان، ۱۳۵ـ ۱۳۶). پس از آن در سالهای حکمرانی سبکتکین، بغراجق به همراه محمود برای سرکوب ابوالقاسم سیمجور (ه م) که در نیشابور علم طغیان برافراشته بود، به آن سامان فرستاده شد (همو، «تاریخ...»، ۲۴۶/۱؛ رشیدالدین، ۵۷ـ۵۸؛ نیز نک: ناظم، 32,37).

پس از مرگ سبکتکین در ۳۸۷ق که میان فرزندانش اسماعیل و محمود بر سر جانشینی اختلاف افتاد، محمود از عموی خود بغراجق

---

1. «Onaltıncı...»

برای سرکوب برادر یاری خواست و او پذیرفت (عتبی، *تاریخ*، ۱۶۱-۱۶۲؛ ابن اثیر، ۱۳۰/۹-۱۳۱؛ ذهبی، ۴۸۵/۱۷؛ نیز نک: ابن خلکان، ۱۷۷/۵). احتمالاً سبکتکین پیش از مرگ نواحی هرات و پوشنگ را به بغراجق داده بود (نک: عتبی، همان، ۲۰۶؛ ابن اثیر، ۱۵۹/۹) و آن‌گاه که محمود سرگرم نبرد با دشمنان بود، خلف بن احمد صفاری فرصت را غنیمت شمرد و به دست فرزند خود، طاهر قهستان و پوشنگ را تصرف کرد. بغراجق پس از جلوس محمود بر تخت از او اجازه خواست تا این سرزمینها را بازپس گیرد. آن‌گاه به پوشنگ حمله برد و در آغاز بر سپاه طاهر پیروز شد و غنایم بسیاری نیز به چنگ آورد، اما ظاهراً از وجود دشمن غفلت کرد و به شادخواری و عیش و نوش پرداخت. در این میان طاهر حیله‌ای به کار بست و بر بغراجق حمله آورد و او را به یک ضربت از اسب به زمین افکند و سرش را از تن جدا کرد (*تاریخ*...، ۳۴۵-۳۴۶؛ عتبی، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۵۹/۹-۱۶۰؛ رشیدالدین، ۹۲؛ حمدالله، ۳۹۲).

از آنجا که محمود غزنوی در جمادی‌الآخر ۳۹۰/مهٔ ۱۰۰۰ به انتقام خون عموی خود به سیستان لشکر کشید (نک: *تاریخ*، همانجا؛ نیز نک: عتبی، همان، ۲۰۷)، می‌توان حدس زد که قتل بغراجق میان سالهای ۳۸۸ تا ۳۹۰ق روی داده باشد (نک: بازورث، 134؛ ناظم، 67، که سال ۳۸۸ق را یاد کرده‌اند).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ بارتولد، و.و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع‌الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عتبی، محمد، «تاریخ یمینی»، ضمن *شرح الیمینی (الفتح الوهبی)* از منینی، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ همو، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نیز:

Bosworth, C. E. «The Ṭāhirids and Ṣaffārids», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; Nāẓim, M., *The Life and Times of Sulṭān Maḥmud of Ghazna*, Lahore, 1973.

نادیا برگ‌نیسی

بُغْراخان، نک: قراخانیان.

بَغْراس (نام باستانی: پاگرای)، دژ و روستایی کهن در شهرستان بیلان از استان خَتای کشور ترکیه.

دژ بغراس در ناحیهٔ مرزی بین سوریه و آناتولی در رشته کوههای آمانوس بر سر راه انطاکیه به اسکندرون واقع بوده است و از لحاظ سوق‌الجیشی برای دفاع از انطاکیه اهمیت حیاتی داشته («بغراس[1]»؛ «دائرة المعارف اسلام...[2]»، IV/450)، و در جنگهای میان عباسیان و بیزانسیها نقش مهمی ایفا کرده است. بغراس گاه در تصرف امپراتوران بیزانس و زمانی در دست خلفای عباسی («دائرة المعارف ترک[3]»، V/53).

منابع تاریخی از چگونگی و زمان فتح بغراس به دست مسلمانان سخنی به میان نیاورده‌اند، اما به نظر می‌رسد که این ناحیه در جریان پیکارهای مسلمانان در سوریه پس از جنگ یرموک و به هنگام فتح انطاکیه در ۱۵ق/۶۳۶م به دست ابوعبیدهٔ جراح بدون جنگ فتح شده باشد (بلاذری، ۱۸۶-۱۸۷)؛ زیرا هراکلیوس امپراتور روم شرقی پس از شکستهای پیاپی سپاهیانش در برابر مسلمانان، سوریه را رها کرد و به پایتخت خود قسطنطنیه بازگشت و در سر راه خود، دژهای میان اسکندریه و طرسوس را نیز ویران کرد تا مسلمانان، بین انطاکیه و سرزمینهای روم از اراضی آباد عبور نکنند (همو، ۲۲۴-۲۲۵؛ طبری، ۶۰۳/۳). به درستی روشن نیست که آیا قلعهٔ بغراس در دوران فتوحات مسلمانان در سوریه وجود داشته است، یا نه؟ اما می‌دانیم که هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵-۱۲۵ق/۷۲۳-۷۴۳م)، خلیفهٔ اموی برای محافظت از گذرگاههایی که به ناحیهٔ ثغور منتهی می‌شد، قرارگاه و قلعه‌ای کوچک که در آن ۵۰تن نگهبان استقرار داشتند، در گردنه‌های بغراس بنا کرد (قدامه، ۳۰۹؛ بلاذری، ۲۲۸-۲۲۹). در همین زمان، اراضی بغراس در تملک مسلمة بن عبدالملک (د ۱۲۰ق) بود که آن را وقف قرار داد (همو، ۲۰۲).

در دورهٔ عباسیان، هارون‌الرشید استحکامات جدیدی به نام «عواصم» در مرزهای حدود روم شرقی بنیان نهاد، تا غازیانی که از نبرد با رومیان باز می‌گشتند، به آنجا پناه آورند (همو، ۱۸۰). بغراس نیز از جملهٔ «عواصم» به شمار می‌رفت. هارون‌الرشید تلاشهایی برای آبادانی این ناحیه کرد و حتیٰ زبیده همسر وی مهمانخانه‌ای در بغراس ساخت و آن را وقف رهگذران کرد که در سراسر سرزمینهای شام مهمانخانه‌ای جز آن نبود (اصطخری، ۶۵؛ *حدود العالم*، ۳۸؛ «دائرةالمعارف اسلام»، همانجا). در ۳۵۱ق/۹۶۲م سپاهیان امپراتوری روم شرقی در پی لشکرکشی به سرزمینهای اسلامی، به بغراس حمله کردند و مردم آنجا در برابر پرداخت ۱۰۰هزار درهم امان گرفتند (ابن شداد، ۱(۲)/۴۱۳؛ ابن اثیر، ۵۳۸/۸-۵۳۹).

در ۳۵۷ق/۹۶۸م نیکفوروس فوکاس امپراتور روم شرقی پس از تصرف کیلیکیا درصدد برآمد برای تثبیت مواضع خود انطاکیه را نیز مسخر کند؛ وی پس از تسخیر انطاکیه، استحکامات واقعی قلعهٔ بغراس را پی افکند و یکی از فرماندهان خود به نام میخائیل بورتزس را بر آنجا گماشت (انطاکی، ۱۲۷؛ *الیواقیت*...، ۱۲۴-۱۲۵؛ «دائرةالمعارف اسلام»، همانجا؛ EI[2], I/909). این قلعه تا ۴۷۷ق/۱۰۸۴م که سلیمان بن قتلمش (حک ۴۷۰-۴۷۹ق) ــ بنیان گذار سلسلهٔ سلجوقیان روم ــ آنجا را به تصرف آورد، در دست رومیان بود (ابن شداد، ۱(۲)/۴۱۳).

در ۴۹۱ق/۱۰۹۸م قلعهٔ بغراس و شهر انطاکیه به دست جنگجویان صلیبی سقوط کرد (ابن قلانسی، ۱۳۴؛ ابن عدیم، ۱۳۱/۲). از این تاریخ قلعهٔ بغراس در اختیار دیویه یا داویه‌ها (سواران معبد[4]) قرار گرفت.

1. «Baghras» 2. *Türkiye*... 3. *Türk ansiklopedisi*. 4. Templars

دیویه یا داویه عنوان گروهی از جنگجویان صلیبی بود که حفظ جان زایران مسیحی میان یافا و بیت المقدس را بر عهده داشتند (ابن شداد، ۱(۲)/۴۱۴؛ عباره، ۱(۲)/۴۱۴).

در ۵۴۸ق/۱۱۵۳م صلاح الدین ایوبی بغراس را به تصرف آورد و آن را ویران ساخت (ابن شداد، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۲/۱۸ـ۱۹)؛ اما طولی نکشید که در ۵۸۸ق/۱۱۹۲م لئون ارمنی کیلیکیایی، پادشاه ارمنستان قلعهٔ بغراس را به تصرف آورد و در ۶۱۲ق/۱۲۱۵م به مرمت آن پرداخت و آنجا را بـه صلیبیـان واگذارد (ابـن شـداد، ۱(۲)/۴۱۴ـ۴۱۵؛ EI², I/910).

در ۶۶۶ق/۱۲۶۸م ملک ظاهر بیبرس از ممالیک بحریهٔ مصر به هنگام فتح انطاکیه بر بغراس دست یافت. در دورهٔ حاکمیت ممالیک بربغراس این قلعه مقر صاحب منصبی از ایالت حلب بـود و از نظر سوق‌الجیشی از آن جهت که در مرزهای میان ممالیک و پادشاهی ارمنی ـ کیلیکیایی واقع بود، اهمیت بسیار داشت (طباخ، ۲/۲۵۷ـ۲۵۸؛ ابن‌شداد، ۱(۲)۴۱۷ـ ۴۱۸؛ عینـی، ۲۹؛ EI²، همـانجا). در ۶۷۹ق/۱۲۸۰م بغراس مدت کوتاهی به تصرف مغولان درآمد (ابن فرات، ۷/۱۸۶؛ مقریزی، ۱(۳)/۶۸۲)؛ اما دیری نپایید که ممالیک بار دیگر بر بغراس چیره شدند. ابن بطوطه در دیداری که در سدهٔ ۸ق/۱۴م از بغراس داشته، آن را قلعه‌ای مستحکم واقع در مرزهای ممالیک و ارمنستان کوچک (سیس) با کشتزارها و باغهای سرسبز وصف کرده است که در مراتع آن طوایف ترکمن منزل داشته‌اند (ص ۹۳ـ۹۴).

بغراس تا ۹۲۱ق/۱۵۱۵م، هنگامی که سلطان سلیم عثمانی به مصر لشکر کشید، همچنان در قلمرو ممالیک بود، اما در همین سال، به تصرف عثمانیان درآمد و سلطان سلیم با ساختن برجی در آنجا بر استحکامات این قلعه افزود (نک: اولیا چلبی، ۳/۴۸؛ ابن ایاس، ۴/۴۶۳؛ «دائرة المعارف اسلام»، IV/450). در ۹۵۹ق/۱۵۵۲م سلطان سلیمان قانونی، روستایی با یک کاروان‌سرا، حمام و مسجد جامع در نزدیکی قلعهٔ بغراس بنا کرد (همانجا). در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م اولیا چلبی از بغراس دیدن کرده، و در سفرنامهٔ خود از قلعهٔ مستحکم آن که ۱۵۰ خانوار در آن سکنیٰ داشتند و همچنین از حمام، کاروان‌سرا، مسجد جامع و بازار کوچک بغراس یاد کرده است (۳/۴۸ـ۴۹).

امروزه از بغراس تنها روستای کوچکی بر جا مانده که به اوتان چای معروف است («دائرة المعارف اسلام»، همانجا). ویرانه‌های قلعهٔ بغراس در کنار این روستا هنوز باقی است. این قلعه بر روی صخره‌ای مخروطی شکل که از هر طرف دارای شیب است، ساخته شده بود و ساختمان آن یادآور معماری دژهای ارمنی در کیلیکیاست (مولروینر، ۵۸). این قلعه به صورت ۵ضلعی و در ۴ طبقه ساخته شده، و ظاهراً در گذشته دارای دو دیوار بوده است و امروزه در آن بقایای یک کلیسا، یک رواق و شمار زیادی اتاق و چاه آب به چشم می‌خورد (*المعجم...*، ۲/۳۴۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحییٰ زکریا عباره، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن عدیم، عمر، *زبدة الحلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۴۲م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، لیدن، ۱۹۰۸م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ انطاکی، یحییٰ، *تاریخ*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طباخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء*، به کوشش محمد کمال، حلب، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ عباره، یحییٰ زکریا، تعلیقات بر *الاعلاق الخطیرة* (نک: هم، ابن شداد)؛ عینی، محمود، *عقد الجمان*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ *المعجم الجغرافی للقطر العربی السوری*، به کوشش مصطفیٰ طلاس، دمشق، ۱۹۹۲م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفیٰ زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ مولروینر، ولفگانگ، *القلاع ایام الحروب الصلیبیة*، ترجمهٔ محمد ولید جلاد، به کوشش سعید طیان، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ *الیواقیت و الضرب فی تاریخ حلب*، منسوب به ابوالفدا، به کوشش محمد کمال و فالح‌بکور، حلب، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۸۹م؛ نیز:

«Baghras», www. webpages. free - online. co. uk/portcull/barhomap. htm; EI²; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1967; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991.

بهزاد لاهوتی

بَغشور، شهرکی کهن که امروزه خرابه‌های آن در نزدیکی قلعهٔ مور در افغانستان قرار دارد. این شهر در ۳۱ق/۶۵۲م توسط احنف بن قیس (ه م) به جنگ گشوده شد و وی احشام شهر را به غنیمت با خود برد (بلاذری، ۴۰۶؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳/۱۲۵ـ۱۲۶).

بغشور در سدهٔ ۴ق/۱۰م از توابع گنج رستاق به شمار می‌رفته، و با آنکه در بیابانی خشک و بی‌آب و علف واقع بوده، هوای آن معتدل و خاکش حاصل‌خیز وصف شده است. کشاورزی در آن به صورت دیم بوده، و کشتزارها، باغها و تاکستانهای دیمی بسیار داشته است. آب آشامیدنی آن نیز از چاهها تأمین می‌شده است (اصطخری، ۲۶۶؛ ابن‌حوقل، ۲/۴۴۱؛ *حدود العالم*، ۹۳؛ ادریسی، ۱/۴۷۵؛ یاقوت، ۱/۶۹۴).

این شهر همچون پوشنگ از بَبَن کوچک‌تر، و مساحت آن نیم فرسنگ در نیم فرسنگ بوده است (ابن حوقل، همانجا؛ اصطخری، ۲۶۸ـ۲۶۹). فاصلهٔ آن تا هرات ۴ مرحله بوده، و به سبب واقع شدن میان هرات و مرورود (همو، ۲۶۶، ۲۸۵؛ مقدسی، ۳۰۸، ۳۴۹)، از مراکز بازرگانی به شمار می‌رفته است (ادریسی، همانجا).

در ۳۸۵ق/۹۹۵م به فرمان امیر نوح دوم سامانی سبکتکین برای مقابله با ابوعلی سیمجور و ابوالحسن فائق تا ناحیهٔ بغشور لشکرکشی کرد (عتبی، ۱۸۵؛ نیز نک: مدرس، ۲۷۹). در ۴۵۸ق/۱۰۶۶م الب ارسلان سلجوقی این شهر را به صورت اقطاع به مسعود بن ارتاش واگذارد (ابن اثیر، همان، ۱۰/۵۰).

مقارن حملهٔ مغول این شهر از توابع بادغیس به شمار می‌آمد و شهری آباد بود (حافظ ابرو، ۳۳)، اما به گفتهٔ یاقوت که آنجا را در

۶۱۶ق/۱۲۱۹م دیده بوده، بغشور پیش از حملهٔ مغولان رو به خرابی نهاده بوده است (همانجا). تا پیش از ویرانی، این شهر در حدود ۲۰ تا ۳۰ هزار نفر جمعیت داشته است (حافظ ابرو، همانجا). سپاهیان مغول بر سر راه خود به مرو، از بغشور گذشتند و کشتار و خرابی بسیاری به بار آوردند (نک: همانجا؛ جوینی، ۱۱۷/۱-۱۱۸؛ رشیدالدین، ۵۱۹/۱).

بغشور پس از این حملات به کلی ویران شد و امروزه ویرانه‌های آن در ناحیهٔ کشک، در نزدیکی آبادی قلعهٔ مور در محوطهٔ وسیعی به چشم می‌خورد که در وسط این محوطه بر روی تپهٔ مصنوعی و بلندی آثار قلعه‌ای کهن که با آجر ساخته شده، نمایان است (مایل هروی، ۹۷؛ لسترنج، 413).

منسوبان به این شهر، معروف به بَغَوی بوده‌اند (سمعانی، *الانساب*، ۳۷۳/۲؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۱۳۳/۱) و بزرگانی از این شهر برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: ابومنصور بغوی، صاحب برید نیشابور (ابن حوقل، همانجا)، ابوالحسن علی بن ابی بکر، مقری و صوفی بغوی (سمعانی، *التحبیر*، ۵۹۷/۱)، ابومحمد حسین بن مسعود بغوی (ﻫ م)، از محدثان و فقهای شافعی اواخر سدهٔ ۵ و اوایل سدهٔ ۶ق (قزوینی، ۳۳۰)، ابوالفضل بغوی و ابوالفتح بغوی (سمعانی، همان، ۴۵/۲، ۳۵۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۱م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، به کوشش غلامرضا مایل هروی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۳م؛ همو، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۹۷۵م؛ عتبی، محمد، «تاریخ یمینی»، ضمن *شرح الیمینی* (*الفتح الوهبی*) از منینی، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مایل هروی، غلامرضا، تعلیقات بر *جغرافیا* (نک: هم، حافظ ابرو)؛ مدرس رضوی، محمدتقی، تعلیقات بر *تاریخ بخارا* ی نرشخی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

احمد آرین‌نیا

بَغْلان، ولایت (استان) و شهر مرکز آن در شمال شرقی افغانستان. این ولایت ۲۱٬۱۱۸ کم ۲ مساحت دارد و از شمال به ولایتهای تخار و قندوز، از غرب به سمنگان و بامیان، از شرق به بخشی از تخار و کاپیسا، و از جنوب به پروان محدود است.

ولایت بغلان متشکل از ۵ «وُلُسوالی» (شهرستان)، ۴ علاقه‌داری (بخش) و ۷ شهر به نامهای بغلان، پلِ خُمری، دهانهٔ غوری، نَهرین، دوشی، خِنجان و آندراب، و ۳۸۴ آبادی است. جمعیت این ولایت تا پیش از آغاز جنگهای خانگی افغانستان (۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م) حدود ۶۴۰ هزار نفر تخمین زده می‌شد، اما بر اثر جنگ و خرابیهای ناشی از آن، رو به کاهش نهاد و در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م جمعیت این ولایت حدود ۲۷۵٬۶۰۰ تن تخمین زده می‌شد. با فروکش کردن جنگ و بازگشت مهاجران به میهنشان، جمعیت ولایت بغلان در ۱۳۸۲ش/۲۰۰۳م به حدود ۸۷۵٬۸۰۰ تن رسید («فرهنگ...»[1]).

مردمان ولایت بغلان متشکل از اقوام هزاره، تاجیک، پشتو و ازبکند و به زبانهای فارسی دری، پشتو و ازبکی سخن می‌گویند و پیرو مذاهب تسنن، تشیع و اسماعیلیه‌اند (نک: دولت‌آبادی، ۲۵-۲۷، ۱۴۸؛ «فرهنگ»؛ نقشه...). بغلان تا ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م بخشی از ولایت قَطَغَن بود (*ایرانیکا*، III/417).

شهر بغلان شامل ۳ بخش است که هر کدام شهری جداگانه به‌شمار می‌آیند. این ۳ بخش عبارتند: ۱. بغلان کهنه، که در ۱۳۵۲ش ۷۰ باب دکان داشت؛ ۲. بغلان نو، که در ۴ کیلومتری بغلان کهنه واقع است و مراکز اداری ولایت بغلان در آن قرار دارد و تا پیش از ناآرامیهای اخیر افغانستان، دارای ۶۰۰ باب دکان، یک بیمارستان ۵۰ تختخوابی و دو دبیرستان بود؛ ۳. بغلان صنعتی، که در جنوب بغلان نو و در فاصلهٔ ۸ کیلومتری از آن واقع است و در آن ۳۴۰ باب دکان، یک مدرسهٔ ابتدایی و یک دبیرستان و یک بیمارستان وجود داشته است (دولت آبادی، ۲۸). شهر بغلان با توجه به اهمیت اقتصادی و نظامی خود، در دهه‌های اخیر مورد توجه دولتهای وقت بوده، اما با این همه، رشد چندانی نداشته است.

پیشینهٔ تاریخی: دیرینگی بغلان بـه روزگار کوشانیـان می‌رسد. نام این شهر نخستین‌بار در کتیبه‌ای به زبان بلخی و خط یونانی که در ویرانه‌های پرستشگاهی متعلق به دوران کَنیشکه (حک ۱۲۵-۱۵۲م) کشف شده، آمده است. ویرانه‌هـای ایـن پرستشگاه در محلـی به نام سرخ کتل در ۱۳ کیلومتری بغلان کنونی، بر سر جادهٔ اصلی کابل به مزار شریف که نزد اهالی به کافر قلعه معروف است، قرار دارد (معیری، ۱۴۵). در این کتیبه از بغلان با نام «بغولانگو» (بگولانگو) نام برده شده است (هنینگ، 367). این نام مرکب از دو جزء است: «بگو» یا «بَگه» (بَغ) و «لانگو» یا «لان». «بغه» در *اوستا* و «بَگه» در زبان فارسی باستان به معنی خدا و آفریدگار است. این نام در زبان ایرانی باستان به صورت مفروض «بگدانَکه» به معنی پرستشگاه است (همانجا؛ داوری، 172). واژهٔ بغولانگو سپس به صورت بغلانگ و در نهایت بغلان درآمده است (هنینگ، همانجا).

شکوه و عظمت پرستشگاه بغولانگو یا بغلان باعث شد تا ناحیهٔ بزرگی به نام آن خوانده شود. بغلان کهن یکی از مراکز مهم و اولیهٔ فرهنگ کوشانیان بود (کهزاد، ۱۱۷). این پرستشگاه چنان‌که از مضمون سنگ نوشتهٔ آن پیداست، درحدود سال ۱۳۰م به دستور کنیشکه ساخته شد و به آن نوشاد هم می‌گفتند. پس از مرگ وی، این پرستشگاه به علت کم آبی متروک شد، ولی درحدود سال ۱۶۰م یکی از بزرگان کوشانی به نام نوکونزوک که منصب «کَنارَنگی» داشت، با

1. *The World...*

مرمت و حفر چاهی که آثار آن تا به امروز باقی است، مشکل کم‌آبی را برطرف کرد و بار دیگر پرستشگاه بغلان مسکون و معمور گردید؛ اما دیری نپایید که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳م با چیرگی ساسانیان بر سرزمین کوشان، این پرستشگاه در یک آتش‌سوزی عمدی ویران شد (نک: حبیبی، ۷۰/۱ـ۷۱).

در دورهٔ ساسانیان فرمانروایان محلی و شاهزادگان ساسانی که لقب کوشان‌شاه و بزرگ کوشان‌شاه داشتند، بر بغلان حکومت می‌کردند. این حکومت ایرانی تا ۳۶۰م ادامه داشت و با تهاجم کیداریها و سپس هفتالیان، این سرزمین به تصرف آنان درآمد (نک: بیوار، 212 ,209؛ حبیبی، ۷۲/۱). مقارن فتوحات مسلمانان، این ناحیه همچنان در تصرف هفتالیان باقی بود (نک: یعقوبی، ۲۸۷ـ۲۸۸؛ مارکوارت، 67) و هفتالیان در برابر آنان ایستادگی می‌کردند. استیلای نهایی مسلمانان بر این ناحیه تا ۹۱ق/۷۱۰م میسر نگشت. در این سال قتیبة بن مسلم باهلی با نیرنگ بر نیزک طرخان چیره شد و بر بغلان دست یافت و نیزک طرخان نیز به دار آویخته شد (نک: طبری، ۴۵۶/۶ـ۴۶۰؛ بارتولد، ۶۰).

در دورهٔ اسلامی به این ناحیه نام تُخارستان ــ برگرفته از نام قوم باستانی تخار که از دیرباز در این ناحیه سکنیٰ داشتند ــ داده شد (*ایرانیکا*، III/416). در تقسیمات اداری خراسان در سده‌های نخستین اسلامی، بغلان از شهرهای تخارستان، از نواحی بلخ به شمار می‌رفت (نک: یعقوبی، همانجا؛ اصطخری، ۲۷۵؛ مقدسی، ۲۹۵ـ ۲۹۶؛ ابن حوقل، ۴۵۷). در این دوره بغلان شهرکی بیش نبود (*حدودالعالم*، ۱۰۰). این شهر از دو بخش علیا و سفلیٰ تشکیل می‌شد، و آب و هوایی خوش داشت. بغلانِ پایین بزرگ‌تر از بغلان بالا و دارای مسجد بود. بغلان بالا همچون دهی بزرگ، در مجاورت دره‌ای سرسبز با درختان انبوه قرار داشت و تفرجگاه مردم بود. این شهر بیشتر به سبب واقع شدن بر سر راههای ارتباطیِ اصلی خراسان اهمیت داشت (نک: مقدسی، ۳۰۳؛ سمعانی، ۳۷۶/۱؛ بیهقی، ۳۹۵/۲ـ۳۹۶).

از بغلان راهی به سوی اندراب که در پای رشته‌کوههای هندوکش واقع بود، و اهمیت بازرگانی فراوانی داشت، می‌گذشت؛ راهی نیز از بغلان و سمنگان به بلخ منتهی می‌شد و راهی دیگر از بغلان به بامیان می‌رفت (اصطخری، ۲۸۶؛ مقدسی، ۳۴۶؛ ادریسی، ۴۸۵/۱؛ یاقوت، ۶۹۵/۱؛ بارتولد، همانجا). از این‌رو، این شهر از آسیب سپاهیانی که از گذرگاههای آن عبور می‌کردند، مصون نماند (نک: بیهقی، ۸۸۶/۳، ۸۸۸ـ ۸۸۹، ۹۸۳). پس از چیرگی سلجوقیان بر غزنویان و استیلای آنان بر خراسان، گروهی بزرگ از غزان برای چرای دامهای خود در پیرامون بغلان اقامت گزیدند (خواندمیر، ۵۱۰/۲). چنگیزخان در ۶۲۱ق/ ۱۲۲۴م به هنگام بازگشت از لشکرکشی به خراسان، برای احتراز از گرما، تابستان را در بغلان ــ که بخشی از بنهٔ سپاه خود را پیش‌تر در آنجا گذاشته بود ــ گذراند (جوینی، ۱۱۰/۱؛ رشیدالدین، ۵۳۰/۱؛ بارتولد، 454).

بغلان تا ظهور امیر تیمور گورکانی در دست مغولان (نک: غبار، ۲۵۴)، و سپس در سراسر دوران حکومت تیموریان، جزو قلمرو اینان بود. با انقراض دولت تیموریان، محمدخان شیبانی (ازبک خان) بر بخشهایی از خراسان از جمله بغلان چیرگی یافت (نک: همو، ۲۸۲). با مرگ محمدخان شیبانی، حکومت ازبکها در خراسان رو به افول نهاد. در ۹۱۰ق/۱۵۰۴م ظهیرالدین محمد بابر، پادشاه تیموری هند، به نواحی بدخشان و قندوز و بغلان لشکر کشید و این نواحی را به قلمرو خود افزود (قاضی احمد، ۱۱۸/۱؛ تتوی، ۳۵۰ـ۳۵۱).

استیلای بابریان بر این نواحی دیری نپایید. تهاجم ازبکها سرانجام آنان را مجبور ساخت تا در زمان اورنگ زیب، ولایات بلخ و بدخشان و بغلان را به ازبکان تسلیم دارند. بغلان تا به قدرت رسیدن ابدالیها در قندهار و چیرگی ایشان بر صفحات شمالی افغانستان امروزی، همچنان دردست ازبکان ماند (غبار، ۲۸۵ـ۲۸۶).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ادریسی، محمد، *نزهة‌المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک‌الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بارتولد، و. و.، *تذکرهٔ جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمهٔ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ تتوی، احمد و آصف خان قزوینی، *تاریخ الفی*، به کوشش علی آل داود، تهران، ۱۳۷۸ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ حبیبی، عبدالحی، *تاریخ مختصر افغانستان*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دولت آبادی، بصیر احمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ غبار، غلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، ۱۳۵۹ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ کهزاد، احمدعلی، *افغانستان در پرتو تاریخ*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ معیری، هایده، *باختر به روایت تاریخ*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نقشهٔ راهنمای افغانستان، گیتاشناسی، تهران، شم ۱۸۹؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Barthold, W. W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, tr. T. Minorsky, ed. C. E. Bosworth, Karachi, 1981; Bivar, A. D. H., «The History of Eastern Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(1), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983; Davary, G.D., *Baktrisch*, Heidelberg, 1982; Henning, W. B., «Surkh Kotal», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1956, vol. XVIII; *Iranica*; Markwart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/fr/fr/_af.htm.

علی کرم همدانی

بَغَوی، ابومحمد حسین‌بن مسعود (۴۳۲ـ۵۱۶ق/۱۰۴۱ـ۱۱۲۲م)، ملقب به محیی‌السنه و معروف به «فراء» یا «ابن الفراء»، عالم سلفی‌گرای شافعی که آثاری بسیار متداول در حوزه‌های حدیث، تفسیر و فقه داشته است. وی به شهر یا ولایت بغشور (ه‌م) در شمال بادغیس منسوب است (سمعانی، ۳۷۴/۱).

از گزارشهای تقریباً یکدست و مشابه اصحاب تراجم در معرفی بغوی، چنان برمی‌آید که زندگی او فراز و نشیب چندانی نداشته است. در این گزارشها دو موضوع همواره موردتوجه قرار گرفته است: اینکه

بغوی فقه را نزد قاضی حسین بن محمد مرورودی آموخته، و در زندگی سلوکی زاهدانه و پرهیزگارانه داشته است (ذهبی، *تذکرة...*، ۱۲۵۷/۴ـ ۱۲۵۸، *سیر...*، ۴۴۰/۱۹، ۴۴۱؛ ابن خلکان، ۱۳۶/۳، ۱۳۷؛ سبکی، ۷۵/۷؛ ابن کثیر، ۱۹۳/۱۲). حتیٰ در کوتاه‌ترین گزارشها (نک: ذهبی، *العبر*، ۴۰۶/۲) از اینکه فقط نان می‌خورده، و پس از ملامت مردمان روغن را نیز بر آن افزوده، فروگذار نشده است. تأکید اصحاب، تراجم بر زهد و پرهیزگاری بغوی، حکایت از آن دارد که کوشیده است نه تنها در علم، که در زندگی شخصی خود نیز «محیی» سنت باشد.

با نگاهی کلی به آثار وی، می‌توان دریافت که اولاً، احیای سنت و پیروی از عالمان متقدم، به عنوان انگیزه، از چنان جایگاهی نزد بغوی برخوردار بوده که نوآوری را در آثار او به حداقل رسانده است، بدان‌سان که نه تنها در انتخاب نوع آثار، که در شیوهٔ تدوین آنها نیز پیرو و گاه مقلد علمای سلف است؛ ثانیاً، بغوی آن‌چنان بر پیراستگی سنت نبوی مو میراث متقدمان تأکید می‌ورزد که کمتر روایتی در آثار او می‌توان یافت که اعتبار اسنادی آن مشخص نشده باشد (نک: *معالم...*، ۱۵/۱، *مصابیح...*، ۵/۱، *شرح...*، ۳/۱)؛ و سرانجام، اینکه آثار خویش را برای مخاطب عام پدید آورده است (*معالم*، ۱۰/۱، *مصابیح*، همانجا، *شرح*، ۳/۱ـ۴)، مخاطبانی که عمدتاً واعظان و طالبان علم بودند.

در پی‌جویی علل تداول آثار بغوی، افزون بر این، باید به وضع فرهنگی - اجتماعی جامعه‌ای توجه کرد که مخاطبان در آن می‌زیسته‌اند. در پی اقتدار یافتن اصحاب حدیث از نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق و غلبه بر متکلمان و فقیهان، تفکر و علم‌شناسی خاص آنان بر محافل علمی اهل سنت و به تبع آن بر فضای فکری و فرهنگی جامعه حاکم می‌شود. از آن پس، علم را منحصر به حدیث می‌دانند و هرگونه اعتماد بر درایت شخصی و رأی را، حتیٰ در تدبیر امور دنیوی جهل می‌شمرند (برای بازتاب این مسئله در آثار بغوی، نک: *معالم*، ۲۰/۱ـ۲۱، که تنها تفسیر روایی را مبتنی بر علم معرفی می‌کند، نیز *شرح*، ۳/۱). در چنین فضایی است که با افول خردورزی در محافل علمی، از نوآوری و نشاط علمی کاسته، و بر تقلید و پیروی آثار گذشتگان افزوده می‌شود (برای بازتابی از این مسئله، نک: همان، ۱۰/۱). در این میان، بغوی با درک درستی از فضای فکری جامعه و مخاطبان خود، آثاری را پدید می‌آورد که رواج و تداول آنها گاه تا دوران معاصر نیز پاییده است.

بجز ابن خلکان که تاریخ وفات بغوی را ۵۱۰ق دانسته (همانجا)، سایر اصحاب تراجم درگذشت او را در شوال ۵۱۶ گزارش کرده‌اند. او در مرو رود و در کنار قبر استادش قاضی حسین دفن شده است (ذهبی، *تذکرة*، ۱۲۵۸/۴؛ سبکی، ۷۷/۷).

آثار چاپی:

۱ـ *معالم التنزیل*، تفسیری روایی که مشهورترین و متداول‌ترین اثر بغوی است. این تفسیر را تلخیصی از *الکشف و البیان* ثعلبی دانسته‌اند (GAL,S,I/622). این اثر برای مخاطبان غیرمتخصص (بغوی، *معالم*، ۱۰/۱) در حجمی متوسط و براساس متون تفسیری متقدم فراهم آمده است (برای معرفی اجازات بغوی از متون تفسیری تابعان، نک: همان، ۱۰/۱ـ۱۳). این اثر بارها در قاهره، بیروت و بمبئی به چاپ رسیده است.

۲. *مصابیح السنة*، دست‌نامه‌ای حدیثی است که آن را براساس کتب سته و سنن دارمی (کتانی، ۱۷۷) تألیف کرده، و خواسته است مجموعه‌ای فشرده و مدون از سنت نبوی فراهم آورد (بغوی، *مصابیح*، ۵/۱). بدین‌سان، نه‌تنها اسانید روایات را حذف کرده، که از آوردن نام کتابهای در بردارندهٔ روایات نیز چشم پوشیده است. طبقه‌بندی ابداعی او برای احادیث (نک: ابن صلاح، ۳۷؛ کتانی، همانجا) بیش از آنکه نشان نوآوری باشد، مهر تأییدی بر سلفی‌گری اوست؛ بدین‌سان که با تقسیم هر باب به دو بخش «صحاح» و «حسان»، میان احادیث برگرفته از صحیحین با احادیث برگرفته از دیگر کتب تمایز قایل شده است. به‌کار بردن دو اصطلاح صحیح و حَسَن در چنین معنایی، گرچه نزد عالمان حدیث مناقشه‌انگیز بود (ابن صلاح، ۲۶ـ۲۸)، اما برای مخاطب عام خوش‌آیند می‌نمود، چنان که باعث اعتماد و اقبال به این کتاب گردید. گواه این مدعا نسخه‌ها، شروح و تنقیح و تهذیبهای متعدد این کتاب، همچون *مشکاة المصابیح* ولی‌الدین خطیب تبریزی است که بیش از اصل کتاب رواج یافته است. علاوه بر وجود نسخه‌های بسیار از اصل کتاب، شروح متعددی نیز بر آن نوشته شده است (نک: GAL, S, I/620-622). این کتاب در بولاق (۱۲۹۴ق) و قاهره (۱۳۱۸ق) در ۲ جلد، و در بیروت (۱۹۸۷م) در ۴ جلد به چاپ رسیده است.

روش تفسیری بغوی توسط عفاف عبدالغفور حمید در کتابی با عنوان *البغوی و منهجه فی التفسیر* (چ عمان، ۱۹۸۲م) و نیز از سوی محمدابراهیم شریف در *البغوی الفراء و تفسیره للقرآن الکریم* (چ قاهره، ۱۹۸۶م) موردمطالعه قرار گرفته است.

۳. *شرح السنة*، کتابی است در شرح احادیث که از لحاظ هدف تألیف و شیوهٔ تدوین، شباهت بسیار به کتب سته دارد. در طبقه‌بندی ابواب آن از صحیح بخاری پیروی کرده، چنان‌که حتیٰ بسیاری از عناوین ابواب آن را عیناً برگرفته است. گذشته از این، در تهیهٔ مطالب و مواد آن نیز از آثار متقدمان بهرهٔ فراوان جسته است. برای نمونه، در تصحیح و تضعیف اسانید روایات شرح شده، از آراء ترمذی و در شرح غریب‌الحدیث، از آراء متقدمان استفاده کرده است. تلخیصهایی نیز از این کتاب موجود است (نک: GAL, S, I/622). این کتاب به کوشش شعیب ارنؤوط و محمدزهیر شاویش در ۱۹۷۱م (دمشق/بیروت) به چاپ رسیده است.

۴. *الانوار فی شمائل النبی المختار*، مجموعه‌ای از روایات مُسند در احوال و اخلاق پیامبر اکرم (ص) است که به کوشش ابراهیم یعقوبی در دو جلد در بیروت (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م) به چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. *التهذیب فی الفروع*، کتابی در فقه شافعی، تقریباً مجرد از ادلهٔ فقهی که تلخیصی از *التعلیقهٔ* استادش قاضی حسین مرورودی است (حاجی خلیفه، ۵۱۷/۱). دو نسخه از آن در دمشق و

قاهره موجود است (نک: GAL,S، همانجا). ۲. *شرح الجامع الصحیح* ترمذی، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ محمودیهٔ مدینه موجود است (همانجا؛ نیز نک: اشپیس، 109). ۳. *الفتاوی*، مجموعه‌ای از فتواهای بغوی است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ سلیمانیهٔ استانبول موجود است (نک: GAL,S، همانجا). ۴. *فتاوی المرورودی*، مجموعه‌ای از فتاوی قاضی حسین مرورودی است که توسط بغوی گردآوری شده، و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (ظاهریه، ۲۰۱). ۵ ـ۶. *مدخل فی اصول الحدیث* و *مقدمة فی معرفة انواع الحدیث*، که نسخه‌های آنها در دارالکتب قاهره موجود است (دارالکتب، ۲۸۸/۱، ۳۰۳). ۷. *تاج العروس و مُذهب الهم و البوس*، در اسرار نکاح. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ اوقاف بغداد موجود است (جبوری، ۱۰/۳). ۸. *الفرائض*، در تشریح احکام فقهی. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه ملک سعود موجود است (*فهرس...*، ۳۰۴/۶).

آثار منسوب: آثار دیگری نیز به بغوی نسبت داده شده است که از آن جمله است: *معجم الشیوخ*، که بروکلمان (GAL,S، همانجا) براساس نقل قول ابن حجر، آن را به بغوی نسبت می‌دهد، اما ظاهراً منظور ابن حجر، ابوالقاسم بغوی بوده است (نک: یعقوبی، ۶۷/۱). حاجی خلیفه *الجمع بین الصحیحین* (۵۹۹/۱) و *الارشاد* (۷۱/۱) را نیز از آثار بغوی دانسته است (برای آشنایی با دیگر آثار منسوب به او، نک: همو، ۳۹۷/۱، ۱۴۹۹/۲؛ بغدادی، ۳۱۲/۱).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن صلاح، عثمان، [*مقدمة*] *علوم الحدیث*، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ بغدادی، *هدیه*؛ بغوی، حسین، *شرح السنة*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمدزهیر شاویش، بیروت/دمشق، ۱۹۷۱م؛ همو، *مصابیح السنة*، به کوشش ضحیٰ خطیب، بیروت، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م؛ همو، *معالم التنزیل*، بیروت، دارالفکر؛ جبوری، عبدالله، *فهرس المخطوطات العربیة فی مکتبة الاوقاف العامة*، بغداد، ۱۹۷۴م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دارالکتب، *فهرست*؛ ذهبی، محمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش محمود طناحی و عبدالفتاح حلو، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ظاهریه، خطی (فقه شافعی)؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود*، ریاض، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، به کوشش محمد منتصر زمزمی، استانبول، ۱۹۸۶م؛ یعقوبی، محمد، مقدمه بر *الانوار فی شمائل النبی المختار* بغوی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نیز:

GAL, S ; Spies, O. , «Die Bibliotheken des Hidschas» , ZDMG, 1936 , vol. XC.

هادی رهنما

بَغْی، تعبیری قرآنی به معنای تجاوزگری که زمینه‌ساز اصطلاحی فقهی به معنای سرکشی گروهی از مسلمانان در برابر امام مشروع بوده است. مرتکب بغی، باغی (جمع: بغات) خوانده شده است. در منابع، در مقابل اصطلاح «اهل بغی»، «اهل عدل» به کار رفته (مثلاً نک: شیبانی، ۲۲۸/۱-۲۲۹) که گویای مفهوم تاریخی بغی است.

هرچند معنای اصلی واژهٔ بغی، گونه‌ای طلب است (نک: راغب، ۵۳؛ ابن منظور، ذیل بغی)، اما در فرهنگها باتوجه به معنای اصلی و کاربردها، معانی گوناگونی چون تعدی، تجاوز از حد، ظلم، حسد و کذب نیز برای آن ذکر شده است (نک: ابن فارس، ۲۷۱/۱-۲۷۲؛ ابن منظور، همانجا؛ *قاموس*، ذیل بغی). ریشهٔ ثلاثی این واژه به دو صورت مجرد و مزید به کار رفته، و معمولاً صیغهٔ ثلاثی مزید آن، «ابتغاء» به معنای خواستن، و مجرد آن بیشتر به معنای ظلم و تجاوز از حد آمده است.

گرچه معانی برشمرده برای این واژه بر محور طلب و ظلم استوار است، اما بی‌تردید تفاوت معنایی بغی با این دو واژه قابل توجه است، چنان‌که راغب و ابوهلال عسکری به این تفاوتها توجه کرده، و مقولهٔ معنایی بغی را با طلب (راغب، همانجا) و ظلم متفاوت دانسته‌اند (ابوهلال، ۱۹۲). از آنجا که معنای یک واژه ممکن است تحت تأثیر واژه‌هایی که متعلق به همان حوزهٔ معنایی است، قرار گیرد و ارزش معنایی آنها را کسب کند (ایزوتسو، ۵۱)، واژهٔ بغی نیز همواره تحت تأثیر واژه‌هایی چون ظلم، حسد و تعدی قرار گرفته است و ساختمان معنایی آن به روشنی قابل تشخیص نیست و غالباً آنچه جزو عوارض یا علل بغی به شمار می‌رود، جای‌گزین واژه‌های مترادف با بغی شده است. مفسران نیز غالباً برداشت روشنی از مفهوم بغی و تفاوت معنایی آن با مفاهیمی چون ظلم و تعدی و حسد ندارند و معمولاً در ارائهٔ معنای بغی به یکی از این واژه‌ها اشاره می‌کنند (برای مثال، نک: قرطبی، ۲۰۱/۷، ۲۷/۱۶؛ آلوسی، ۱۱۰/۲۰).

بر پایهٔ آنچه از برخی روایات برداشت می‌شود، بغی در فرهنگ عصر نزول *قرآن* مفهومی آشنا داشته (نک: طبری، ۱۰۳/۲؛ قرطبی، ۲۴۵/۲)، و به همان معنای تجاوز به حدود دیگری بوده است (نک: ابوالفرج، ۱۱/۱۵-۱۲؛ زمخشری، ۱۲۱/۱؛ قلقشندی، ۳۴۹/۱).

در *قرآن* کریم کاربردهای بغی می‌تواند تا حدودی معنای واژه را روشن نماید (قصص/۲۸/۷۶؛ ص/۳۸/۲۲). می‌توان دریافت که معنای بغی در *قرآن*، عبارت است از رفتار ظالمانه با دیگران تحت تأثیر هوای نفس و برخلاف قانون، برای رسیدن به خواسته‌ای شخصی یا گروهی (نیز نک: ص/۳۸/۲۱-۲۶؛ شوریٰ/۴۲/۱۳-۱۵؛ جاثیه/۴۵/۱۶-۱۸).

در *قرآن* کریم دو گونه کاربرد بغی، در حوزهٔ فردی و اجتماعی قابل تشخیص است: نمونه‌هایی از کاربرد فردی آن در آیاتی آمده است (نک: نساء/۴/۳۴؛ قصص/۲۸/۷۶؛ ص/۳۸/۲۲، ۲۴؛ شوریٰ/۴۲/۳۹، ۴۲)؛ اما کاربرد اجتماعی بغی (به معنی بغی گروهی نسبت به جامعه یا گروهی دیگر) در سورهٔ حجرات (۹/۴۹) ملاحظه می‌شود. هرچند اسباب نزول متفاوتی برای این آیه ذکر شده (نک: ابن کثیر، ۳۷۶/۶-۳۷۸؛ سیوطی، ۵۶۰/۷-۵۶۲)، اما این آیه همواره آیهٔ محوری در فهم معنای اجتماعی بغی در *قرآن* بوده است.

مفسران متقدم و معاصر، غالباً از دریچهٔ این آیه به پدیدهٔ بغی نگریسته‌اند و آن را به درگیری دو گروه از مسلمانان و تجاوز یکی به دیگری تفسیر کرده‌اند و بر مبنای بیان همین آیه، وظیفهٔ دیگر مسلمانان را جلوگیری از ادامهٔ غائله و مبارزه با متجاوز تا دست کشیدن از تجاوز

دانسته‌اند (برای مثال، نک‍ : بغوی، ۲۱۴/۴؛ طبرسی، ۸۹/۱۰؛ قطب، ۳۳۴۳/۶؛ ابن عاشور، ۲۳۸/۲۶-۲۳۹).

برخی از مفسران معتقدند که دستور آن آیه ناظر به هر نوع برخورد و تنش در جامعه نیست، بلکه یا مربوط به درگیریهای پیش از تشکیل حکومت در جامعهٔ مسلمانان است که خود تأکیدی بر تشکیل حکومت به‌شمار می‌آید (صادقی، ۲۳۵/۲۶؛ قس: شیخ طوسی، *المبسوط*، ۲۶۳/۷؛ ثعالبی، ۱۸۸/۴)، یا ناظر به درگیریهای دو حکومت مستقل است که می‌توان کارکردی در عرصهٔ روابط بین‌المللی نیز داشته باشد (دروزه، ۱۲۶/۱۰-۱۲۸). در همین راستا، عبدالملک منصور حسن با تألیف اثری با عنوان *البغی السیاسی* (چ صنعا، ۲۰۰۲م) منازعات نظامی درون جهان اسلام را از منظر *قرآن* و احکام اسلامی بررسی کرده است.

گذشته از این آیه ــ که چگونگی برخورد با گروهی متجاوز به گروهی دیگر را تشریح می‌کند ــ در آیات دیگر *قرآن* در مواجهه با پدیدهٔ بغی فردی، به دستور عملی متفاوت بر می‌خوریم و آن، مقابله به مثل است (نک‍ : قرطبی، ۱۶۸/۱۰؛ بیضاوی، ۱۳۳/۵)؛ اما در کنار آن، توصیه‌هایی به صبر، عفو، غفران، صلح و اصلاح روابط به جای مقابله به مثل نیز وجود دارد که بر مبنای جهان‌بینی خدا محور و آخرت‌گرای قرآن استوار است (نک‍ : قرطبی، بیضاوی، همانجاها؛ آلوسی، ۴۸/۲۵).

در گذار از فرهنگ جاهلی به فرهنگ اسلامی، کاربرد بغی به معنای ظلم و تجاوز به حقوق دیگران در احادیث مورد توجه قرار گرفته است (نک‍ : ابن ماجه، ۱۴۰۹/۲؛ شیخ طوسی، *تهذیب...*، ۱۶۹/۶؛ کلینی، ۸/۸). همچنین روایات دربارهٔ اینکه مردم عهد نزول، تا چه حد تصویر واضحی از ظرایف مفهوم بغی در *قرآن* و مصادیق آن داشته‌اند، راهگشا هستند؛ از جمله حدیثی در مستدرک حاکم نیشابوری به روشنی نشان می‌دهد که در آن زمان، ابهامی در فهم معنای بغی وجود داشته است (نک‍ : ۲۰۲/۴).

گویا واژهٔ بغی و مشتقات آن در برخی از احادیث، به‌ویژه در سخنان امیر المؤمنین علی(ع)، بیشتر به مضمونی سیاسی گراییده، و از آن، معنای سرکشی در برابر امام و حاکم اسلامی فهمیده شده است (برای مثال، نک‍ : *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۹۷، نامهٔ ۴۸؛ شیخ مفید، *الجمل*، ۲۱۳، *الرسالة...*، ۲۸). به هر روی، در اوان خلافت آن حضرت، واژهٔ بغی بیشتر در معنای سیاسی آن به کار می‌رفته است.

زمینه‌های اجتماعی-سیاسی تفکر شورش بر ضد حاکم اسلامی از زمان قتل خلیفهٔ سوم رخ نمود (برای تحلیل، نک‍ : ولهاوزن، ۴۰؛ ابوزید، ۱۲)، اما اصطلاح بغی در معنای سیاسی آن عملاً پس از جنگهای حضرت علی(ع) با مخالفانش رواج یافت. شاید دلیل اصلی آن را بتوان در درگیریهای متعدد سیاسی آن دوره، و نیز در رواج احادیثی از پیامبر(ص) یافت که در آنها بر کشته شدن عمار به دست «فئهٔ باغیه» (گروه اهل بغی) تأکید شده است (مثلاً نک‍ : بخاری، ۱۷۲/۱؛ مسلم، ۲۲۲۳/۴). در این میان، نه تنها حضرت علی(ع) طرف مقابل خود را «اهل بغی» دانسته (نک‍ : *نهج‌البلاغة*، همانجا)، بلکه بر پایهٔ برخی روایات، معاویه نیز طرف درگیر خود را باغی خوانده است (نک‍ : نصر، ۲۹۶). در برخی از منابع، اهل بغی بر آن گروه از اهل رِدّه که ارتداد نگزیده بودند، اطلاق شده که کاربردی متأخر است (مثلاً نک‍ : ماوردی، ۶۵). گاه نیز تصریح شده که روشن شدن مسائل مربوط به بغی حاصل عملکرد حضرت علی(ع) در جریان جنگهای خود بوده است (مثلاً نک‍ : ابن عربی، ۲۰۲).

به هر حال، این واژه از قرن ۲ق/۸م تاکنون در معنای سیاسی خود کاملاً شناخته شده، و همواره در فقه و کلام اسلامی با معنای شورش بر ضد حاکم اسلامی مطرح بوده است (مثلاً نک‍ : شافعی، *الام*، ۲۱۶/۴؛ ابن ادریس، ۱۵/۲؛ محقق حلی، *شرائع...*، ۲۵۶/۱؛ ابن مفلح، ۱۴۷/۶) و معانی دیگر آن تحت الشعاع این معنا قرار گرفته‌اند و مواردی را که براساس تعریف قرآنی بی‌تردید می‌توان بغی خواند، برخی به این دلیل که در ضوابط فقهیِ مفهومِ بغی نمی‌گنجد، به عنوان بغی نمی‌شناسند (نک‍ : ابن ادریس، همانجا؛ علامهٔ حلی، ۲۲۹/۲).

مهم‌ترین مستند قرآنی این معنا، آیهٔ نهم سورهٔ حجرات است که به عنوان محور تمامی مباحث مفصل احکام بغات تلقی می‌شود (شافعی، همانجا، *احکام القرآن*، ۲۸۹/۱؛ جصاص، ۲۷۹/۵؛ شیخ طوسی، *المبسوط*، ۲۶۲/۷). با این همه، به نظر می‌رسد که بغی در این آیه به معنای لغوی و قرآنی خود نزدیک‌تر است و اگرچه مقابله با شورشیان بر ضد حکومت اسلامی نیز مستندات مهمی در شرع اسلام دارد (شیخ طوسی، *تهذیب*، ۱۳۷/۶؛ کلینی، ۱۱/۵، ۳۲-۳۳؛ ماوردی، ۵۷-۶۱)، اما گویا این آیه درصدد بیان این مسئله نیست (ابن عاشور، ۲۴۰/۲۶).

با وجود آنکه بغی جرم عظیمی تلقی شده، باغی به خروج از دایرهٔ اسلام محکوم نشده است (شافعی، *الام*، ۲۱۴/۴؛ شیخ طوسی، همانجا). عموماً بغی مستلزم فسق دانسته شده، و از همین روست که اختلافات مربوط به ایمان باغی در حوزهٔ منازعات کلامی، عملاً تابعی از اختلافات مربوط به ایمان فاسق بوده، و به تبع، مسائل کلامی مربوط به باغی نیز در مبحث اسماء و احکام گسترش یافته است (مثلاً نک‍ : اشعری، ۴۵۱ بب؛ شیخ مفید، *الجمل*، ۱۹-۳۰؛ شهرستانی، ۲۰۳/۱؛ ابن تیمیه، ۵۳/۳۵). در این میان، تنها امامیه با وجود آنکه قائل به کفر فاسق نبوده‌اند، تحت تأثیر عقاید کلامی خویش دربارهٔ ائمه(ع)، قائل به کفر باغیان معارض با حضرت علی(ع) شدند؛ با اینکه در نگرش فقهی به تفاوتهایی اساسی میان احکام آنها با احکام کفار قائل بوده‌اند (نک‍ : شیخ مفید، همان، ۲۹-۳۰؛ سیدمرتضی، ۴۷۶-۴۸۰؛ محقق حلی، *المسلک...*، ۲۸۷).

در حوزهٔ فقه، تا آنجا که به کلیت برخورد با باغیان باز می‌گردد، اتفاق فقها بر وجوب جنگ با بغات است (شافعی، شیخ طوسی، همانجاها؛ ابن قدامه، ۳/۹؛ محقق حلی، *شرائع*، همانجا)، اما دربارهٔ شرایط وجوب جنگ اختلافاتی وجود دارد.

در فقه امامیه، شرایط وجوب قتال با بغات اینهاست: ۱. از موقعیت

و استحکامات برخوردار باشند که دفع شر آنها جز با پیکار ممکن نباشد؛ ۲. از محدودهٔ اقتدار امام خارج شوند و در جای دیگری گرد هم آیند؛ ۳. شورش آنها براساس تأویلی باشد که با آن بر مخالفت خود پای می‌فشرند و در مشروعیت حکومت تشکیک می‌کنند؛ ۴. شمار آنان در حدی باشد که پراکنده ساختن آنها جز با تجهیز سپاه و جنگ با ایشان، ممکن نباشد (نک: شیخ طوسی، *المبسوط*، ۲۶۴/۷ـ ۲۶۵؛ ابن ادریس، علامهٔ حلی، همانجاها). در صورت فقدان هریک از این شرایط، جرم بغی تحقق نمی‌یابد (ابن ادریس، همانجا).

در فقه اهل سنت، اگر جمع قابل توجهی از مسلمانان براساس استنباطی نادرست و دلیلی باطل، به قصد براندازی حاکم اسلامیِ مقبولِ مردم دست به شورشی مسلحانه و ناروا بزنند، جنگ با آنان واجب می‌شود (برای تفصیل، نک: *الموسوعة*...، ۱۳۳/۸).

بغات از حیث سازمان‌دهی به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که دارای تشکیلاتی منسجم و رهبری مشخص نیستند و گروهی که تحت فرماندهیِ فرد مشخصی، سازمان‌دهی منظمی یافته‌اند. میان این دو گروه در احکام تفاتهایی وجود دارد. برخلاف گروه دوم، مجروحان گروه اول کشته نمی‌شوند و فراریان آنان تعقیب نمی‌گردند و تحت هیچ شرایطی فرزندانشان مورد هجوم قرار نمی‌گیرند؛ اما در هر صورت، هرگاه بغات جنگ را رها کنند و سلاح خود را به زمین بگذارند، یا تسلیم دولت اسلامی شوند، قتال با آنها حرام می‌گردد (شیخ طوسی، *النهایة*، ۲۹۷؛ ابن ادریس، ۱۶/۲؛ محقق حلی، همانجا؛ برای آگاهی بیشتر از اختلاف مربوط به غنیمت اموال بغات، مثلاً نک: شیخ طوسی، *المبسوط*، ۲۶۶/۷ـ۲۶۷؛ محقق حلی، همان، ۲۵۷/۱؛ نیز *الموسوعة*، ۱۴۲/۸ـ ۱۴۳).

در تاریخ دولتهای اسلامی، با دور شدن از صدر اسلام، بغی اهمیت خود را از دست داده، و حتیٰ در سخن از وقایع عصر عباسی به موضوع بغی کمتر اشاره شده، و تنها در برخی دوره‌ها و قلمروها این اصطلاح اهمیت خود را بازیافته است. در حکومتهایی که دارای وجهه‌ای مذهبی بوده‌اند، مانند حکومت علویان در مغرب اقصیٰ (سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/ ۱۷ و ۱۸م) و دولت عثمانی این اصطلاح اهمیت داشته است (مثلاً نک: سلاوی، ۵۸/۱، ۷۷/۲، جم؛ طاش کوپری‌زاده، ۳۴۶، ۴۴۹).

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن تیمیه، احمد، *کتب و رسائل و فتاویٰ*، به کوشش عبدالرحمان محمد قاسم نجدی، بیروت، مکتبة ابن تیمیه؛ ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، تونس، ۱۹۸۴م؛ ابن عربی، محمد، *العواصم من القواصم*، به کوشش محمد جمیل غازی، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲م؛ ابن مفلح، ابراهیم، *المبدع فی شرح المقنع*، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوزید، نصر حامد، *الاتجاه العقلی فی التفسیر*، بیروت، ۱۹۹۸م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش سمیر جابر، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الفروق اللغویة*، به کوشش حسام‌الدین قدسی، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ایزوتسو، توشیهیکو، *مفاهیم اخلاقی ــ دینی در قرآن مجید*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۸ش؛ بخاری، محمد، *صحیح*، به کوشش مصطفیٰ دیب البغا، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، به کوشش خالد عک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل*، به کوشش عبدالقادر عرفات و عشا حسونه، بیروت، ۱۴۱۶ق؛ ثعالبی، عبدالرحمان، *الجواهر الحسان*، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ جصاص، احمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمد صادق قمحاوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، به کوشش مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ زمخشری، محمود، *المستقصیٰ فی امثال العرب*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۹۷م؛ سید مرتضیٰ، علی، *الانتصار*، قم، ۱۴۱۵ق؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ شافعی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمد زاید بن حسن کوثری و عبدالغنی عبدالخالق، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ همو، *الام*، بیروت، ۱۳۹۳ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل والنحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ شیبانی، محمد، *السیر*، به کوشش مجید خدوری، بیروت، ۱۹۷۵م؛ شیخ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *المبسوط*، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ همو، *النهایة*، بیروت، دارالاندلس؛ شیخ مفید، محمد، *الجمل*، نجف، ۱۳۶۸ق؛ همو، *الرسالة الکافئة فی ابطال توبة الخاطئة*، به کوشش علی‌اکبر زمانی‌نژاد، قم، ۱۴۱۳ق؛ صادقی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۴۱۵ق؛ طبری، *تفسیر*؛ علامهٔ حلی، حسن، *تحریر الاحکام*، مشهد، مؤسسهٔ آل البیت(ع)؛ *قاموس*؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، ۱۳۹۴ق؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، به کوشش یوسف علی طویل، دمشق، ۱۹۸۷ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ماوردی، علی، *قتال اهل البغی*، به کوشش ابراهیم علی صندقجی، قاهره، ۱۴۰۷ق؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش صادق شیرازی، تهران، ۱۴۰۹ق؛ همو، *المسلک فی اصول الدین*، به کوشش رضا استادی، مشهد، آستان قدس رضوی؛ مسلم، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ *الموسوعة الفقهیة*، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، کویت، ۱۹۸۰م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ *نهج‌البلاغة*؛ ولهاوزن، یولیوس، *تاریخ سیاسی صدر اسلام*، ترجمهٔ محمود افتخارزاده، قم، ۱۳۷۵ش.

مهدی غفاری

بَقا، نک: فنا وبقا.

بَقاءِبِاللّه، نک: فنا وبقا.

بِقاع، جلگه‌ای پهناور در میان رشته کوههای غربی و شرقی لبنان. این جلگهٔ حاصل‌خیز که با مساحتی حدود ۴'۲۶۳ کم۲ نزدیک به ۴۱٪ از مجموع خاک لبنان را در برمی‌گیرد، از ناحیهٔ شمال شرقی این کشور به سمت جنوب غربی امتداد می‌یابد و میانگین ارتفاع آن ۹۰۰متر از سطح دریا ست (سلهب، ۲۲؛ مارتن، ۲۲؛ بستانی، ۵۲۲/۵). جلگهٔ بقاع از سمت شمال تا مرز سوریه و از جنوب درهٔ رود اردن گسترده شده، و تا ساحل خلیج عقبه در دریای سرخ امتداد یافته است (حتی، ۱۹).

در دورهٔ عبرانیها و فنیقیها این منطقه به بقعه (واژه‌ای سامی به معنی شکاف) معروف بود. در تورات نیز از آنجا با نامهای بقعه، مدخل

حماه یاطریق حماه یاد شده است. یونانیان آن را کویله سوریا[1] (سوریهٔ مجوف) می‌خواندند. مرسیاس یا ماسیاس از دیگر نامهایی بود که یونانیان برای این دره به کار می‌بردند. جغرافی‌دانان عرب بقاع را واژه‌ای عربی جمع بُقعه (به معنی باتلاق یا مرداب) دانسته‌اند و این جلگهٔ پهناور را بقاع عزیز، منسوب به ملک عزیز پسر صلاح الدین ایوبی نامیده‌اند؛ هر چند که برخی از محققان ارتباطی تاریخی میان این نام با نام خدای باستانی این سرزمین موسوم به آزیزوس قائلند. برخی منابع از این منطقه با نام بقاع کلب یاد کرده‌اند که گویا به سبب اقامت قبیلهٔ عربی کلب در آنجا بوده است (یاقوت، ۶۹۹/۱؛ نابلسی، ۹۷؛ سلهب، ۱۲؛ فریحه، ۵۳؛ EI², I/1214؛ حتی، ۱۸-۱۹).

درهٔ بقاع از دیرباز آباد بود و اقوام گوناگونی در آن سکنیٰ داشتند که از تمدنی در خور توجه و نظام اداری سازمان یافته‌ای برخوردار بودند (نک: حورانی، ۵۳). نخست ایتوریان[2] در آنجا می‌زیستند. زادگاه نخستین این قوم در شمال شرقی دریاچهٔ طبریه بوده است. بعدها آنان در سراسر دشت بقاع تا ساحل دریای مدیترانه پراکنده شدند و دولتی در آنجا تأسیس کردند. در این ایام گروهی از عربها نیز در بقاع به سر می‌بردند؛ چه، اسکندر مقدونی به هنگام فتح شهر صور از آنان یاری جسته بود. در حدود سال ۵۸۷ق‌م نبطیان به منطقهٔ آدوم کوچیدند و بر نواحی حاصل خیز دریای مدیترانه سیطره یافتند. در دورهٔ پادشاهی حارث سوم بود که ساکنان بقاع برای رهایی از هجوم پادشاه ایتوری دست یاری به سوی نبطیان دراز کردند و از آن پس در ۸۵ق‌م راه برای سیطرهٔ نبطیان بر دمشق و دشت بقاع هموار گشت و بعدها نیز نفوذ آنان در درهٔ بقاع فزونی یافت؛ تا آنکه در ۳۲ق‌م نبطیان از اطاعت امپراتور روم و پرداخت خراج سرباز زدند و به جانب‌داری از پارتیان برخاستند. در نتیجه، هیرودس، فرمانروای دست نشاندهٔ روم آهنگ جنگ با نبطیان ساکن درهٔ بقاع کرد، اما به سختی در برابر آنان منهزم شد و با باقی‌ماندهٔ سپاه خود به بیت المقدس بازگشت (علی، ۴۴۳/۱-۴۴۴، ۶۲۳/۲، ۱۵/۳، ۳۰، ۳۶؛ زیاده، ۱۶۶؛ حورانی، ۵۵).

تاریخ و چگونگی فتح بقاع توسط مسلمانان و اینکه این ناحیه به دست کدام یک از سرداران عرب فتح شده است، به درستی معلوم نیست، اما مسلم آنکه این ناحیه پیش از جنگ یرموک (۱۵ق/۶۳۶م) توسط مسلمانان فتح شده است (نک: یعقوبی، *تاریخ*، ۱۳۹/۲-۱۴۱؛ بلاذری، ۱۵۲-۱۵۴؛ تدمری، ۳۴۵). گویا از همان زمان یا اندکی پس از آن بقاع به «جُند دمشق» ملحق گردیده بود؛ چه، در دورهٔ خلافت امویان (۴۱-۱۳۲ق/۶۶۱-۷۵۰م)، بعلبک مرکز بقاع شد و منطقهٔ خوش آب و هوای عین الجر اقامتگاه خلفای اموی گردید (نصرالله، ۹۵/۱؛ EI²، همانجا).

در اواخر سدهٔ ۳ق/۹م که جغرافی دانان مسلمان بقاع را همچنان جزو جند دمشق یاد کرده‌اند (نک: یعقوبی، «البلدان»، ۳۲۵؛ ابن خردادبه، ۷۷؛ ابن فقیه، ۱۰۵). بقاع از همان آغاز فتوحات اسلامی به سبب داشتن راههای بازرگانی، از آبادترین نواحی تابع دمشق به شمار می‌رفت و دارای شهرها و روستاهای بسیار بود (یعقوبی، همانجا؛ ابن خردادبه، ۲۱۹؛ مقدسی، ۱۵۴؛ یاقوت، همانجا).

ثروت سرشار درهٔ بقاع و فراوانی غلات آن توجه حکمرانان اطراف را به خود جلب می‌کرد. آنان گاه به طمع دست یافتن بر این ثروت به آنجا هجوم می‌بردند (نک: نصرالله، ۱۲۵/۱؛ حتی، ۳۵۰). از سوی دیگر مناطق پرپیچ و خم کوهستانی بقاع همواره مخفی‌گاهی برای شورشیان به شمار می‌رفت (حورانی، ۳۰؛ نیز نک: ابوالقاسم، ۱۳۸). از این‌رو، پیوسته جنگ و گریزهایی در منطقه به وقوع می‌پیوست. پس از اتحاد معین الدین انر با صلیبیان، راه برای گسترش نفوذ اینان بر درهٔ بقاع هموار گشت؛ چندان که بارها به آنجا تاختند و به قتل و غارت پرداختند. پس از فتح بقاع توسط صلاح الدین ایوبی و امارت فرزندان و خویشاوندان وی در آنجا، باز هم منطقه از تعرض سپاه صلیبی در امان نبود؛ چنان‌که در ۵۷۲ق/۱۱۷۶م آنان به بقاع حمله کردند، اما در برابر سپاه والی بعلبک، این مقدم به سختی منهزم شدند (ابن اثیر، ۷۳/۱۱-۷۴، ۴۳۶-۴۳۷؛ نصرالله، ۱۳۳/۱، ۱۳۵، ۱۳۹، ۲۷۰). در زمان حملهٔ مغولان به نواحی شام، امیر مسیحی صیدا نیز فرصت را مغتنم شمرد و به درهٔ بقاع تاخت که توسط سپاه مغول به عقب رانده شد (رانسیمان، ۳۶۹/۳).

با به قدرت رسیدن ممالیک، بلاد شام به ۶ «نیابت» تقسیم شد که همگی تابع حکومت مرکزی قاهره بودند. بقاع نیز تابع نیابت دمشق گردید و از نظر اداری به دو بخش شمالی (بعلبکی) و جنوبی (عزیزی) تقسیم شد که حکمرانان محلی از سوی والی دمشق ادارهٔ امور منطقه را در دست داشتند (شبارو، ۹۳؛ حتی، ۴۰۰). سرانجام، ممالیک از سپاه عثمانی به فرماندهی سلطان سلیم اول در جنگ مرج دابق (۹۲۲ق/۱۵۱۶م) شکست خوردند. پس از آن بلاد شام به قلمرو عثمانیان افزوده شد. بقاع با آنکه در این دوره به قضاء (شهرستان) تبدیل شد، اما همچنان تابع حکومت دمشق بود؛ چه، ترکان تقسیمات اداری ممالیک را تغییر ندادند. محمد بن قرقماز چرکسی در اواخر ذیحجهٔ ۹۲۳/ژانویهٔ ۱۵۱۸ به عنوان نخستین والی عثمانی از سوی نایب دمشق بر ولایت بیروت، صیدا و بقاع منصوب شد. دولت عثمانی در این زمان مناطق وسیعی از اراضی حاصل خیز بقاع را به املاک سلطنتی ضمیمه کرد تا از پرداخت مالیات معاف گردند (شبارو، ۱۲۱، ۲۰۴؛ حتی، ۴۳۹؛ صلیبی، ۱۱-۱۲).

پس از محمد بن قرقماز والیان دیگری بر بقاع گمارده شدند که در این میان، حکمرانان حَرفوشی از اهمیت برخوردار بودند. آنان به تدریج خود را از سیطرهٔ عثمانیان رهانیدند و در بسط نفوذ خود بر بعلبک و بقاع کوشیدند و تا قرنها حکومت آنان دوام داشت (نک: نصرالله، ۲۲۸/۱، جم؛ خالدی، ۱۲، ۴۴، ۱۳۴، جم). امیر فخرالدین از امرای مَعنی بر آن شد با حکمرانان حرفوشی پیمان دوستی منعقد سازد تا از

1. Coele Syria 2. Ituraea

این رهگذر بر بخشی از درآمد دشت حاصل خیز بقاع دست یابد. وی از این راه توانست بر بنیهٔ دفاعی خود بیفزاید (حتی، ۴۵۵). بعدها امرای شهابی نیز بر منطقهٔ بقاع چشم دوختند. امیر ملحم کـه در ۱۱۴۳ق/ ۱۷۳۰م پس از وفات پدر امارت یافت، بارها به اراضی بقاع دست اندازی کرد که هربار با مقاومت والی شام مواجه شد؛ اما سرانجام در ۱۱۵۷ق/۱۷۴۴م سپاهیان شام را منهزم ساخت و دشت بقاع را به قلمرو خود افزود. پس از آن پیوسته کشمکشهایی میان امرای شهابی و والیان شام به وقوع می‌پیوست (شهابی، ۲۸-۳۰، ۳۴، جم؛ حتی، ۴۷۳).

در ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م ولایت سوریه از ۸ «متصرفیه» تشکیل می‌شد که بقاع در زمرهٔ متصرفیهٔ شام قرار داشت. در این زمان، تلاشهایی از سوی امرای لبنان برای الحاق بقاع به خاک این کشور صورت گرفت که حاصلی دربرنداشت (رستم، ۸۵ - ۸۶، ۲۱۳؛ خاطر، ۳۴)؛ تا آنکه سرانجام، پس از اشغال لبنان توسط فرانسه در محرم ۱۳۳۹/سپتامبر ۱۹۲۰، سرزمین بقاع از ولایت دمشق تفکیک، و به خاک لبنان منضم شد (شبارو، ۲۵۹). در ۱۹۲۵م این منطقه از نظر اداری به دو محافظه (استان) بعلبک و بقاع تقسیم شد (سلهب، ۱۴).

شیعیان بیشترین ساکنان درهٔ بقاع را تشکیل می‌دهند، اما آنان از دیرباز در روستاهای پرجمعیت، مناطق کوهستانی و شهرهایی چون بعلبک می‌زیستند. پس از آنکه حکمرانان ممالیک به طور همه جانبه به سرکوب شیعیان پرداختند، آنان به جلگهٔ بقاع پناه بردند و از آن پس، جمعیت شیعیان در آنجا رو به فزونی نهاد (حتی، ۳۲۳، ۳۹۷؛ فواز، 13).

جلگهٔ بقاع منطقهٔ کوهستانی سرسبزی است که از هر سو به کوه منتهی می‌شود. عبدالغنی نابلسی که در ۱۱۰۰ق/۱۶۸۹م به بقاع سفر کرده بود، زیبایی مناطق، طراوت و دلنشینی هوای آن را بسیار ستوده است (ص ۱۶، ۹۵). در گوشه و کنار این دشت واحه‌ها و آبگیرهایی را می‌توان یافت که از دیرباز باتلاقهایی سراسر پوشیده از نی‌زار بوده است و ناحیه‌ای به طول ۹کمـ را در برمی‌گیرد (مارتن، ۲۲). شاید همین امر سبب شده است تا جغرافی‌دانان مسلمان از وجود دریاچه‌ای در بقاع خبردهند (نک: ابوالفدا، ۴۰).

دشت مسطح بقاع که در برخی موارد پستی و بلندیهای اندکی در آن به چشم می‌خورد و در قسمتهای میانی عمق بیشتری می‌یابد (حتی، ۱۸-۱۹)، نیمی از سرزمینهای قابل کشت لبنان را در برمی‌گیرد. زندگی ۹۰٪ از ساکنان بقاع بر پایهٔ کشاورزی استوار است و فرآورده‌های کشاورزی مختلف این جلگه به ویژه غلات، حبوبات، انواع میوه و سبزی آن، در شکوفایی اقتصاد لبنان نقش بسزایی دارد (*بریتانیکا*، I/202؛ فواز، 8؛ سلهب، ۳۵؛ بستانی، ۵۲۲/۵).

جلگهٔ بقاع این‌همه رونق کشاورزی را مدیون رودهایی چون لیطانی و نهرالعاصی، و چشمه‌های پرآبی ازجمله عین الزرقاء، یمونه، مرجحین، عنجـر و شتـوره است. رود لیطانـی در بستـری بـه طـول ۱۲۵ مـایـل (ح ۲۰۰ کمـ) از جلگهٔ بقاع می‌گذرد و آن منطقه را به دو ناحیهٔ بقاع شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند: بقاع شمالی که از بعلبک تا سرحدات سوریه امتداد می‌یابد، تقریباً نیمه حاصل خیز است، اما بقاع جنوبی به ویژه در مسیر آبرفتهای بر جای مانده از رودخانهٔ لیطانی بسیار مستعد کشاورزی است. این رود از ارتفاعات جنوب بعلبک سرچشمه می‌گیرد و پس از عبور از دشت بقاع، به دریای مدیترانه می‌ریزد (حتی، ۶۱۵؛ نیز نک: سلهب، ۳۱). دولت لبنـان در ۱۳۳۰ش/۱۹۵۱م بـه کمک کارشناسان آمریکایی برنامه‌هایی را برای احداث سد بر روی رودخانهٔ لیطانی تدارک دید که به شکوفایی هر چه بیشتر اقتصاد درهٔ بقاع انجامید (حتی، ۱۹-۲۰؛ «لبنان...[1]»، 262).

در مناطق مختلف جلگهٔ بقاع آثار باستانی و تاریخی متعددی به چشم می‌خورد که از جمله مدفن پیامبرانی چون الیاس (ع) یا اولیا و صلحا بوده‌اند. همچنین بقایای معابد و ویرانه‌های رومی و بیزانسی با نقوشی برجسته و سنگ نبشته‌ها و نیز غارها و قلعه‌هایی در آنجا یافت شده‌اند (نک: نابلسی، ۹۷ بب؛ سلهب، ۱۵-۱۹؛ «فلسطین...[2]»، 422، به نقل از ابن جبیر).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بستانی، بطرس، *دائرةالمعارف*، بیروت، دارالمعرفه؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ تدمری، عمر عبدالسلام، «الفتح الاسلامی و سیاسة الاسکان لساحل دمشق، لبنان»، *بلاد الشام فی صدر الاسلام*، به کوشش محمد عدنان بخیت و احسان عباس، عمان، ۱۹۸۷م، ج۲؛ حتی، فیلیپ، *لبنان فی التاریخ*، ترجمهٔ انیس فریحه، بیروت، ۱۹۵۹م؛ حورانی، یوسف، *لبنان فی قیم تاریخه*، بیروت، ۱۹۹۲م؛ خاطر، لحد، *عهد المتصرفین فی لبنان*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ خالدی صفدی، احمد، *لبنان فی عهد الامیر فخرالدین المعنی الثانی*، به کوشش اسد رستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۸ش؛ رستم، اسد، *لبنان فی عهد المتصرفیة*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ زیاده، نقولا، «تموین الجیوش العربیة الاسلامیة اثناء فتوح بلاد الشام»، *بلاد الشام فی صدر الاسلام*، به کوشش محمد عدنان بخیت و احسان عباس، عمان، ۱۹۸۷م، ج ۲؛ سلهب، نصری، «البقاع»، *لبنان فی محافظاته*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ شبارو، عصام محمد، *تاریخ بیروت*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ شهابی، حیدر احمد، *لبنان فی عهد الامراء الشهابیین*، به کوشش اسد رستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ صلیبی، کمال سلیمان، *تاریخ لبنان الحدیث*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۹-۱۹۷۸م؛ فریحه، انیس، *اسماء المدن و القری اللبنانیة*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ مارتن، پ. ب - م.، *تاریخ لبنان*، ترجمهٔ رشید شرتونی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نابلسی، عبدالغنی و رمضان عطیفی، *رحلتان الی لبنان*، به کوشش صلاح الدین منجد و استفان وایلد، بیروت، ۱۹۷۹م؛ نصرالله، حسن، *تاریخ بعلبک*، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ نیز:
Britannica, micropaedia, 1978; EI²; Fawaz, L. T., *An Occasion for War*, London, 1994; *Lebanon: A History of Conflict and Consensus*, ed. N. Shehadi and D. H. Mills, London, 1992; *Palestine Under the Moslems, tr. G. Le Strange*, Beirut, 1965.

عزت ملا ابراهیمی

بِقاعی، ابوالحسن ابراهیم بن عمر بن حسن (۸۰۹ - ۸۸۵ق/

1. *Lebanon* ... 2. *Palestine* ...

۱۴۰۶-۱۴۸۰م)، مفسر، مورخ و محدث شافعی. وی در قریهٔ «خربة روحا» در ناحیهٔ بقاع، واقع در لبنان کنونی متولد شد؛ به همین سبب به او نسبت خرباوی هم داده‌اند.

بقاعی در ۱۲ سالگی به دلیل منازعات طایفه‌ای در روستاها و شهرهای اطراف سرگردان شد، تا پدربزرگش او را به دمشق برد. در دمشق به حفظ قرآن و آموختن مقدمات علوم روی آورد. مصادف با ورود ابن جزری به دمشق در ۱۸ سالگی نزد او به آموختن علم قرائت پرداخت. از تاج‌الدین ابن بهادر نیز در فقه بهره گرفت. چندی بعد راه به بیت‌المقدس برد و از افرادی چون تقی‌الدین حصنی، تاج‌الدین غرابیلی و عمادالدین ابن شرف حدیث و قرائت فرا گرفت. سفر بعدی او به قاهره بود که در آنجا نزد شرف‌الدین سبکی، علاءالدین قلقشندی، شمس‌الدین قایاتی، ابن حجر عسقلانی و ابوالفضل مغربی حدیث و علوم دیگر آموخت. سپس به همراه ابن حجر به حلب رفت. مسافرتهایی نیز به دمیاط، اسکندریه، مکه، مدینه و طائف داشت. پس از مسافرتهای پیاپی، تا پایان عمر در دمشق اقامت گزید (سخاوی، ۱۰۱/۱-۱۰۲؛ سیوطی، ۲۴؛ ابن عماد، ۳۳۹/۷-۳۴۰؛ غزی، ۲۵۴/۱).

برخی از همعصران بقاعی، به‌ویژه سخاوی در نکوهش او مبالغه کرده‌اند. در این میان، تنوع علوم، تعدد آثار و گوناگونی نظرات و نقدهای تندی که به دیگران و حتیٰ استادان خویش داشت، بی‌تأثیر نبود. برخی، مواضع خصمانهٔ امثال سخاوی (۱۰۱/۱-۱۰۵) را ناشی از اختلافات شخصی دانسته‌اند (نک: شوکانی، ۲۰/۱).

برخی آثارش، به‌ویژه تفسیر وی، تلاش او را در ارائهٔ دیدگاههای جدید نمایان می‌سازند. گرایشهای صوفیانه نیز در آثار او به چشم می‌خورد؛ هرچند با آرائی همچون وحدت وجود، ستیز جدی داشته، و نگارشهایی برضد ابن فارض و ابن عربی از او گزارش شده است (ابن ایاس، ۴۷/۳؛ نیز نک: ادامهٔ مقاله).

نگارشهای متنوع او، بیانگر گوناگونی ابعاد شخصیتی او نیز هست؛ در نوشته‌هایش به عرف حاکم بر جو علمی زمانهٔ خویش، پای‌بند نیست؛ از کتب عهدین استفاده کرده، و به آنها استناد نموده است. این کار او قدح دیگران را نسبت به خود برانگیخته است. از دیگر سو، انگیزه‌های شخصی و حسادتها و درگیریهایش با معاصران، منجر به سعایت او نزد قاضی مالکی و گرفتن حکم مهدورالدم بودن او شد؛ پس کتابی در دفاع از خویش نوشت و سرانجام، به وساطت برخی از فقهای عصر، مثل قاضی زینی بن مزهر، اسلامش دوباره تأیید شد و از مرگ رهایی یافت (سخاوی، ۱۰۲ ب؛ ابن تغری بردی، ۲۹۷/۴؛ شوکانی، ۲۰/۱-۲۱).

دیگر زمینهٔ نگارشهای او زمینه‌های فلسفی است که بیشتر به انگیزهٔ مخالفت با فلسفه و نقد دیدگاهها و نظریات برخی فلاسفه نگاشته شده است و برای همین، نمی‌توان او را در زمرهٔ فلاسفه قرار داد؛ همان‌گونه که در نگارشهای تاریخی‌اش زمینه‌های رجالی و اخباری دیده می‌شود، یعنی مثل سایر مورخان، همهٔ دقایق تاریخی برایش جالب توجه نبوده است، بلکه رشته‌ها و گزارشهای خاصی را دنبال کرده است (نک: ادامهٔ مقاله).

آثار: بیش از ۳۰ اثر و تألیف از او گزارش شده است که نسخه‌های اکثر آنها موجود، و چند عنوان آن نیز به چاپ رسیده است. زمینه‌های آثار او عبارتند:

موضوعات فلسفی بیشتر با انگیزهٔ فلسفه‌ستیزی: *دلالة البرهان علیٰ ان الامکان ابدع مما کان و تهدیم الارکان من لیس فی الامکان ابدع مما کان* (نک: *آلوارت*، شم 5102). کتابی در منطق: *ایساغوجی* (کوپریلی، ۳۹۹/۱). کتابهایی در نقد و رد برخی بزرگان عرفان و نظرات آنان، به‌ویژه مخالفت جدی با نظریهٔ وحدت وجود: *سرالروح*، که خلاصهٔ کتاب *الروح* ابن قیم جوزیه است (چ قاهره، ۱۹۰۸م)، *تنبیه الغبی الیٰ تکفیر ابن عربی* (چ قاهره، ۱۹۵۳م، به کوشش عبدالرحمان وکیل)، *تحذیر العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد* (*آربری*، III/71) و *الناطق بالصواب الفارض لتکفیر ابن الفارض*، که ضمیمهٔ کتاب یاد شده است (نک: GAL, I/307). بعدها سیوطی کتابی در دفاع از ابن عربی در رد بر بقاعی نوشته است (ابن عماد، ۳۴۰/۷).

آثاری در عبادت و سلوک: *اثارة الفکر بما هو الحق فی کیفیة الذکر* (*آربری*، III/69) و *الایذان بفتح اسرار التشهد و الاذان* (*آلوارت*، شم 4149). نگارشهایی در رجال، تاریخ و اخبار: *لعب العرب بالمیسر فی الجاهلیة الاولیٰ* (چ لیدن، ۱۳۰۳ق)، *اخبار الجلاد فی فتح البلاد* (دفتر...، ۱۴۷)، *الاعلام بسن الهجرة الی الشام* (*آربری*، همانجا؛ خدیویه، ۵۸۶/۷)، *عنوان الزمان بتراجم الشیوخ و الاقران* (کوپریلی، ۵۷۲/۱)، *مختصر سیرة النبی یا تاریخ بقاعی* (*آلوارت*، شم 9694) و *جواهر البحار فی نظم سیرة النبی المختار* (نک: حاجی خلیفه، ۶۱۲/۱). آثاری در قرائات و علوم قرآنی: *الضوابط و الاشارات* (ظاهریه، علوم قرآنی، ۱۱۱)، *القول المفید*، در علم تجوید (همان، ۵۶).

نگارش در حساب و ریاضیات: *اباحة الباحة فی علمی الحساب و المساحة* (خدیویه، ۱۷۷/۵). در شعر و ادبیات: *اسواق الاشواق فی مصارع العشاق* (دوسلان، شم 3065)، *ما لا یستغنی عنه الانسان من ملح اللسان* (GAL, S, II/178) و دیوان اشعار خود او: *اشعار الواعی باشعار البقاعی* (حاجی خلیفه، ۱۰۴/۱).

دو کتاب در دفاع از خویش برای استفاده از کتب عهدین: *الاقوال القویمة فی حکم النقل من الکتب القدیمة* (خدیویه، ۱۲۶/۱) و *بذل النصح و الشفقة للتعریف بصحبة ورقة* (ظاهریه، تاریخ، ۱۷۷/۱)، ناظر به محسوب داشتن ورقة بن نوفل در عداد صحابه. همچنین کتابهایی در نقد و یا شرح دیگران: *النکت الوفیة بما فی شرح الالفیة*، که شرح *الفیة الحدیث* عراقی است (طلس، ۵۰؛ *آربری*، I/65) و *النکت و الفرائد علیٰ شرح العقائد* تفتازانی (سید، ۱۷۶/۳)، و کتابهایی در تفسیر که بیش از همه به او شهرت داده است: *تفسیر سورة البقرة* (شریف، ۵۰/۱)، *الفتح القدسی فی آیة الکرسی* (*آربری*، III/69) و *مصاعد النظر للاشراف علیٰ مقاصد السور*، با نام دیگر *المقصد الاسمیٰ فی مطابقة اسم کل سورة للمسمیٰ* (سید، ۶۵/۳).

اما در بین همهٔ آثار او حتیٰ در تفسیر، هیچ کتابی جایگاه *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور* را که به *تفسیر بقاعی* یا *مناسبات بقاعی* معروف است، ندارد؛ به گونه‌ای که آن را نشانهٔ عظمت بقاعی و تسلط او بر دانشهای روایی و درایی، و توانمندی بالای او و مبرزترین اثر او دانسته‌اند (شوکانی، ۲۰/۱). گفتنی است که حجم این کتاب نیز نسبت به کتابهای دیگر او قابل مقایسه نیست. همان‌گونه که اسم کتاب نیز معرف محتوای آن است، مؤلف علاوه بر تفسیر آیات بنا بر برقراری ارتباط معنایی میان آیات و حتیٰ سور دارد. از دیدگاه او فهم مناسبت و ارتباط میان آیات مقدمه‌ای است برای کشف اعجاز *قرآن*، و نتیجهٔ آن رسوخ ایمان در قلب است (نک: ۱۱/۱). نظریهٔ او بر این پایه قرار دارد که ترتیب اجزاء *قرآن*، چه درون سور و چه میان سور توقیفی است (۸/۱) و اسماء سور نیز توقیفی، و کلید رمزگشای محتوای هر سوره هستند (۱۸/۱).

مقصود او از مناسبت، هم ارتباط ظاهری و آشکار کلام در عبارات و ترکیبات آیات و فواصل و آهنگ کلمات است، و هم ارتباط درونی و پنهانی معنایی حاکم بر فضای سوره. وی راه فهم این ارتباط را پیدا کردن غرضی می‌داند که سوره به سمت آن می‌رود، یعنی هر سوره یک هدف و غرض کلی را دنبال می‌کند که اگر سر رشتهٔ آن به دست آید، به واسطهٔ آن و در فضای آن می‌توان ارتباط بین عبارات و آیات را کشف کرد (همانجا).

وی علاوه بر ارتباط برقرار کردن میان آیات، درصدد یکی کردن کل محتوای *قرآن* با ارتباط دادن بین سوره‌ها نیز هست، تا آنجا که بین سورهٔ ناس و سورهٔ فاتحه ارتباطی عمیق می‌بیند (نک: ۱۵/۱). وی در مقدمهٔ کتابش، ترسیمی کلی از سبک و روش و دیدگاههای تفسیری‌اش ارائه می‌کند که خود نمونه‌ای کم‌نظیر در تبیین روش تفسیری از سوی شخص مفسر است.

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفیٰ، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۹۸۹م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ بقاعی، ابراهیم، *نظم الدرر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ *دفتر کتبخانهٔ لالەلی*، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ سید، *خطی*؛ سیوطی، *نظم العقیان*، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷م؛ شریف، ابراهیم سالم، *فهرس المخطوطات بمرکز دراسة جهاد...*، طرابلس، ۱۹۸۹م؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، بیروت، دارالمعرفه؛ طلس، محمداسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ظاهریه، *خطی*؛ غزی، محمد، *دیوان الاسلام*، به کوشش کسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ کوپریلی، *خطی*؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*; *De Slane*; GAL; GAL, S.
مهدی مطیع

بُقْراط، مشهورترین صورت معرب نام هیپوکراتس کوسی (ح ۴۶۰-۳۷۰ق‌م)، پزشک نامدار یونان باستان و پدر علم پزشکی. در مآخذ اسلامی این نام به صورتهای ابقراط، ابوقراطیس، بقراطیس و جز آنها نیز آمده است. وی بنا بر روایاتی که در مآخذ بسیار تکرار شده است، از خانوادهٔ اسکلپیادس بود که حرفهٔ پزشکی شغل خانوادگی آنان به شمار می‌رفت. بر اساس این روایات وی هفتمین پزشک از ۸ پزشک مشهور روزگار باستان و نخستین کسی بود که برای استمرار علم پزشکی آثاری در این باره نوشت. دربارهٔ اخلاق پسندیدهٔ وی سخن بسیار، و گفته شده است که از دربار پادشاهان دوری می‌گزید و تنها دو بار برای درمان دو شاه یونانی به نزد آنان رفت و بی‌درنگ پس از پایان کار به شهر خود بازگشت، اما از درمان پادشاه وقت ایران (که در نام وی اختلاف است) سر باز زد؛ زیرا ایرانیان را دشمن یونانیان می‌دانست. یحییٰ نحوی و اسحاق بن حنین، نخستین مؤلفانی که در دورهٔ اسلامی آثاری دربارهٔ تاریخ پزشکان نوشته‌اند، درگذشت او را به ترتیب در ۹۵ و ۹۰ سالگی دانسته‌اند (نک: اسحاق، ۱۵۳؛ ابن ندیم، ۲۴۶؛ ابوسلیمان، ۱۰۱، ۱۰۵-۱۰۶؛ ابن جلجل، ۱۶-۱۷؛ بیرونی، ۲۳-۲۷؛ ابن فاتک، ۴۴-۴۹؛ ابن رضوان، ۸۲-۸۵؛ قفطی، ۹۰-۹۴؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۴/۱-۲۵؛ شهرزوری، ۲۱۷/۱-۲۲۱؛ نیز نک: سارتن، I/96).

آثار: آثار بقراط در میان مسلمانان بیشتر به واسطهٔ شرحها یا تفسیرهای جالینوس شناخته شده‌اند. به عبارت دقیق‌تر، مسلمانان تنها با آن دسته از آثار وی که توسط جالینوس تفسیر شده بود، آشنایی داشتند (حنین، شم ۸۸-۱۰۲). جالینوس همچنین تک‌نگاریهایی دربارهٔ مباحث تخصصی پزشکی بر اساس نظریهٔ بقراط یا بر اساس اطلاعات بقراط از آن فن نوشته بود (مثلاً *کتاب فی علم بقراط بالتشریح* و *کتاب فی السبات علی رأی بقراط*؛ نک: همو، شم ۲۷، ۱۰۶).

پزشکان مسلمان بر آن بودند که اگر چه بقراط پزشکی را به اوج خود رسانده، اما جالینوس سخن او را ویراسته‌تر و روشن‌تر بیان کرده است (ابن رضوان، ۷۵، ۸۳). تنها شمار اندکی از پزشکان دورهٔ اسلامی کوشیدند مستقیماً از شیوهٔ بقراط پیروی کنند؛ از جمله می‌توان به کندی، مؤلف *الطب البقراطی* و ابوالحسن طبری (۲/۱) نویسندهٔ کُنّاش مهم و معتبر *المعالجات البقراطیه*، و نیز ابن ابی صادق نیشابوری (ﻫ م)، شارح بزرگ آثار بقراط و ملقب به بقراط ثانی یاد کرد. اما استنادهای بسیار به آثار بقراط را بیشتر در آثار رازی می‌توان یافت. علی بن عباس مجوسی اهوازی نیز در مقدمهٔ *کامل الصناعة الطبیة* دربارهٔ بقراط و آثار وی چنین گفته است: «بقراط که پیشوای این فن و نخستین تدوین کنندهٔ آثار مکتوب در پزشکی بود، آثار بسیاری در هریک از شاخه‌های این دانش تدوین کرد، از جمله کتاب *فصول* که بسیاری از مطالب مورد نیاز طالبان پزشکی در آن گرد آمده است... اما بقراط در این کتاب و آثار دیگرش چندان به ایجاز گراییده که بسیاری از سخنانش مبهم است و خواننده برای فهم آن به تفسیر نیاز دارد» (۳/۱).

دشواری شیوهٔ بیان بقراط چندان بود که جالینوس کتابی دربارهٔ الفاظ ویژهٔ آثار بقراط تألیف کرده بود. حنین بن اسحاق (نک: شم ۱۰۷) از این اثر با عنوان *فی الفاظ بقراط* یاد کرده، و بر آن است که این کتاب تنها برای کسی که متن یونانی آثار بقراط را می‌خواند، مفید است و اصولاً ترجمهٔ آن ممکن نیست. مسئلهٔ دیگری که در بررسی آثار بقراط باید به آن توجه کرد، آثار اصیل و غیر اصیل اوست. مسلمانان از دیرباز از نادرستی انتساب برخی آثار به بقراط آگاهی داشتند

(نک: ابن ابی اصیبعه، ۳۱/۱). حنین بن اسحاق رسالهٔ *فی کتب بقراط الصحیحة و غیر الصحیحهٔ* جالینوس را به سریانی، و اسحاق بن حنین آن را به عربی ترجمه کرده بود (حنین، شم ۱۰۴) و ثابت بن قره نیز رساله‌ای دربارهٔ پزشکان یونانی که بقراط نام داشته‌اند، نوشته بود و بر آن بود که آثار برخی از بقراطهای دیگر اشتباهاً به نام بقراط کوسی ثبت شده است (قفطی، ۱۰۰؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۱۹/۱). با این‌همه، بر اساس سنتی قدیم که از یونان به ارث رسیده بود، به آثار منسوب به بقراط به همان اندازهٔ آثار واقعی توجه می‌شد. در اینجا از برخی از آثار مهم مجموعهٔ بقراطی که به احتمال قوی از آن خود بقراط است، یاد می‌شود:

۱. *اخلاط* یا کتاب *الطبایع* (با اثر دیگرش *الارکان* یا *طبیعة الانسان* اشتباه نشود). حنین دربارهٔ تفسیر جالینوس بر این کتاب که ۳ مقاله داشته، چنین آورده است: «درگذشته متن یونانی آن را ندیده بودم. بعدها آن را یافتم و شرح جالینوس و سخن خود بقراط را به سریانی ترجمه کردم؛ و عیسی بن یحییٰ نیز آن را برای ابوالحسن احمد بن موسیٰ [از سریانی] به عربی ترجمه کرد» (شم ۹۶). ابوالفرج ابن طیب نیز آن را شرح کرده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۱/۱؛ GAS, III/35).

۲. *الامراض الحادة*، یا کتاب *ماءالشعیر*. حنین دربارهٔ کتاب *الامراض الحادة بتفسیر جالینوس* که ۵ مقاله دارد، چنین گفته است: شنیده‌ام ایوب رُهاوی آن را [به سریانی] ترجمه کرده است. من تمام کتاب را به همراه متن سخنان بقراط ترجمه، و مضمون آن را به شیوهٔ پرسش و پاسخ تلخیص کرده بودم. آن‌گاه عیسی بن یحییٰ ۳ مقالهٔ نخست را که شرح متن اصلی کتاب است، [از سریانی] برای احمد بن موسی بن شاکر به عربی ترجمه کرد. دو قسمت دیگر تفسیر جالینوس نیز توضیح قسمتهای مبهم است (شم ۹۲). یعقوبی (۹۱/۱) و گاه رازی (۲۰۱/۷) با عنوان کتاب *ماء الشعیر* از آن یاد کرده‌اند که به نظر می‌رسد این عنوان برگرفته از ترجمه‌ای کهن‌تر از ترجمهٔ حنین بن اسحاق باشد (کلامروت، 195؛ برای نسخ تفسیر جالینوس و گزیده‌های حنین، نک: GAS, III/33-34).

۳. *الامراض الوافدة*، یا *ابیذیمیا*، دربارهٔ بیماریهای همه‌گیر در ۷ مقاله. به گفتهٔ حنین، جالینوس ۳ مقالهٔ نخست و مقالهٔ ششم این کتاب را به ترتیب در ۳، ۶، ۶ و ۸ فصل تفسیر کرده، و بخشهای دیگر را شرح نکرده است، زیرا به نظر وی بخشهای دیگر توسط فردی غیر متخصص نوشته شده، و به بقراط نسبت داده شده است. ایوب رهاوی بخش عمدهٔ این کتاب را به سریانی ترجمه کرده بود و حنین نیز بار دیگر با استفاده از متن یونانی مجموعاً ۱۹ بخش از ۲۳ بخش شرح جالینوس را به همراه عین عبارات بقراط به سریانی، و سپس برای محمد بن موسیٰ به عربی ترجمه کرد (نک: حنین، شم ۹۵). ابن نفیس و ابوالفرج ابن طیب گزیده‌هایی از این اثر فراهم آورده‌اند (GAS, III/34-35).

۴. *تقدمة المعرفة*، دارای ۳ فصل و ۲۰ تعلیم، دربارهٔ پیش بینی وضعیت بیمار. حنین بن اسحاق تفسیر جالینوس بر این کتاب را که قبلاً سرجس به سریانی ترجمه کرده بود، به خواهش سلمویة بن بنان بار دیگر به سریانی درآورد؛ سپس متن سخنان بقراط را برای ابراهیم بن محمد ابن موسیٰ به عربی ترجمه کرد، اما مطالب افزوده شده توسط جالینوس را عیسی بن یحییٰ به عربی برگرداند (حنین، شم ۹۱). کلامروت ثابت کرد که روایت عربی مورد استفادهٔ یعقوبی (۸۲/۱-۸۴)، حتیٰ در اصل یونانی نیز با اصل یونانی مورد استفادهٔ حنین فرق داشته است (ص201-203). عبدالرحیم بن علی بن حامد دَخوار، عبداللطیف بغدادی، ابن نفیس و ابن عبری نیز این کتاب را شرح کرده‌اند (GAS, III/32-33).

۵. *الاهویة و الازمنة و المیاه و البلدان*، دربارهٔ آنچه که پزشک باید از شرایط اقلیمی، آب و هوا، مسائل قوم شناسی و جز آن در نظر بگیرد. این کتاب نیز تنها از طریق تفسیر جالینوس رواج یافت. حنین این تفسیر را که ۳مقاله داشت، برای سلمویه به سریانی ترجمه کرد و عبارات بقراط را به همراه توضیحاتی مختصر بدان افزود (روایت سریانی را به شیوهٔ شرح «قال، اقول» تنظیم کرد)، اما این ترجمه را به پایان نرساند. بعدها به درخواست احمد بن موسیٰ، حنین و حبیش اعسم به ترتیب متن بقراط و شرح جالینوس را به عربی ترجمه کردند (حنین، شم ۹۹). یعقوبی بخشهایی از این اثر را، به احتمال قوی با استفاده از ترجمه‌ای کهن‌تر از ترجمهٔ حنین بن اسحاق نقل کرده است (۸۵/۱-۹۱؛ کلامروت، 201-200؛ برای آگاهی از نسخه‌های شرح جالینوس، نک: GAS, III/36-37).

۶. *العهد*، یا *الایمان*، سوگند نامه‌ای که پزشکان پیش از آغاز طبابت باید ادا کنند. حنین بن اسحاق این اثر را به سریانی ترجمه و تفسیر کرده بود؛ سپس حبیش از روی روایت سریانی آن را برای احمد بن موسی بن شاکر به عربی بازگرداند و عیسی بن یحییٰ نیز ترجمهٔ عربی دیگری (ظاهراً مستقل از ترجمهٔ سریانی) از آن فراهم آورد (نک: حنین، شم ۸۷؛ نیز نک: ابن ندیم، ۲۴۶). ابن ابی اصیبعه ترجمهٔ متن اصلی سوگند نامه را در *طبقات الاطباء* آورده است (۲۵/۱-۲۶). روزنتال بر آن است که آنچه به عنوان تفسیر جالینوس بر این کتاب مشهور شده، و ترجمهٔ عربی آن نیز در دست مسلمانان بود، ظاهراً در سده‌های ۲-۶م تألیف شده است (ص 87-52). ظاهراً روایت عربی دیگری از این اثر با عنوان *کتاب فیه شروط ابقراط* در دست است (برای نسخه‌ها، نک: GAS, III/28).

۷. *الفصول* یا *آفوریسم*، مشهورترین اثر بقراط که همواره با تفسیر جالینوس بر آن مطرح بوده است. به گفتهٔ حنین بن اسحاق تفسیر جالینوس ۷مقاله دارد. ایوب رهاوی آن را به سریانی ترجمه کرده بود. جبرائیل بن بختیشوع کوشید این ترجمه را اصلاح کند، اما تنها بر تباهی آن افزود. سرانجام، خود حنین با مقایسهٔ ترجمهٔ سریانی با متن یونانی، متن اصلاح شده‌ای فراهم آورد که از بسیاری تغییرات، همچون ترجمه‌ای جدید بود. وی سپس متن رسالهٔ اصلی را نیز به این تفسیر افزود. چندی بعد فصل نخست این کتاب را برای ابن مدبر به عربی ترجمه کرد و سرانجام، تمامی کتاب را به درخواست محمد بن موسی بن

شاکر به عربی درآورد (حنین، شم۸۸). یعقوبی اصلاً به تقسیم این کتاب به ۷ فصل اشاره نمی‌کند و آن را تنها مشتمل بر ۵۷ «تعلیم» می‌داند و آنها را یک به یک برمی‌شمارد (۱/۷۶_۸۲). کلامروت با مقایسهٔ سخنان یعقوبی و روایت عربی حنین ثابت کرده است که این دو روایت حتیٰ در ترجمهٔ عربیِ نام بیماریها نیز با یکدیگر تفاوت کلی دارند. احتمال بسیار وجود دارد که روایت مورد استفادهٔ یعقوبی یکی از ترجمه‌های ابن بطریق باشد (ص 200-197؛ نک: ذیل، ابن بطریق). ابوالفرج ابن طیب، ابن ابی صادق و بسیاری دیگر نیز بر این کتاب شرح نوشته‌اند (GAS, III/30-32)

گفتنی است که ابن رضوان در مقدمهٔ «مقالة فی التطرق بالطب الی السعادة»، شماری از آثار بقراط را یاد کرده است (ص ۷۷_۷۹) که در مآخذ دیگر بدانها برنمی‌خوریم.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن رضوان، علی، «مقالة فی التطرق بالطب الی السعادة»، به کوشش سلیمان قطایه، مجلة *تاریخ العلوم العربیة*، حلب، ۱۹۷۸م، ج ۲؛ ابن فاتک، مبشر، *مختار الحکم و محاسن الکلم*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالحسن طبری، احمد، *المعالجات البقراطیة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۶م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، *صوان الحکمة و ثلاث رسائل*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ اسحاق بن حنین، «تاریخ الاطباء و الفلاسفة»، همراه *طبقات الاطباء* (نک: هم‍، ابن جلجل)؛ اهوازی، علی، *کامل الصناعة الطبیة*، قاهره، ۱۲۹۴ق؛ بیرونی، ابوریحان، *رسالة فی فهرست کتب الرازی*، به کوشش پاول کراوس، قاهره، ۱۹۳۵م؛ حنین بن اسحاق، *رسالة الیٰ علی بن یحییٰ فی کمیة کتب جالینوس*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۸ش؛ رازی، محمدبن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ شهرزوری، محمد، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:

GAS; Klamroth, M.,«Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qûbi», ZDMG, 1886, vol. XL; Rosenthal, F., *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zurich, 1965; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1928.

یونس کرامتی

بُقراطِ خیوسی[1]، ریاضی‌دان و ستاره‌شناسِ بنام یونانی سدهٔ ۵ق‌م که نباید او را با پزشک مشهور، بقراط (ه‍ م) ــ که معاصر وی نیز بوده است ــ اشتباه کرد. چون نام بقراط خیوسی در سیاههٔ پرکلس ــ که براساس کار اِئودموس فراهم شده ــ بعد از آناکساگوراس و پیش از افلاطون آمده، می‌توان گفت که بقراط در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق‌م به فعالیت علمی مشغول بوده است. ارسطو در کتاب *اخلاق ائودموسی*، بقراط را هندسه‌دانی زبردست معرفی کرده که البته از پیشهٔ اولش، تجارت چندان بهره نداشته است (نک: *پاولی*، VIII(2)/1780؛ بولمر توماس، 411؛ کانتور، I/201؛ سارتن، «تاریخ...[2]»، 277، «مقدمه...[3]»، I/91). به گفتهٔ یحییٰ نحوی، بقراط بعد از آنکه دزدان دریایی دارایی او را غارت کردند، برای دادخواهی به آتن رفت و در روزگار درازی که در این شهر بود، ریاضی‌دانی زبردست شد (همانجاها).

بقراط نخستین کسی بود که کتابی با عنوان «اصول» دربارهٔ هندسه نوشت. روش تحلیل هندسی (در مقابل ترکیب که غالباً در آثار آموزشیِ هندسه به کار می‌رود)، یعنی تحویل یک مسئلهٔ پیچیده به مسئله‌ای ساده‌تر و سپس حل مسئلهٔ جدید، یا تبدیلِ نقیضِ مسئله به یک مسئلهٔ ساده‌تر و اثبات نادرستی آن (که این نوع تحلیل را برهان خلف می‌نامند) از ابداعات اوست. بقراط این روش را در مورد دو مسئلهٔ مشهور تضعیفِ مکعب و تربیعِ دایره (که بعدها معلوم شد با ابزارهای اقلیدسی، یعنی خط کشِ غیرمدرج و پرگار نمی‌توان آنها را حل کرد) و احتمالاً قضیه‌ای که بعدها قضیهٔ دوم از کتاب ۱۲ *اصول* اقلیدس شد (نسبت مساحت دو دایره مانند نسبت مربع قطرهای آنهاست)، به کار برد (سارتن، «تاریخ»، 280-281,433، «مقدمه»، همانجا).

بقراط با توجه به آنکه مسئلهٔ تضعیف مربع (یعنی یافتن ضلعِ مربعی که سطحِ آن دو برابر سطحِ مربعی معلوم باشد، یا ترسیم پاره‌خطی به طول $\sqrt{2}$) معادلِ یافتنِ واسطهٔ هندسی y میان دو مقدار معلوم بود ($\frac{a}{y} = \frac{y}{2a}$)، مسئلهٔ تضعیف مکعب (یعنی یافتنِ ضلعِ مکعبی که حجمِ آن دو برابر حجمِ مکعب معلوم باشد و به عبارت دیگر حل معادلهٔ $x = \sqrt[3]{2a^3}$، که در آن a طول ضلع مکعب اول است، یعنی ترسیم پاره‌خطی به طول $\sqrt[3]{2}$) را به درجِ دو واسطهٔ هندسیِ y و z میان دو مقدار معلومِ a و 2a (یعنی $\frac{a}{y} = \frac{y}{z} = \frac{z}{2a}$)، تحویل کرد. در نتیجه، ریاضی‌دانانِ بعدی که این صورتِ جدید را آسان‌تر یافته بودند، در حل آن کوشش بسیار کردند. مِنایخموس شاگردِ اِئودُکسوس پاسخِ این مسئله را به صورت نقاط تلاقیِ مقاطع مخروطی به دست آورد؛ روشی که بعدها توسط مسلمانان ادامه یافت و عمر خیام در *الجبر و المقابله* آن را به عنوان شیوهٔ کلیِ حل معادلات درجهٔ سوم به اوج رساند (کانتور، I/212-213؛ سارتن، «تاریخ»، 280, 503؛ *پاولی*، VIII(2)/1785؛ بولمر توماس، همانجا).

بقراط همچنین تصور کرد که با یافتنِ روشی برای تربیعِ هلال، یعنی ساختن مربع یا هر شکلِ مسطحِ مستقیم الخطی (مثلاً مثلث) که مساحتش برابر با مساحت هلالی معلوم باشد، شاید بتوان راهی برای تربیع دایره یافت. گفتنی است که حل مسئلهٔ مشهور تربیع دایره ــ که به همراه تضعیفِ مکعب و تثلیثِ زاویه ۳ مسئلهٔ کلاسیکِ ریاضیات یونان بودند ــ معادلِ ترسیم پاره خطی به طول $\sqrt{\pi}$ است که امروزه می‌دانیم امکان‌پذیر نیست. بقراط گرچه در تحویل تربیعِ دایره به تربیع هلالها اشتباه کرده بود، اما توانست برای نخستین‌بار یک شکلِ منحنی الخط را تربیع کند و ۳ نوع از ۵ نوع هلالهای قابل تربیع را بیابد.

اثر بقراط دربارهٔ تربیعِ هلالها، کهن‌ترین روش اثبات ریاضیِ عصر کلاسیک یونان است که به طور کامل، و البته با واسطه‌های بسیار

---

1. Hippocrates of Chios　2. *A History...*　3. *Introduction ...*

به‌دست ما رسیده است. از جملهٔ این واسطه‌ها یکی آثار ائودموس (شاگرد ارسطو) است و دیگری سیمپلیکیوس که نزدیک به ۱٬۰۰۰ سال پس از بقراط می‌زیسته است. اگر فرض کنیم که این دو ریاضی‌دان (و نیز واسطه‌های احتمالی دیگر) هیچ تغییری در رسم الخط بقراط پدید نیاورده باشند (که این فرض چندان نامحتمل هم نیست)، در آن صورت باید گفت: بقراط نخستین کسی است که برای نام‌گذاریِ نقطه و اشکالِ هندسی از حروف بهره گرفته است. مثلاً از یک خط با دو نقطهٔ روی آن و به صورت «خطی که نقاط A و B بر آن واقعند» یاد کرده است (امروزه این عبارت در متونِ درسیِ هندسه به شکل کوتاه‌ترِ خط یا پاره خطِ AB می‌آید). در واقع نمادگذاریِ بقراط نخستین و البته ابتدایی‌ترین شکل نمادگذاریِ ریاضی بوده است (سارتن، همان، 279؛ کانتور، I/207-211؛ کنور، 39-29؛ *پاولی*، VIII(2)/1786-1790؛ بولمر توماس، 411-414).

رسالهٔ بقراط دربارهٔ تربیع هلالها بر ۳ اثر ابن هیثم (که البته در هیچ یک به نام بقراط تصریح نشده است) تأثیری عمده گذاشت و در واقع بخشی از رسالهٔ «الهلالیاتِ» وی همان کار بقراط است. ابن هیثم در آغاز این رساله تنها از «تلاش متقدمان دربارهٔ نوعی شکلِ هلالی که مساحتش برابر با مساحتِ یک مثلث می‌شود» (ساده‌ترین شکل هلالیِ تربیع شده توسط بقراط) یاد کرده (ص ۷۱)، و گویا از دو نوع تربیعِ دیگرِ بقراط بی‌خبر بوده است. وی در رسالهٔ «تربیع دایره» نیز همچون بقراط این دو مسئله را به یکدیگر مربوط دانسته، و بار دیگر به همان تربیع یاد شده پرداخته است (ص ۸۳، ۸۵). وی در کتاب مهم و مفصلِ *حل شکوک کتاب اقلیدس فی الاصول و شرح معانیه* نیز در این باره آورده است: قدما تنها یک نوع از اَشکال هلالی را که برابر با یک مثلث مستقیم‌الخط است و بر ضلع مربع محاط بر دایره ساخته می‌شود، بررسی کرده‌اند؛ اما آنچه ما ثابت کرده‌ایم کلی است (ص ۳۷۹). قاعدتاً وی در اینجا به اثرِ مهم خود «مقالة مستقصاة فی الاشکال الهلالیة» که در ضمن آن علاوه بر تکرار قضایای بقراط، مطالب جدید بسیاری آمده (سرِ مقاله)، اشاره کرده است (نک: راشد، 24,31).

بقراط خیوسی درخصوص برخی پدیده‌های مربوط به علم آثار علوی (ه‌م) نیز نظراتی کم و بیش شبیه دیدگاههای فیثاغوریان داشته است که مسلمانان به رغم آگاهی از آنها آراء ارسطو را ترجیح می‌داده‌اند. به نظر بقراط و شاگردش آسخولوس (فقط ارسطو از این شاگرد یاد کرده است)، ستارهٔ دنباله‌دار سیاره‌ای است که به خودیِ خود دنباله ندارد، بلکه هنگام حرکت در فضا بخاراتی را برمی‌انگیزد که پرتوِ دید ما را سوی خورشید منعکس می‌کند (این تعبیر مبتنی بر پنداشت غلطی نزد قدماست که براساس آن چشم هنگامی یک شیء را می‌بیند که پرتوی از آن خارج شود و به شیء برسد). فاصلهٔ زمانیِ میان دو ظهور پی‌درپیِ این ستاره نسبت به دیگر ستارگان طولانی‌تر است؛ زیرا این ستاره در پشت خورشید کندتر از همهٔ آنها حرکت می‌کند و وقتی که مجدداً ظاهر می‌شود، بخشی از مسیر را که پشت خورشید است، کامل کرده است. این ستاره به هردو سوی جنوب و شمال حرکت می‌کند؛ در نواحی اطراف مدار خورشید، نمی‌تواند آبی گردِ خود فراهم آورد، زیرا خورشید هنگام گردشِ خود تمام این ناحیه را خشک می‌کند؛ اما هنگام حرکت به سوی جنوب به حد کفایت رطوبت را جذب می‌کند. با این همه، از آنجا که تنها بخشِ کوچکی از مدار آن بالاتر از افق، و بخش بزرگ‌تر مدارش پایین افق است ــ چه خورشید در انقلاب زمستانی (جنوبی‌ترین حد خود) باشد، چه در انقلاب تابستانی ــ دید انسان در این هنگام نمی‌تواند به سوی خورشید منعکس شود. از این‌رو، در این نواحی ستاره نمی‌تواند دنباله‌دار شود؛ اما اگر سوی شمال برود، دنباله‌ای در پی آن دیده می‌شود، زیرا آن بخش از مدارش که بالاتر از افق قرار دارد، بزرگ، و بخشی از قوس دایرهٔ مداری آن که پایین‌تر از افق قرار دارد، کوچک است و در این هنگام دیدِ انسان به راحتی از طریق انعکاس به خورشید می‌رسد. این نظریه بسیار شبیه نظریهٔ فیثاغوریان است (نک: ارسطو، گ 342b-343a؛ نیز نک: ابن بطریق، ۲۷-۲۸، که عبارت بقراط خیوسی و شاگردش آسخولوس، و سپس نظریهٔ آنان را با چند غلط فاحش ترجمه کرده است؛ نیز نک: ابن رشد، ۴۳-۴۴، که گرچه برخی از اشتباهاتِ ابن بطریق را اصلاح کرده، اما متن او همچنان مغلوط است؛ قس: *الآراء...*، ۱۴۳، که بسیار خلاصه و بدون یاد کردن از نام کسی مسئله را مطرح کرده است؛ نیز نک: کرامتی، ۱۸۸-۱۸۹).

بقراط کهکشانِ راهِ شیری را نیز انعکاسِ دیدگاه ناظر به سوی خورشید می‌دانست. ارسطو این نظر را بدون انتساب به شخص خاصی تنها به صورت نظریهٔ سومی مطرح کرده، و پس از آن افزوده است که صاحبان این نظر دربارهٔ ستارهٔ دنباله‌دار نیز نظری مشابه دارند (یعنی دیدگاه بقراط و شاگردش) (نک: ارسطو، گ 345b؛ ابن بطریق، ۲۵؛ ابن رشد، ۵۳؛ نیز کرامتی، ۱۸۹).

به نظر بقراط باد چیزی جز هوای متحرک نیست؛ همان‌گونه که ابر و آب هر دو همان هوای فشرده (و در نتیجه دارای سرشتی یکسان) اند، به عبارت دیگر باد و آب هر دو از جنس هوا هستند (نک: ارسطو، گ 349a؛ ابن بطریق، ۴۲؛ ابن رشد، ۷۲، ۹۷). اسکندر افرودیسی و المپیدروس این نظریه را تنها به بقراط نسبت داده‌اند، اما هرمان دیلس آن را به آناکسیماندروس، دیوگنس آپولونیایی و مترودروس نسبت داده است (لی، 89؛ کرامتی، همانجا).

مآخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به پلوتارک، ترجمهٔ قسطا بن لوقا، همراه *فی النفس* ارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۵۴م؛ ابن بطریق، یحیی، *الآثار العلویة*، ترجمه و تحریر متئورولوگیکای ارسطو، به کوشش کازیمیر پترایتس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن رشد، محمد، *تلخیص الآثار العلویة*، به کوشش جمال‌الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ ابن هیثم، حسن، «تربیع الدایرة»، «ریاضیات...[1]» (نک: مل ، راشد)؛ همو، *حل شکوک کتاب اقلیدس فی الاصول و شرح معانیه*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین و ماتیاس شرام، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، «مقالة مستقصاة فی الاشکال

1. *Les Mathématiques ...*

الهلالیة»، «ریاضیات» (نک: ما ، راشد)؛ همو، «الهلالیات»، همان؛ کرامتی، یونس، «آثار دانشمندان ایرانی دربارهٔ آثار علوی و تأثیر نظریات طبیعی‌دانان یونانی بر آنها»، *تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی*، به کوشش محمدعلی شعاعی و محسن حیدرنیا، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نیز:

Aristotle, *Meteorologica*, tr. H.D.P. Lee, London, 1952; Bulmer-Thomas, I., «Hippocrates of Chios», *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Ch. C. Gillispie, New York, 1972, vol. VI; Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Stuttgart, 1965; Knorr, W.R., *The Ancient Tradition of Geometric Problems*, New York, 1986; Lee, H.D.P., notes on *Meteorologica* (vide: Aristotle); *Pauly;* Rashid , Roshdi , *Les Mathématiques infinitésimales du IXᵉ au XIᵉ siècle, Ibn al-Haytham*, London, 1993; Sarton, G., *A History of Science*, New York, 1964; id, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1928.

بخش علوم

بَقَره، دومین و طولانی‌ترین سورهٔ *قرآن* مجید، دارای ۴۰ واحد موضوعی (رکوع)، ۲۸۶ (یا ۲۸۴ یا ۲۸۵ یا ۲۸۷) آیه، ۶٬۱۲۱ کلمه و ۲۵٬۵۰۰ حرف (خازن، ۱۹/۱؛ فیروزآبادی، ۱۳۳/۱؛ قس: رامیار، ۵۸۳). در ترتیب مصحف، سورهٔ بقره نخستین سوره از مجموعهٔ «سبع طُوَل» (سوره‌های طولانی آغازین *قرآن*) به‌حساب می‌آید (برای این اصطلاح، نک: دارمی، ۹۱۰/۲؛ سیوطی، *الاتقان*، ۲۲۰/۱؛ بحرانی، ۵۲/۱).

وجه تسمیهٔ سورهٔ بقره، بنا به قاعدهٔ کلی نام‌گذاری سور (نک: اندرابی، گ ۴۹ ب ـ ۵۰ الف)، شاخص‌ترین قصه از مجموعهٔ داستانهای بنی‌اسرائیل در *قرآن*، یعنی قصهٔ گاو بنی‌اسرائیل (بقره/۲/۶۷-۷۳) است. داستانی که تنها در این سوره آمده است و از نگاه برخی مفسران، در میان ۱۹ داستان گزارش شده در این سوره، شگفت‌ترین آنها به حساب می‌آید (نک: بقاعی، ۵۵/۱-۵۶؛ مشهدی، ۷۱/۱).

تکرار ۳ بار خطاب «بنی اسرائیل» از میان ۴ بار تکرار آن در *قرآن* (نک: عبدالباقی، ۱۳۷)، فراوانی سرگذشتهای مربوط به قوم یهود و تعبیرات ستایش‌آمیز یا گزنده‌ای که تنها در این سوره دربارهٔ این قوم آمده، اقتضا می‌کرده است که آن را «بنی‌اسرائیل» نامند، اما برخلاف انتظار، عنوان «بقره» جای‌گزین آن شده است؛ عنوانی که یادآور گوساله پرستی یهودان به تقلید از تقدیس گاو آپیس توسط مصریان (نک: بقاعی، ۴۷۳/۱؛ طنطاوی، ۸۲/۱، ۸۳؛ مراغی، ۱۴۱/۱-۱۴۲)، گزارش رفتار ناشایست بنی‌اسرائیل با پیامبر خدا و نشانِ بارز بهانه‌جویی و مادی‌گرایی این قوم است (نک: طبری، ۲۶۷/۱؛ شیخ طوسی، ۲۹۳/۱؛ رضا، ۳۴۵/۱-۳۴۶؛ طباطبایی، ۱۹۹/۱-۲۰۲، ۲۰۹-۲۱۰). اگر یاد آوریم که از دیگر لقبهای این سوره «بلندا»، «برافراشته‌ترین خیمه‌گاه» و «درخشنده‌ترین قسمت» *قرآن* است (برای القاب «سنام *القرآن* »، «فسطاط *القرآن* » و «الزهراء»، نک: بقاعی، ۵۷/۱-۵۸؛ یافعی، ۱۶؛ نیز نک: قرطبی، ۱۵۲/۱، ۱۵۳)، می‌توان تسمیهٔ مشهور و خلاف انتظار این سوره را چنان تفسیر کرد که گویا نام‌گذار خواسته است مرتفع‌ترین بلندا، برافراشته‌ترین خیمه‌گاه و درخشنده‌ترین قسمت *قرآن* را، واقع‌گرایانه به افشاگری دربارهٔ بنی‌اسرائیل و مبارزهٔ فرهنگی ـ اجتماعی با آنان اختصاص دهد.

شاید بتوان گفت سورهٔ بقره، معمولاً آخرین سوره‌ای بوده است که قاریان و حافظان فرا می‌گرفته‌اند. میرسید شریف جرجانی (د ۸۱۶ق/۱۴۱۳م) *ترجمان القرآن* را به ترتیب: فاتحة الکتاب، ناس تا بقره تدوین کرده (نک: دبیر سیاقی، «د»)، و جلال‌الدین محلی (د ۸۶۴ق/۱۴۶۰م) نیز *تفسیر الجلالین* را پس از سورهٔ حمد، از ناس پی گرفته، به سمت آغاز *قرآن* پیش برده است. با در نظر داشتن آنکه چنین کتابهایی معمولاً برای عموم مردم نوشته می‌شده است، می‌توان این دو نمونه را تأییدی بر مدعای مذکور دانست. با چنین فرضی، فضیلتهای منحصر به فردی که قدما برای آموختن سورهٔ بقره بر شمرده‌اند (نک: ابن ضریس، ۱۴۳-۱۵۲؛ عیاشی، ۲۵/۱؛ سیوطی، *الدر*...، ۴۷/۱، ۴۸، ۵۱، ۵۳ ـ ۵۶). مقتضای جایگاه آموزشی سوره، و از آن جهت خواهد بود که فراگیری و قرائتش نزد معلم، نشان پیوستن به زمرهٔ منتهیان (*قرآن* آموختگان) و درآمدن از جرگهٔ مبتدیان بوده است (نیز نک: قرطبی، ۱۵۲/۱-۱۵۳).

سورهٔ بقره از جمله سوره‌های تألیفی است (دروزه، ۱۵۲/۷-۱۵۳). به گواهی مطابقت مضامین آن با رویدادهای مراحل مختلف دوران ۱۰ سالهٔ مدینه، در اثنای نزول دیگر آیات و سور مدنی نازل (نک: ه د، سوره‌های اسراء و اعراف)، و آن‌گاه با نظارت پیامبر(ص) تألیف شده است (قطب، ۲۷/۱). به عنوان مثال، روایات اسباب نزول در این سوره حکایت از آن دارند که آیات روزه (آیه‌های ۱۸۳-۱۸۷) در سال دوم هجرت (رضا، ۱۰۹/۱)؛ آیه‌های ۶، ۷ و ۲۱۴ درگیر و دار جنگ احزاب (سیوطی، «لباب...»، ۴؛ نیز نک: واحدی، ۴۰)؛ آیه‌های ۱۹۰ به بعد در حدیبیه (سیوطی، همان، ۸۰، ۸۴-۸۵؛ واحدی، ۳۶-۳۷)؛ آیهٔ ۲۷۸ مدتی پس از فتح مکه (همو، ۵۸-۵۹؛ سیوطی، همان، ۱۱۹)؛ آیهٔ ۱۱۳ دربارهٔ «وفد نصارای نجران» و مشاجرهٔ آنان با یهودیان مدینه (واحدی، ۲۲)؛ آیهٔ ۲۷۴ دربارهٔ غزوهٔ تبوک (همو، ۵۶-۵۷؛ سیوطی، همان، ۱۱۸-۱۱۹) و آیهٔ ۲۸۱ روز عید قربان در حجة‌الوداع، یا در واپسین روزها و ساعات زندگانی پیامبر(ص) نازل شده است (واحدی، ۹؛ خازن، ۱۹/۱؛ سیوطی، *الاتقان*، ۱۰۱/۱-۱۰۲؛ نیز نک: زمخشری، ۳۳۳/۱). بدین‌سان، قول مشهور که سورهٔ بقره نخستین سورهٔ مدنی (واحدی، ۱۲؛ قس: طبرسی، ۶۱۳/۱۰؛ نیز نک: سیوطی، *الدر*، ۴۶/۱) و هشتاد و هفتمین سورهٔ نازل شده (دروزه، ۱۵/۱؛ رامیار، ۶۷۰) است، گرچه از نزول سوره در نخستین سالهای دوران مدینه حکایت می‌کند، تنها می‌تواند ناظر به نزول آیات آغازین سوره (دروزه، ۱۵۳/۷)، یا قسمتهای دیگری از آن باشد (نک: قطب، همانجا؛ نیز نک: قرطبی، ۱۵۲/۱).

از ویژگیهای تفسیر در سدهٔ اخیر، توجه به یکپارچگی و وحدت موضوعی سوره‌های *قرآن* و پژوهش دربارهٔ اهداف و مقاصد آنهاست. بیشتر مفسران و *قرآن* شناسان معاصر، برآن شده‌اند که محور موضوعی واحدی را برای سورهٔ بقره بیابند. سوره‌ای که در نگاه اول، فاقد انسجام، و مجموعه‌ای در هم آمیخته از قصص، امثال و احکام به نظر می‌آید؛ بدان‌سان که نتوان محور موضوعی مشخصی برایش جست (نک: طباطبایی، ۴۳/۱). برخی، بر پایهٔ دسته‌بندی مضامین، محور موضوعی

آن را «اثبات حقانیت، تبیین جایگاه قرآن کریم و بررسی برخوردهای متفاوت گروههای مختلف مردم با آن» دانسته‌اند (نک: بقاعی، ۵۵/۱ ـ ۵۶؛ رضا، ۱۰۵/۱، ۲۸۹؛ اسمیث، 121). برخی دیگر نیز زنده کردن مردگان یا «بَعث» و «نُشور» (نک: بقاعی، همانجا)، و برخی نیز تقوای الٰهی (مصطفوی، ۲۷/۱) را محور موضوعی آیات آن بر شمرده‌اند. این رویکردها، همگی درصدد آنند که محور موضوعی سورهٔ بقره را تنها با در نظر گرفتن ارتباط میان آیه‌های خود سوره مطالعه کنند.

سورهٔ بقره به سبب همانندی حروف مقطعهٔ آغازین آن، با ۵ سورهٔ دیگر (آل عمران، عنکبوت، روم، لقمان و سجده)، دارای وجه مشترکی با آنهاست (برای آگاهی از مستندات قرآنی ـ حدیثی این نظریه، نک: طباطبایی، ۸/۱۸ ـ ۹). با در نظر گرفتن مضامین این چند سوره و در قیاس با دیگر سوره‌های قرآن کریم، محور موضوعی مشترکشان «آیین رفتار و برخورد مسلمانان با هواداران و پیروان دیگر ادیان» است که در ۴ سورهٔ مکی از این مجموعه، بیشتر به مبانی و راهبردهای نظری، و در دو سورهٔ مدنی (بقره و آل عمران)، روشها و راه‌کارهای عملی آن طرح و شرح شده است. محور بیان در سورهٔ بقره، بیشتر بنی‌اسرائیل و قوم یهود، و در سورهٔ آل عمران، بیشتر نصارا هستند (نک: سیوطی، تناسق...، ۶۳؛ قس: قطب، ۲۸/۱). سورهٔ بقره از این دیدگاه، مشتمل بر مقدمه‌ای مبسوط (آیه‌های ۱ـ۳۹)، دو بخش (آیه‌های ۴۰ـ۱۴۱، ۱۴۲ـ ۲۸۳) و خاتمه (آیه‌های ۲۸۴ـ۲۸۶) است (نک: رضا، ۱۰۶/۱ـ۱۰۷؛ اسمیث، 123-122).

مقدمه با تأکید بر تردیدناپذیری هدایت قرآن کریم آغاز می‌شود؛ سپس به گروه‌بندی مردم در برابر منادیان خدا و کتاب او می‌پردازد (آیه‌های ۲ـ۳) و رویکردهای مختلف اهل کتاب، به‌ویژه یهودان را در زمان نزول آیات بیان می‌کند (نک: واحدی، ۱۴؛ سیوطی، «لباب»، ۴؛ رضا، ۱۴۸/۱، ۱۵۳، ۱۵۷؛ قطب، ۳۰/۱ـ۳۲؛ طباطبایی، ۴۳/۱، ۵۲، ۵۵). آن‌گاه در پی فراخواندن همگان به بندگی خدا و تقوای الٰهی، با بیانی دیگر به نفی تردیدها از قرآن کریم پرداخته است و ستیزه‌جویان با پیامبر (ص) و قرآن را وعدهٔ عذاب، و خداباوران شایسته را مژدهٔ بهشت می‌دهد (آیه‌های ۲۱ـ۲۵). در مقام براعت استهلال، به خرده‌گیریهای یهودان از تمثیلهای قرآن اشاره می‌کند (نک: واحدی، همانجا؛ سیوطی، همان، ۱۳ـ۱۴) و از پیمان‌شکنی، ناجوانمردی و فسادانگیزی، به عنوان ۳ عامل عمدهٔ زیان‌کاری کافران (یهودیان) سخن به میان می‌آورد. پس از آن، به فراخوان عمومی بندگی و فرمان‌برداری خداوند باز می‌گردد و کفر ورزیدن به خدای یکتا را، پدیده‌ای بس شگفت می‌نمایاند؛ زنده کردن مردگان را کار مستمر خدا وعده، و پیشگاه خداوند سبحان را پایان راه تمامی مؤمنان و کافران عنوان می‌کند. آن‌گاه با اشاره به آغاز آفرینش زمین، پیدایش ۷ آسمان، داستان خلقت آدم و حوا، گفت و گوی فرشتگان با خدا و سجدهٔ آنان به آدم، ابلیس را به موجب نافرمانی خدا پیشرو و پیشتاز کافران قلمداد می‌کند (آیهٔ ۳۴) و سرانجام، سرگذشت بهشت آدم و فریب ابلیس و هبوط انسانهای نخستین را بر زمین، مقدمه‌ای قرار می‌دهد که بیان کند «راز رستگاری، پیروی از هدایت الٰهی، و کفر و تکذیب، سبب بدبختی و عذاب ابدی است» (آیه‌های ۳۸ـ۳۹).

در پی این مقدمهٔ کمابیش طولانی ــ که پس از فاتحة الکتاب، مدخل و پیش درآمدی مناسب برای تمامی آیات و سور قرآن کریم نیز دانسته شده است (نک: دروزه، ۱۵۴/۷) ــ سورهٔ بقره به دو نیم سوره با دو اسلوب متفاوت تقسیم می‌شود: شاخص نیمهٔ اول، تکرار خطابِ «یا بنی‌اسرائیل» ابتدا به اجمال (آیه‌های ۴۰ـ۴۶) و سپس به تفصیل (آیه‌های ۴۷ـ۱۲۱، ۱۲۲ـ۱۴۱) است. گفت و گو با یهودیان ــ همچون نمونه‌های بارز کژاندیشی، ستیزه و ادعای دین‌داری و شرع‌مداری در برابر منادیان راستین آن ــ حجم عمدهٔ این بخش را به خود اختصاص داده است. شاخص نیمهٔ دوم، ۱۱ بار تکرار خطاب «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا» است (نک: عبدالباقی، ۱۱۰). هرچند گاه با صراحت و گزنده، مانند مسئلهٔ «قبله» (آیه‌های ۱۴۳ـ۱۵۰) و گاه با کنایه و مدارا، مانند «یَسْأَلونَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ»، «یَسْأَلونَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ» و «یَسْأَلونَکَ عَنِ الْمَحیضِ»، همچنان کارشکنی، فتنه‌انگیزی و شبهه‌افکنی یهودیان را مطرح می‌کند. روی سخن این بخش، بیشتر با پیامبر (ص) و مسلمانان است (آیه‌های ۱۸۹، ۲۱۷، ۲۲۲؛ واحدی، ۳۲، ۴۳، ۴۶؛ سیوطی، همان، ۷۲ـ۷۶، ۹۱ـ۹۲، ۹۵، ۹۷).

هم‌زمان با بیان متناسب و همگون مطالب و حفظ اتصال، انسجام و توالی منظم آنها (نک: رضا، ۲۳۴/۱، ۴۵۲، ۴۷۴، ۵۴/۲ـ۵۵، ۱۴۳، ۴۷۴، جم)، مندرجات نیمهٔ دوم را به موضوعات نیمهٔ اول ربط می‌دهد. بدین‌سان، قبله قرار دادن کعبه را که توسط ابراهیم و اسماعیل (ع) ساخته شده است (آیهٔ ۱۲۷) نشانهٔ استجابت دعای ابراهیم (ع) در برانگیختن پیامبر (ص) می‌شمارد (آیه‌های ۱۲۹، ۱۵۱). صبر و نماز را که محور سفارشهای خداوند به بنی‌اسرائیل هم بوده است (آیهٔ ۴۵)، به مسلمانان نیز توصیه می‌کند (آیهٔ ۱۵۳). نمودن زنده کردن مردگان به ابراهیم (ع) را مشابه قصهٔ مقتول بنی‌اسرائیل و زنده شدنش می‌شمرد (آیه‌های ۷۲ـ۷۳، قس: آیهٔ ۲۶۰؛ نیز نک: رضا، ۳۵۱/۱). شماری از احکام را که از دیرباز با خرافات رایج میان یهود آمیخته بود، ضمن قصص، مواعظ و امثال تبیین می‌کند (برای نمونه، نک: آیهٔ ۲۲۳: «نِساؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ»؛ نیز واحدی، ۴۶، ۴۸؛ سیوطی، همان، ۹۷ـ۹۸). آخرین قصهٔ بنی‌اسرائیل که در این سوره آمده، داستان طالوت و جالوت است (آیه‌های ۲۴۶ـ۲۵۱) که جانبازی و ایثارگری داوود را سرچشمهٔ افتخارات تاریخی قوم یهود بر می‌شمارد. در این داستان، به گونه‌ای کنایه‌آمیز، می‌نماید که قوم یهود که در مبارزهٔ طالوت با جالوت سستی کرده‌اند، نسبتی با داوود ــ کُشندهٔ جالوت ــ ندارند (برای فهرست تفصیلی بابها، فصلها و مطالب سورهٔ بقره، نک: رضا، ۱۰۵/۱ـ۱۱۰؛ قطب، ۳۳/۱ـ۳۵؛ اسمیث، 132-122).

خاتمهٔ سوره مشتمل بر نتیجه‌گیری و جمع‌بندی مطالب و مندرجات آن است. ابتدا بر مالکیت، حاکمیت، قدرت و احاطهٔ خداوند بر زمین و

آسمان، برون و درون انسان و تمامی دیگر موجودات تأکید می‌کند؛ سپس در دو آیهٔ آخر سوره (خَواتیم البقره) که فضیلتهای بسیاری برای آن ذکر کرده‌اند (نک: ابن ضریس، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۲؛ ابن حجر، ۳۳۳/۱ـ۳۳۴)، با مضامینی شبیه مضامین آیات آغازین سوره (قطب، ۳۵/۱)، پیامبر اسلام(ص) و پیروان ایشان را به سبب خداباوری، ایمان به فرشتگان و همهٔ کتابهای آسمانی و تمامی پیامبران الٰهی، فرمان‌برداری خدا و طلب غفران وی و توجه به بازگشت به سوی او می‌ستاید. آن‌گاه در قالب دعا و مناجات، طبیعت شریعت اسلام و تفاوت اساسی ماهیت آن را با دین و آیینهای پرداخته و بر ساختهٔ بشر و پیرایه‌هایی که بر ادیان پیشین بسته‌اند، اعلام می‌کند. این دعای مستجاب که در آن خدای سبحان با بندگان خویش هم‌زبان شده است، با نوید عفو و مغفرت و رحمت و یاری خداوند برای مؤمنان راستین، و مژدهٔ پیروزی مؤمنان بر کافران پایان می‌پذیرد.

سورهٔ بقره در تعالیم پیامبر(ص) به همراه سورهٔ آل عمران، «زهراوان» معرفی شده است (مسلم، ۵۵۳/۱؛ خازن، ۱۹/۱؛ ابن کثیر، ۵۵/۱؛ فیروزآبادی، ۱۶۸/۱). برخی موارد هماهنگی و پیوستگی این دو سوره عبارتند از تناظر آیات آغازین و پایانی دو سوره (۲/۲ـ۷، ۲۸۴ـ۲۸۶، ۳/۳ـ۹، ۱۸۹ـ۲۰۰)؛ تفصیل، توضیح و تکمیل مطالب سورهٔ بقره در سورهٔ آل عمران (برای نمونه، نک: ۳۰/۲ـ۳۳، ۶/۳؛ ۳۱/۲ـ۳۹، ۴۵/۳ـ۵۷؛ ۱۲۹/۲، ۱۶۴/۳؛ ۲۸۶/۲، ۲۰۰/۳؛ نیز نک: بقاعی، ۲۰۵/۴ـ۲۰۶، ۱۶۸/۵ـ۱۶۹؛ سیوطی، *تناسق*، ۶۳، ۷۰ـ۷۵؛ آلوسی، ۷۳/۳؛ رضا، ۱۵۳/۳) و تشابه لفظی برخی آیات دو سوره تا آنجا که گویی تکرار یکدیگرند (۱۳۶/۲، ۸۴/۳؛ ۱۳۷/۲، ۲۰/۳؛ ۲۸۴/۲، ۱۸۹/۳).

شمار و طول رکوعها، آیات، کلمات و حروف سورهٔ بقره، از تمامی دیگر سوره‌های *قرآن* کریم بیشتر است و از نظر شمار و فراوانی امثال، قصص، مواعظ و احکام، رتبهٔ اول را دارد. بعضی از دانشمندان ۵۰۰ حکم و ۱۵ مثل را در این سوره شمار کرده‌اند (یافعی، ۱۶؛ نیز برای فهرست انواع احکام مندرج در سوره، نک: رضا، ۱۰۹/۱ـ۱۱۰؛ نیز نک: قرطبی، ۱۵۲/۱). اینان با دسته‌بندی آیات این سوره و رده‌بندی موضوعات آن، مجموعه‌ای متشکل از ۳۳ قاعده را ــ که بیانگر پایه‌های اساسی و بنیادهای شریعت اسلام است (رضا، ۱۱۱/۱ـ۱۲۱) ــ بر شمرده‌اند؛ نیز با نظر در آن، ۱۴ سنت اجتماعی را از دیدگاه *قرآن* کریم (همو، ۴۹۲/۲ـ۴۹۸) باز شناخته‌اند.

شماری از آیات سورهٔ بقره، در زمرهٔ آیات صاحب عنوان محسوب می‌شوند (نک: هـ د، آیه). از آن جمله می‌توان به آیهٔ ۲۵۵ (آیة‌الکرسی) اشاره کرد (نک: هـ د، آیة‌الکرسی). دیگری، آیهٔ ۱۷۷ (آیة البرّ) است (برای نمونه‌ای از استفادهٔ آن، نک: جمل، سراسر کتاب). همچنین دربارهٔ تفسیر آیهٔ «آمَنَ الرَّسولُ» (۲۸۵/۲)، رساله‌های مستقلی نوشته‌اند (برای نمونه، نک: *الفهرس*...، ۵۱/۱۲). برخی مفسران ادیب، عبارت موجز و اعجازآمیز «وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَيٰوةٌ» (آیهٔ ۱۷۹) را از نظر فصاحت و بلاغت با مثل عربی «القَتلُ أنفیٰ لِلقتل» مقایسه کرده، وجوه متعدد امتیاز آن را بر شمرده‌اند (فخرالدین، ۶۰/۵ـ۶۱؛ آلوسی، ۵۱/۲؛ رضا، ۱۳۱/۲ـ۱۳۳). طولانی‌ترین آیهٔ *قرآن* کریم نیز که به «آیة‌الدّین» شهرت یافته، در همین سوره است (آیهٔ ۲۸۲).

در آموزه‌های پیامبر(ص)، رهنمودهایی برای خلاصه کردن سوره‌های طولانی همچون بقره و مداومت قرائت خلاصهٔ آن، برای برخورداری از برکات مداومت تلاوت سوره رسیده است (نک: عیاشی، ۲۵/۱؛ ابن بابویه، ۱۰۴؛ قرطبی، ۱۵۳/۱؛ بحرانی، ۵۲/۱ـ۵۳).

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن بابویه، محمد، *ثواب الاعمال*، نجف، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، «الکاف الشاف»، در حاشیهٔ *الکشاف* (نک: هم، زمخشری)؛ ابن ضریس، محمد، *فضائل القرآن*، به کوشش مسفر بن سعید دماس غامدی، ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ اندرابی، احمد، *الایضاح*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بحرانی، هاشم، *البرهان*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ بقاعی، ابراهیم، *نظم الدرر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ جمل، عباس، *آیةالبر*، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ خازن، علی، *لباب التأویل*، بیروت، دارالمعرفه؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۹۹۱م؛ دبیرسیاقی، محمد، مقدمه بر ترجمان *القرآن* جرجانی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۲م؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رضا، محمد رشید، *تفسیر المنار*، بیروت، دارالمعرفه؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قم، ۱۴۱۳ق؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، ۱۳۶۳ش؛ همو، *تناسق الدرر*، به کوشش عبدالقادر احمدعطا، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الدرالمنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ همو، «لباب النقول»، در حاشیهٔ *تفسیر الجلالین*، بیروت، دار احیاءالتراث العربی؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ طبری، *تفسیر*؛ طنطاوی، محمد، *الجواهر*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ عبدالباقی، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس*، قاهره، ۱۳۷۸ق؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ فخرالدین رازی، *التفسیرالکبیر*، بیروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ *الفهرس الشامل للتراث العربی الاسلامی المخطوط*، عمان، مؤسسهٔ آل البیت؛ فیروزآبادی، محمد، *بصائر ذوی التمییز*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ *قرآن مجید*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۳۷۲ق؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت/قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر*، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مشهدی، محمد، *کنزالدقائق*، قم، مؤسسة النشرالاسلامی؛ مصطفوی، حسن، *تفسیر روشن*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ واحدی نیشابوری، علی، *اسباب النزول*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ یافعی، عبدالله، *الدرالنظیم*، قاهره، مکتبة عبدالحمید احمد حنفی؛ نیز:
Smith, D. E., «The Structure of al-Baqarah», *The Muslim World*, Hartford, 2001, vol. XCI(1-2).

محمدعلی لسانی فشارکی

بَقْلیِ شیرازی، نک: روزبهان بقلی.

بَقْلیّه، شاخه‌ای از قرمطیان عراق در سالهای ۲۹۵ـ۳۱۶ق/۹۰۸ـ۹۲۸م. آنان از مردم سواد کوفه بودند که نخست از عقاید داعی بورانی پیروی می‌کردند و از این‌رو، «بورانیه» خوانده می‌شدند؛ سپس در ۲۹۵ق به داعی ابوحاتم زُطّی گراییدند و به بقلیه تغییر نام یافتند. گویا علت این نام‌گذاری آن بود که ابوحاتم خوردن برخی سبزیها و نیز کشتن و خوردن حیوانات را بر پیروانش حرام کرده بود (نویری، ۲۷۵/۲۵؛ ابن

دواداری، ۹۰؛ مقریزی، ۱۷۹/۱۲).

برخی منابع نام این گروه را به گونه‌ای دیگر از جمله نفلیه و نقلیه نیز گزارش کرده‌اند (نک: قرطبی، ۱۱۹؛ نیز فریدلندر، 111-110؛ مادلونگ، 71).

پس از درگذشت ابوحاتم در ۲۹۶ق، بقلیه به دو دسته تقسیم شدند: برخی همچنان بر زنده بودن و غیبت محمد بن اسماعیل پافشاری کردند و برخی دیگر بر آن شدند که زکرویه بن مهرویه (مق ۲۹۴ق)، داعی بزرگ عراق کشته نشده است، و در غیبت به سر می‌برد (نویری، ۲۷۵/۲۵-۲۷۶؛ ابن دواداری، مقریزی، همانجاها).

از این پس تا ۳۱۶ق از این گروه گزارشی در دست نیست؛ اما با توجه به جنبش آنان در همین سال، در می‌یابیم که آنها در این مدت به گونه ای پنهانی به حیات و فعالیت خود ادامه می‌داده‌اند. برخی برآنند که در این دوره به قرمطیان جنوب عراق که به مهدویت محمد بن اسماعیل پای‌بند مانده بودند، بقلیه می‌گفتند (دفتری، ۱۵۷). اما این مطلب با توجه به منابع موجود درست به نظر نمی‌رسد؛ چه، مسعودی بقلیه را از قبایل بنی ذهل و بنی رفاعه می‌شمارد و آنان را قرمطیان نواحی کوفه می‌داند که در بیشه زارهای آنجا می‌زیستند (ص ۳۹۱؛ نیز نک: قرطبی، همانجا).

بقلیه در ۳۱۶ق به ریاست مسعود بن حریث و عیسی بن موسیٰ در اطراف کوفه قیام کردند (همانجاها؛ قس: ابن اثیر، ۱۸۶/۸-۱۸۷، که مسعود بن حریث را حریث بن مسعود ضبط کرده، آنان را صرفاً قرامطه نامیده است) و بُنَیّ بن نفیس را شکست دادند (مسعودی، همانجا). در پی این کار، خلیفه مقتدر دو تن از سرداران خود، هارون بن غریب و صافی را به سوی آنها گسیل داشت. در این نبرد، بقلیه شکستی سخت یافتند و بسیاری از ایشان کشته و اسیر گردیدند (همو، نیز قرطبی، همانجاها؛ ابن اثیر، ۱۸۷/۸) و بی‌درنگ با پرچمهای سفیدشان که بر روی آنها آیهٔ «وَ نُریدُ أن نَمُنَّ...» (قصص/۲۸/۵) نقش بسته بود، با حالتی سرنگون وارد بغداد شدند (ابن اثیر، همانجا). گروهی از ایشان که جان سالم به در برده بودند، به سلیمان بن حسن قرمطی ــ که از هیت به بحرین بازگشته بود ــ پیوستند و از آنجا که آنان در بیشه‌ها می‌زیستند، در سپاه سلیمان به «اَجَمِیّین» نام بردار شدند (مسعودی، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنز الدرر*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵ش؛ *قرآن مجید*؛ قرطبی، عریب، «صلة تاریخ الطبری»، همراه ج ۱۱ *تاریخ طبری*؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش محمد جابر عبدالعال حینی، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نیز:

Friedlaender, I.,«The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1909, vol. XXIX; Madelung, W.,«The Fatimids and the Qarmaṭīs of Baḥrayn», *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996.

جواد فیروزی

بَقِیّ بْنِ مَخْلَد، ابوعبدالرحمان قرطبی (۲۰۱-۲۷۶ق/۸۱۶-۸۸۹م)، محدث نامدار اندلس. او با روی آوردن به محفل محدثان اندلس چون محمدبن عیسیٰ اعشیٰ، به تحصیل حدیث آغاز کرد و چندی بعد، به رسم آن زمان، برای استماع راهی سرزمینهای دیگر شد و به افریقیه، مصر، حرمین، دمشق، بغداد، کوفه، بصره و شهرهای دیگر عراق راه یافت. گفتنی است که ابن عبدالبر در شرح سفرهای او از یمن، بلاد جزیره و خراسان نیز سخن به میان آورده است (نک: ذهبی، سیر...، ۲۸۹/۱۳-۲۹۰). برپایهٔ برخی منابع، سفرهای بقی در دو دورهٔ ۲۰ و ۱۴ ساله صورت پذیرفته است (یاقوت، ۷۴۷/۲).

بقی در این سالها، از کسان بسیاری دانش آموخت و حدیث شنید، چنان‌که شیوخ او را بالغ بر ۲۸۴ تن دانسته‌اند (ابن حزم، «رسالة...»، ۱۷۸). در این‌میان، نام استادانی چون ابوبکر ابن ابی شیبه، خلیفةبن خیاط، ابومصعب زهری، ابوخیثمه زهیربن حرب، ابن ابی عمر عدنی، ابوثور ابراهیم بن خلف، محمدبن بشار بندار، یحیی بن یحییٰ لیثی، حرملة بن یحییٰ، سحنون‌بن سعید و هناد بن سری دیده می‌شود (برای فهرستی از مشایخ او، نک: ابن فرضی، ۱۰۷/۱-۱۰۸؛ ذهبی، همان، ۲۸۵/۱۳-۲۸۶). نام احمدبن حنبل نیز در فهرست مشایخ او دیده می‌شود و از همین‌رو، یاد او به منابعی چون *طبقات الحنابله* راه یافته است (ابن ابی یعلیٰ، ۱۲۰/۱؛ نیز نک: فیرو، 81)، اما ذهبی گسترده بودن آموزش او نزد احمد را به سختی نقد و رد کرده است (همان، ۲۹۴/۱۳).

بقی با توشه‌ای پربار از حدیث و فقه به اندلس بازگشت و با کوششهای او و همتایش محمدبن وضاح بود که اندلس پایگاهی برای نشر حدیث شد (ابن‌فرضی، ۱۰۸/۱؛ ذهبی، همان، ۲۸۵/۱۳؛ *الامصار*...، ۱۸۶-۱۸۷). گروهی بسیار از اندلسیان از او حدیث آموختند که در شمار آنان می‌توان به کسانی چون پسرش احمد، احمدبن عبدالله اموی، اسلم بن عبدالعزیز، ایوب بن سلیمان المری، حسن بن سعد کتانی، عبدالواحد بن حمدون المری، عثمان بن عبدالرحمان قیسی، محمدبن عمربن لبابه، مهاجر بن عبدالرحمان، نصربن هارون قیسی و هشام‌بن ولید غافقی اشاره کرد. در این میان به‌خصوص عبدالله بن یونس مرادی در انتشار تألیفات و مرویّات او اهتمام داشته است (حمیدی، ۲۷۶/۱).

بقی در دورهٔ تحصیل خود سعی داشته است تنها از شیوخ معتبر اخذ حدیث کند؛ گفته می‌شود که در میان شیوخ او کمتر از ۱۰ تن به ضعف متهمند و این ویژگی بر وثاقت او در میان منتقدان حدیث افزوده است (ابن حزم، همانجا؛ مزی، ۴۹۲/۴).

بقی افزون بر جایگاهش به عنوان یک محدث، از آن‌رو که نمایندهٔ جریانی خاص در میان حدیث‌جویان اندلس بود، شخصیتی درخور اهمیت یافته است. دشوار بتوان گفت که چرا میان او و همتایش محمدبن وضاح، جدایی پدید آمد، اما می‌دانیم که اختلاف میان آن دو به اندازه‌ای بالا گرفت که «اصحاب» خاص ابن وضاح، از حضور در محفل بقی و استماع از وی پرهیز داشته‌اند (نک: ابن فرضی، ۱۰۹/۱).

به هر تقدیر، نوآوریها و دگراندیشیهای بقی در محیط اندلس زمینه‌ساز اختلاف با محافل علمی دیگر شد و او را در مقابل مکاتب مطرح اندلس قرار داد.

مهم‌ترین مکتب آن عصر در اندلس، مکتب شاگردان یحیی بن یحییٰ لیثی است که از گونه‌ای ابتدایی از مذهب مالک پیروی می‌کردند و *موطأ* مالک به روایت یحیی‌بن یحییٰ پس از *قرآن* کریم، اصلی‌ترین منبع آنان در دین به حساب می‌آمد (نک: هـ د، ۳۳۳/۱۰). برای چنین گروهی پذیرفتن شخصیت بقی‌بن مخلد با وسعت مشرب و تنوع آموخته‌های حدیثی و فقهی که با خود از مشرق آورده بود، آسان نبود؛ چنان‌که می‌توان اشاره کرد که او نخستین‌بار کتاب *الام* شافعی را که زمینه‌ای برای مقبولیت آن وجود نداشت، در اندلس تدریس می‌کرد (ابن فرضی، همانجا؛ برای ترویج *المدونة* ابن قاسم به روایت سحنون و حارث‌بن مسکین، نک: ابن حزم، *الاحکام*، ۱۹۶/۶، ۲۰۲).

از جمله عوامل تشدید مخالفت حدیث‌گرایان اندلس با بقی، این بود که وی در میان روایات *موطأ* مالک، روایات مدنی و مصری ابومصعب زهری و یحیی بن بکیر را بر روایت اندلسی یحیی‌بن یحییٰ مقدم می‌داشت. می‌توان تصور کرد که باتوجه به تعصب اندلسیان نسبت به روایت یحیی بن یحییٰ، چنین موضعی هرچند مبتنی بر پایه‌های علمی، تا چه حد می‌توانست جایگاه بقی را در میان محدثان اندلس متزلزل سازد. بر پایهٔ گزارشها، این موضع‌گیری مایهٔ خصومت فرزندان و هواداران یحیی‌بن یحییٰ گشت (ابن بشکوال، ۸۲؛ ذهبی، سیر، ۲۸۸/۱۳-۲۸۹) و به گمان از مهم‌ترین زمینه‌های دوری محمدبن وضاح، اصلی‌ترین راوی یحیی‌بن یحییٰ از بقی بود (نیز نک: فیرو، 80).

اختلاف محدثی چون بقی با فقیهان، امری دور از انتظار نیست، اما بر پایهٔ منابع، بهانهٔ آغاز ستیز ورود و ترویج *المصنف* ابن ابی شیبه از سوی بقی به اندلس بود. از آنجا که *المصنف* افزون بر احادیث، حجم بسیاری از آراء تابعین و اتباع آنان را در برداشت، ترویج این آراء در اندلس برای فقیهان متعصب مالکی تحمل‌ناپذیر می‌نمود. به هر روی، این گروه و در رأس آنان کسانی چون ابن مرتیل، اصبغ بن خلیل و محمدبن حارث قرطبی، مردم را بر ضد بقی تحریک نمودند، تا آنکه امیر اموی محمد بن عبدالرحمان بن حکم ناچار به مداخله شد (حمیدی، ۴۰/۱؛ ابن فرضی، ۱۰۸/۱-۱۰۹؛ ابن حیان، ۲۴۸-۲۴۹؛ قاضی عیاض، *ترتیب...*، ۲۴۰/۴، ۲۵۲، ۲۶۳) و حمایت او از بقی به ظاهر فتنه را فرو نشاند.

در عقاید، چنین می‌نماید که بقی به باورهای اصحاب حدیث پای‌بند بود و نمونه‌هایی از باورهای همسان او با بزرگان اصحاب حدیث در باب صفات الٰهی گزارش شده است (مثلاً نک: ذهبی، *العلو...*، ۱۹۴/۱). در فقه، بقی بدون آنکه تقلید فقیهی را پذیرفته باشد، در مذهب مستقل بود و فتاوی خود را بر پایهٔ احادیث و آثار صادر می‌کرد (ابن حزم، «رسالة»، ۱۷۹؛ نیز نک: فیرو، همانجا). شماری از شاگردان خاص بقی که با عنوان «اصحاب» از آنان یاد می‌شد (مثلاً نک: ابن ابار، *التکملة...*، ۱۶۵/۱، ۱۷۰، جم)، گویا افزون‌بر روایت آثار و مرویات، ادامه‌دهندهٔ اندیشه‌های او نیز بوده‌اند، اما به هر حال، با رواج مذهب مالکی در اندلس، در سدهٔ ۴ق، این گرایشها در مذهب مالکی مستحیل شده است (نک: هـ د، ۳۳۴/۱۰).

بقی گاه در امور مهم قضایی طرف مشورت امیران اموی اندلس بوده است (مثلاً نک: خشنی، ۱۷۵-۱۷۷؛ حمیدی، ۱۰۴/۱)، اما خود از پذیرفتن منصب قضا پرهیز داشت (خشنی، ۱۸۲؛ نباهی، ۱۸).

آثار:

۱. *تفسیر القرآن*، تفسیری است روایی که ابن حزم آن را بهترین تفسیر جهان اسلام و حتیٰ برتر از تفسیر طبری دانسته است («رسالة»، ۱۷۸). نسخه‌های این تفسیر با آنکه در طی سده‌های ۵-۷ق در محافل اندلس رواج چندانی نداشته، بااین‌همه، در اختیار کسانی چون ابن‌بطال، ابن عبدالبر، سهیلی، ابوالربیع کلاعی و قرطبی بوده (ابن عبدالبر، ۱۵۳/۷؛ قرطبی، ۱۵۹/۴؛ ابن سیدالناس، ۴۰/۱؛ ابن کثیر، ۲۶۶/۲؛ ابن حجر، *فتح...*، ۷/۳)؛ اما ابن خیر در سدهٔ ۶ق در فهرست خود، نشانی از آن به دست نداده است.

۲. *کتاب فیه ما روی فی الحوض والکوثر*، جزئی روایی در تفسیر حوض و کوثر (نک: ابن خیر، ۳۰۰) که تکمله‌ای بر آن توسط ابن بشکوال نوشته شده است. اصل و تکمله به کوشش عبدالقادر محمد عطا در مدینه (۱۴۱۳ق) به چاپ رسیده است.

۳. *المسند*، که گاه از آن به *المصنف الکبیر* نیز یاد شده، و مؤلف در آن، احادیث منقول از حدود ۱۳۰۰ صحابی را به سبک کتب مسانید به ترتیب صحابه گرد آورده، و سپس مسند هر صحابی را ترتیب موضوعی داده است (ابن حزم، همانجا؛ ابن خیر، ۱۴۰-۱۴۱؛ نیز نک: رئیس‌الدین، 263). اجزائی از این مسند، اندکی پس از تألیف به مشرق نیز راه یافته بود (ابن فرضی، ۱۰۸/۱؛ نووی، ۶۷/۱؛ نیز نک: رودانی، ۳۶۴). ذهبی تصریح دارد که دو جلد از مسند بقی را در اختیار داشته است (سیر، ۲۹۴/۱۳)، اما دانسته نیست که محدثان اعصار پسین چون ابن حجر چه بخش از کتاب را در اختیار داشته‌اند. ابن حجر با وجود نقلهایی که در آثار گوناگونش از این کتاب دارد (مثلاً *التلخیص...*، ۱۳۵/۱، جم، *لسان...*، ۳۱۹/۳)، در شمار مسانیدی که در اختیارش بوده، از آن یادی نکرده است (نک: *المطالب...*، ۴/۱؛ نیز نک: GAS, I/152-153). مختصری از مسند و نیز *تفسیر* بقی، توسط ابن اخی ربیع صباغ قرطبی (د ۳۱۸ق)، فراهم آمده بوده است (نک: ابن فرحون، ۱۳۹).

این مسند به‌سبب فزونی شمار صحابه در آن، از مهم‌ترین منابع مورد استناد برای شناخت صحابه در کتابهایی چون *الاصابهٔ* ابن حجر عسقلانی بوده، و ابن حزم در تألیفی مستقل با عنوان *جزء الصحابة الذین اخرج لهم بقی بن مخلد*، این موارد را استخراج نموده است (نقل از آن: ابن حجر، *الاصابة*، ۳۲۷/۱، جم؛ نیز نک: GAS, I/153؛ برای نسخ خطی، نک: *آلوارت*، شم 9915؛ ظاهریه، ۲۳۹؛ GAL, S, I/271). این متن موضوع تحقیق آویلا و مارین قرار گرفته است (نک: آویلا، 367-339؛

ماریـن، 208-204).

۴. *المصنف*، کتابی است مشتمل بر حدیث و فتاوی صحابه و تابعین و اتباع آنان، به سبک مصنفهای ابن ابی شیبه و عبدالرزاق و سنن سعید بن منصور که در عمل تکمیل کار آنان نیز بوده است (ابن حزم، «رسالة»، ۱۷۸-۱۷۹؛ قاضی عیاض، *الغنیة*، ۹۷).

گردآمده‌ای از احادیث او نیز در مجموعه‌ای با عنوان «منتقیٰ من حدیث بقی ابن مخلد و هناد و...» در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (سواس، ۶۸۳). همچنین اثری با عنوان *تسمیة من سمع منه محمدبن وضاح او بقی بن مخلد* بدمشق وجود داشته که ابن عساکر از آن استفاده کرده است (نک: ۸۸/۷-۸۹).

برخی از آثار مهم شرق اسلامی، چون *المصنف* ابن ابی شیبه، *تاریخ* و *الطبقات* خلیفة بن خیاط، و کتاب *سیرة عمربن عبدالعزیز* اثر دورقی، به روایت بقی به نسلهای پسین انتقال یافته است (نک: ابن فرضی، ۱۰۹/۱؛ ابن حزم، *المحلیٰ*، ۲۲۲/۵، جم؛ ابن خیر، ۱۳۱، ۲۷۳؛ رودانی، ۳۶۸؛ ابن ماکولا، ۳۴۴/۱؛ نیز نک: ابن ابی شیبه، ۲۸۴/۲، جم؛ خلیفه، ۴۰۳/۱). رودانی به خطا اثر اخیر را تألیف بقی دانسته است (ص ۱۰۹).

عبدالرحمان بن احمد بن بقی، نوادهٔ بقی بن مخلد، کتابی در فضایل نیای خود پرداخته بوده (برای نقل از آن، نک: ذهبی، سیر، ۲۹۲/۱۳-۲۹۵)، و عبداللهبن عبدالرحمان الناصر امیر اموی (د ۳۳۹ق) نیز اثری با عنوان *المسکتة فی فضائل بقی بن مخلد* در ۶ جزء تألیف کرده بوده است (ابن ابار، *الحلة*...، ۲۰۶/۱، *التکملة*، ۲۳۲/۲).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عبدالسلام هراش، بیروت، ۱۹۹۵م؛ همو، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمدحامد فقی، بیروت / قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن بشکوال، خلف، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، *التلخیص الحبیر*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، مدینه، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *فتح الباری*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی و محب‌الدین خطیب، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ همو، *المطالب العالیة*، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، کویت، ۱۳۹۳ق؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، قاهره، ۱۴۰۴ق؛ همو، «رسالة فی فضل الاندلس و ذکر رجالها»، *رسائل ابن حزم الاندلسی*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۱م، ج ۲؛ همو، *المحلیٰ*، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابن حیان قرطبی، محمد، *المقتبس*، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن سیدالناس، محمد، *عیون الاثر*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *التمهید*، به کوشش مصطفی‌بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط، ۱۳۸۷ق؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ خشنی، محمد، *قضاة قرطبة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره / بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ خلیفة‌بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ ذهبی، محمد، *الامصار ذوات الآثار*، به کوشش قاسم علی سعد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العلو للعلی الغفار*، به کوشش اشرف‌بن عبدالمقصود، ریاض، ۱۹۹۵م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سواس، یاسین محمد، *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش محمدبن تاویت طنجی، رباط، ۱۹۶۵م؛ همو، *الغنیة*، به کوشش ماهر زهیر جرار، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ نباهی، علی، *تاریخ قضاة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸م؛ نووی، یحیی، *شرح صحیح مسلم*، بیروت، ۱۳۹۳ق؛ یاقوت، *معجم الادباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م؛ نیز:
Ahlwardt; Avila, M. L., «Nuevos datos para la biografia de Baqi b. Majlad», *Al-Qantara*, 1985, vol. VI; Fierro, I., «The Introduction of Ḥadith in al-Andalus», *Der Islam*, 1989, vol. LXVI; GAL,S; GAS; Marin, M., «Baqi b. Majlad y la introduccion del estudio del hadiṯ en al-Andalus», *Al-Qantara*, 1980, vol. I; Raisuddin, A. N. M., «Baqi Ibn Makhled al-Ḳurtubi and His Contribution to the Study of Hadith Literature in Muslim Spain», *Islamic Studies*, 1991, vol. XXX (1-2).

احمد پاکتچی

بَقیع، کهن‌ترین و مشهورترین گورستان دورهٔ اسلامی در شهر مدینه که به «بقیع الغَرْقَد»، یا به ویژه در زمان متأخر به «جنة البقیع» نیز شهرت داشته است.

با توجه به اقوال لغت شناسان در توضیح «بقیع الغرقد»، چنین به نظر می‌رسد که محل گورستان بقیع، در دورهٔ پیش از اسلام خارستانی در اطراف شهر یثرب یا مدینهٔ بعدی بوده است (ابوعبید، ۲۶۵/۱؛ یاقوت، ۷۰۳/۱؛ برای رواج این نام در اخبار سالهای نخستین هجری، نک: واقدی، ۱۹۰/۱، ۴۶۲/۲؛ ابن سعد، ۲۰۴/۲). این بقیع غیر از مواضع دیگری در مدینه، چون بقیع زبیر و بقیع الخیل (حازمی، ۱۳۳؛ یاقوت، ۷۰۴/۱) بوده است.

گورستان بقیع در شرق مدینه و به فاصلهٔ اندکی از مزار حضرت رسول (ص) واقع شده، و در روزگاران دور، خارج از حصار قدیم مدینه که اکنون تقریباً از میان رفته، قرار داشته است و مساحت آن در حال حاضر به ۱۸۰ هزار مـ ۲ می‌رسد (هاجری، ۳۶-۳۷؛ نیز نک: «البقیع»).

در روایاتِ افسانه ماننِدِ ایام العربِ (ه م) پیش از اسلام، از «یوم البقیع» به عنوان یکی از جنگهای اوس و خزرج (ه م) نام برده شده است و در اشعار منسوب به این روز از آن یاد کرده‌اند (یاقوت، ۷۰۳/۱؛ ابن اثیر، ۶۷۳/۱؛ نیز نک: نجفی، ۳۲۰؛ هاجری، ۳۳). پس از مرگ عثمان بن مظعون در ۳ق/۶۲۴م، پیامبر اکرم (ص) که گویا در جست و جوی جای خاصی برای دفن پیکر اصحاب خویش بودند، ناحیهٔ بقیع را پسندیدند. نیز گفته‌اند: نخستین کسی که در بقیع دفن شد، عثمان بن مظعون بود (ابن سعد، ۱۴۱/۱، ۳۹۷/۳؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۴۲۲)؛ گر چه در این باره میان مهاجران و انصار اختلاف نظر وجود داشت و به ویژه انصار از اسعد بن زراره (ه م) به عنوان نخستین مدفون بقیع نام می‌بردند (ابن سعد، ۶۱۲/۳؛ ابن شبه، ۹۶/۱).

مشهورترین مدفون بقیع در عهد رسول اکرم (ص)، ابراهیم فرزند

خردسال آن حضرت بود (ابن سعد، ۱۴۱/۱). پیامبر (ص) در اواخر عمر شریف نیز چنان‌که خود به تصریح فرمودند، به امر پروردگار برای طلب غفران و بخشایش الٰهی برای اموات بقیع، به آنجا رفتند (همو، ۲۰۳/۲-۲۰۵؛ بلاذری، ۲۱۳/۲-۲۱۴؛ ابن شبه، ۸۶/۱-۹۱؛ نیز نک: شیخ مفید، *الارشاد*، ۱۸۱/۱). پس از وفات پیامبر (ص)، برخی از اصحاب، به دفن پیکر آن حضرت در گورستان بقیع نظر داشتند (ابن سعد، ۲۹۲/۲؛ نیز نک: شیخ مفید، *المقنعة*، ۴۵۷).

این گورستان در طول سالهای بعد مدفن بسیاری از نام آوران از اصحاب و دیگر مسلمانان بود، از آن جمله ابن مسعود (ه م)، صهیب رومی، مقداد بن اسود و سعد بن ابی وقاص (ابن سعد، ۱۶۰/۳، ۱۶۳، ۲۳۰، ۱۳/۶) را می‌توان نام برد. برخی از همسران رسول خدا (ص) همچون ام سلمه، صفیه، حفصه و عایشه نیز در همان‌جا به خاک سپرده شدند (همو، ۷۷/۸، ۸۶، ۹۶، ۱۲۹)؛ حتیٰ بنا بر برخی روایات، پیکر حضرت فاطمهٔ زهرا (ع) در بقیع دفن شد (همو، ۲۳۸/۵، ۳۰/۸)، گر چه شماری از علمای شیعه این احتمال را بعید دانسته‌اند (نک: شیخ طوسی، ۳۸۶/۱؛ صاحب جواهر، ۸۶/۲۰؛ قس: مجلسی، ۱۷۱/۴۳؛ برای زیارت‌نامهٔ آن حضرت در بقیع، نک: شیخ مفید، *المزار*، ۱۷۸؛ برای تفصیل در این باب، مثلاً نک: نجمی، ۹۲ بب).

گورستان بقیع همچنین به سبب دفن پیکر ۴تن از ائمه، امام حسن مجتبیٰ (دینوری، ۲۲۱؛ یعقوبی، ۲۶۷/۲؛ شیخ مفید، *الارشاد*، ۱۹/۲)، امام سجاد (ابن سعد، ۲۲۱/۵؛ ابن قتیبه، ۲۱۵)، امام باقر (شیخ مفید، همان، ۱۵۸/۲) و امام صادق (همو، ۱۸۰/۲) علیهم السلام، نام‌بردار بوده، و به همین سبب، بر استحباب زیارت بقیع تأکید بسیار شده است (نک: ابن براج، ۲۷۹/۱-۲۸۰؛ ابن قولویه، ۵۳-۵۵؛ محقق حلی، ۲۱۰/۱؛ برای معاصران، مثلاً نک: حکیم، ۲۶۲؛ برای تفصیل، نک: هاجری، ۶۵ بب).

گوشه‌هایی از بقیع، به سبب دفن اعضای مشهور از یک خانواده، اندک اندک صورت مقبرهٔ اختصاصی یافت، مانند قطعه‌ای که مدفن امامان چهارگانه و عباس بن عبدالمطلب عموی پیامبر(ص) بود و ظاهراً مقبرهٔ بنی‌هاشم شمرده می‌شد (ابن سعد، ۳۱/۴؛ *اخبار...*، ۲۴)؛ یا مدفن عثمان بن عفان در بستان حَشّ کوکب، در کنار بقیع که جزو این گورستان گردید و بعدها به صورت مقابر بنی‌امیه درآمد (ابن سعد، ۷۷/۳؛ بلاذری، ۲۰۵/۶؛ برای فهرستی از مشاهیر مدفون در بقیع، نک: سخاوی، ۷۱/۱-۷۳؛ هاجری، ۵۳ بب).

به رغم شهرت سزاوار بقیع، آگاهیهای ما از نشانه‌های ظاهری و تحولات این گورستان در طول تاریخ اندک، و بسی پراکنده است. یکی از کهن‌ترین توصیفات از اوضاع ظاهری مدفن مشاهیر در بقیع از آنِ مسعودی (د ۳۴۶ق/۹۵۷م) است که در کتاب خویش خطوط منقور بر سنگ مزار ائمه را ثبت کرده است (۱۳۲/۴-۱۳۳). ابن اثیر ضمن وقایع سال ۴۹۵ق از قتل معماری که مجدالملک قمی (مق ۴۹۲ق/۱۰۹۹م) وزیر برکیارق برای تعمیر و ترمیم قبهٔ مزار ائمه و عباس بن عبدالمطلب، به مدینه گسیل کرده بود، سخن به میان آورده است (۳۵۲/۱۰). بسیار محتمل است که این قبه را خلفای بنی عباس برای بزرگداشت نیای خویش در تاریخی اینک نامعلوم، برپا کرده باشند. ابن جبیر (ه م) در اوایل سدهٔ ۷ق قبه‌های موجود در بقیع را وصف کرده است (ص ۱۷۳-۱۷۴). وصف این قبه‌ها در سخن ابن نجار (د ۶۴۳ق/۱۲۴۵م) و پس از او، ابن بطوطه (ه م)، در سدهٔ ۷ق، نیز کمابیش با وضع مشابه آمده است (۱۴۳/۱). این گورستان به گفتهٔ ابن نجار دو در داشته که یک در برای رفت و آمد زوار همواره باز بوده است (ص ۲۳۱-۲۳۴). اولیا چلبی که در ۱۰۸۲ق/۱۶۷۱م به حج رفته، قبهٔ مقبرهٔ ائمه و عباس را وصف کرده، و از تجدید بنای مزار همسران حضرت رسول (ص) به دست سلطان سلیمان قانونی در ۹۵۰ق، بنا بر کتیبهٔ موجود در آنجا، سخن به میان آورده است (ص ۱۴۹-۱۵۰).

در ۱۲۲۱ق/۱۸۰۶م که وهابیان بر مدینه دست یافتند، به بقیع هجوم بردند و کلیهٔ قبه‌های موجود در آنجا را تخریب، و اموال و تزیینات را دستخوش غارت کردند (علی بن موسیٰ، ۶۵-۶۶؛ امین، ۳۴-۳۵؛ نیز نک: هاجری، ۷۹ بب)؛ اما پس از آنکه ابراهیم پاشا (ه م) برای مقابله با وهابیان به حجاز لشکر کشید و ایشان را به سختی شکست داد، به امر سلطان محمود عثمانی، بار دیگر قبه‌های بقیع را تجدید بنا کرد (علی بن موسیٰ، همانجا؛ نیز نک: امین، ۴۵ بب؛ برای عباراتی از کتیبهٔ سلطان محمود، نک: معصوم علیشاه، ۲۲۷). برخی از رجال و دولتمردان ایرانی که در اواخر سدهٔ ۱۳ق به حج رفته‌اند، در سفرنامه‌های خود، وصفی از اوضاع آن دورهٔ بقیع به دست داده‌اند (مثلاً نک: فرهاد میرزا، ۱۷۰ بب؛ حسام السلطنه، ۱۵۱-۱۵۲؛ هدایت، ۱۶۷-۱۶۸).

تسلط مجدد وهابیها در ۱۳۴۳ق/۱۹۲۴م بر حجاز، تهاجم دیگری را از سوی آنها بر گورستان بقیع در پی داشت (امین، ۶۰؛ هاجری، ۱۰۷ بب). خبر این ویرانی و هتک حرمت از مقابر ائمه و دیگر نام آوران تاریخ صدر اسلام، در ایران و برخی کشورهای اسلامی موجی از نگرانی و نفرت پدید آورد (امین، همانجا)؛ به ویژه در ایران موضوع مذکور در مجلس شورای ملی مطرح شد («مذاکرات...»؛ نیز نک: هاجری، ۱۴۷ بب) و سپس هیأتی رسمی برای تحقیق در این موضوع، در ۱۳۰۴ش به حجاز رفت (محقق، ۲۶-۲۷؛ نیز نک: *اسناد...*، ۴۶ بب). در طول سالیان بعد نیز علما و رجال سیاسی ایران از پی‌گیری موضوع تجدید بنای گورستان بقیع چنان‌که شایستهٔ آن است، باز نایستاده‌اند (برای اسناد رسمی، نک: همان، ۲۴۹ بب؛ برای کوششهای علمی دایر بر لزوم تجدید بنای بقیع و زیارت آنجا، نک: امین، ۳۵۷ بب؛ سبحانی، ۵۳ بب).

باید گفت: در مجامیع حدیثی هم فضایل منسوب به بقیع به تفصیل آمده‌است (مثلاً نک: مراغی، ۱۲۵؛ فاسی، ۴۰۱/۲ بب؛ سمهودی، ۸۸۸/۳-۸۸۹). همچنین دربارهٔ بقیع پاره‌ای آثار اختصاصی نگارش یافته که از آن جمله است: *البقیع قصة تدمیر آل سعود للآثار الاسلامیة*، نوشتهٔ یوسف هاجری (بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م)؛ *قبور ائمة البقیع قبل تهدیمها*، اثر عبدالحسین حیدری موسوی (بیروت، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م)،

و *البقیع الغرقد*، از محمد حسینی شیرازی (بیروت، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن براج، عبدالعزیز، *المهذب*، قم، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن بطوطه، رحلة، به کوشش علی منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن جبیر، محمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن شبه، عمر، *تاریخ المدینة المنورة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قم، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ ابن قتیبه، محمد، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قولویه، جعفر، *کامل الزیارات*، به کوشش عبدالحسین امینی تبریزی، نجف، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ ابن نجار، محمد، *الدرة الثمینة*، به کوشش محمد زینهم محمد عزب، قاهره، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ *اسناد روابط ایران و عربستان سعودی (۱۳۰۴-۱۳۵۷ش)*، به کوشش علی محقق، تهران، ۱۳۷۹ش؛ امین، محسن، *کشف الارتیاب*، تهران، کتابخانهٔ بزرگ اسلامی؛ اولیاچلبی، *الرحلة الحجازیة*، ترجمهٔ احمد مرسی، قاهره، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م؛ «البقیع» (نک: مل‍ ، امارة[1])؛ بلاذری، احمد، *جمل من انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۹۹۶م؛ حازمی، محمد، *الاماکن*، به کوشش حمد جاسر، حجاز، ۱۴۱۵ق؛ حسام السلطنه، سلطان مراد، *سفرنامهٔ مکه*، به کوشش رسول جعفریان، قم، ۱۳۷۴ش؛ حکیم، محسن، *دلیل الناسک*، تهران، ۱۳۸۹ق؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ سبحانی، جعفر، *الوهابیة فی المیزان*، قم، ۱۴۰۷ق؛ سخاوی، محمد، *التحفة اللطیفة*، به کوشش اسعد طرابزونی، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ سمهودی، علی، *وفاء الوفا*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ شیخ طوسی، محمد، *المبسوط*، به کوشش محمد تقی کشفی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ شیخ مفید، محمد، *الارشاد*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *المزار*، به کوشش محمدباقر ابطحی، قم، ۱۴۰۹ق؛ همو، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ صاحب جواهر، محمد حسن، *جواهر الکلام*، به کوشش عباس قوچانی، تهران، ۱۳۹۲ق؛ علی بن موسی، «وصف المدینة المنورة»، *رسائل فی تاریخ المدینة المنورة*، به کوشش حمد جاسر، ریاض، دارالیمامه؛ فاسی، محمد، *شفاء الغرام*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ فرهاد میرزا قاجار، *سفرنامه*، به کوشش اسماعیل نواب صفا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محقق، علی، «بررسی تطبیقی شکل‌گیری دو نظام جدید»، «*اسناد روابط ایران*...» (هم‍)؛ محقق حلی، جعفر، *شرایع الاسلام*، به کوشش صادق شیرازی، تهران، ۱۴۰۹ق؛ «مذاکرات مجلس شورای ملی»، *اطلاعات*، ۳۱ شهریور ۱۳۰۵ش، س۱، ش ۳۵؛ مراغی، ابوبکر، *تحقیق النصرة*، به کوشش محمد عبدالجواد اصمعی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۳م؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *سفرنامه*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نجفی، محمدباقر، *مدینه شناسی*، کلن، ۱۳۶۴ش؛ نجمی، محمد صادق، «تاریخ حرم ائمهٔ بقیع»، *میقات حج*، ۱۳۷۳ش، س ۲، ش ۷؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ هاجری، یوسف، *البقیع*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ هدایت، مهدیقلی، *سفرنامه*، تهران، مطبعهٔ مجلس؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۶۹م؛ نیز: *Imarat*..., www.imaratulmadinah.gov.sa/fadealwamaalim2.html.

علی بهرامیان

بُکاء، در لغت به معنی گریستن و در اصطلاح به معنی گریه به سبب خوف از خداوند، یا پشیمانی از گناهان، و یا نگرانی از سرنوشت پس از مرگ و ترس از محاسبهٔ روز جزا. گریستن از این خوف در قرآن کریم از جملهٔ صفات مؤمنان و مقربان و کسانی که به آنان علم عطا گشته، دانسته شده است (مائده/۵/۸۳؛ اسراء/۱۷/۱۰۹؛ مریم/۱۹/۵۸؛ نجم/۵۳/۵۹-۶۱). در اخبار و احادیث نبوی نیز بر گریه در هنگام نماز و تلاوت قرآن و گریستن از خوف خداوند تأکید شده است (دارمی، ۲/۶-۳؛ بخاری، ۱۸۶/۷؛ ابن ماجه، ۴۲۴/۱، ۱۴۰۲/۲؛ نسایی، ۱۲/۶؛ احمد بن حنبل، ۵۰۵/۲، ۲۵/۴، ۱۳۴-۱۳۵).

اهل تصوف با توجه به این آیات قرآنی و احادیث منقول از پیامبر(ص) از ابتدا به موضوع خوف و خشیت از خداوند، حسرت بردن بر عمر بر باد رفته در گناهان و نگرانی از آینده‌ای که به غفلت از خداوند خواهد گذشت، عنایت بسیار داشتند؛ تا آنجا که برخی از آنان در مجالسی گرد می‌آمدند و با یادآوری این موضوعات از حزن و اندوه با هم می‌گریستند. ابونعیم به گروهی ۴ نفره از صوفیان اهل کوفه به نامهای ضرارة بن مرّه، محمد بن سوقه، مطرف بن طریف و عبدالملک بن ابجر اشاره می‌کند و آنان را «بکّاؤون» (گریندگان) می‌نامد و در جایی دیگر به دو نفر از آنان یعنی ضرارة بن مره و محمد بن سوقه اشاره دارد که در روزهای جمعه در جست و جوی یکدیگر برمی‌آمدند و آن‌گاه که در جایی جمع می‌شدند، گرد هم می‌نشستند و می‌گریستند (۴/۵، ۸۴، ۹۱). وی همچنین از مجلس یا محضر بکایی یاد می‌کند که محمد بن واسع در آن شرکت می‌کرده است (همو، ۳۴۷/۲). به‌علاوه، در ضمن شرح حال برخی از صوفیان سده‌های نخستین آنها را اهل بکاء یا گریه یاد می‌کند (۲۶۳/۲، ۲۹۸، ۳۲۱، ۳۲۳، ۸۴/۵، ۸۷، ۹۱، ۱۶۴). ابن عربی نیز در *الفتوحات المکیه* از دیدارش با یکی از صوفیان اهل تضرع و زاری به نام یوسف مغاور جلاّ از مردم اشبیلیه در ۵۸۶ق یاد می‌کند (۶۳۵/۱۳).

با این‌همه، چنین به نظر می‌رسد که گریستن مداوم و برپایی مجالسی از این دست چندان شایع و رایج نبوده است و اگرچه برخی صوفیان به گریهٔ دائمی یا در هنگام عبادتهای شبانه یا تلاوت قرآن مقید بودند و بر آن اصرار می‌ورزیدند (نک‍: نقل قول ابونعیم از ثابت بنانی که معتقد بود در چشمی که نگرید، سودی نیست، ۳۲۳/۲)؛ اما این امر روش رایجی نبوده است و این عده از صوفیان، چنان‌که برخی محققان غربی آنها را در گروهی با نام «بکّاؤون» قرار داده‌اند (ERE, II/100؛ ماسینیون، 167؛ لامنس، 152؛ پلا، 94؛ دوزی، ذیل بکاء؛ اسمیث، 155-156)، هیچ‌گاه جماعتی متشکل و دارای روش خاصی در سلوک را تشکیل نمی‌دادند.

نویسندگان صوفی یا صوفی مشرب از آغاز همواره موضوع خوف، حزن و بکاء را در آثار خود مورد توجه قرار داده‌اند و با پرداختن به مسألهٔ خوف از خداوند حکایتهایی را از انبیا و اولیا نقل کرده‌اند که در آنها موضوع ترس از گناهان و عقوبتی که در پی خواهد آمد، و در نتیجه اندوه و گریستن ناشی از این ترس به روشنی نشان داده شده است. داستان خوف و خشیت یحییٰ نبی و گریستن مداوم او از این ترس از جمله روایتهای مشهوری است که در بسیاری از کتابهای صوفیه آمده است. شرح حال برخی راهبان مسیحی و اقوال صوفیان پیشین که بیشتر در مکتب بغداد پرورش یافته، و اهل عراق و شام بودند، نیز موضوع حکایتهای دیگری از این دست است. در همهٔ این‌گونه آثار هدف آن است که سالک نسبت به محاسبهٔ روز جزا و سنجش اعمال توسط خداوند و عقوبتی که به دنبال آن گریبان‌گیر گناهکاران خواهد

1. *Imarat*...

شد، آگاه و هشیار شود و این هشیاری را ملکهٔ اخلاقی خود سازد و این همان خوف و حزنی است که از اوصاف اهل سلوک است و موجب بکاء می‌گردد (نک: ابن قتیبه، ۲۹۳_ ۲۹۸؛ قشیری، ۶۴ _۶۷؛ ابوطالب مکی، ۲۲۵/۱_ ۲۴۲؛ غزالی، ۱۵۷/۴_۱۶۴؛ پندپیران، ۲۷_۳۷).

با این‌همه، برخی صوفیان در ارزش و اهمیت گریستن در سلوک فردی تردید کرده‌اند. آنان با این استدلال که گریه در هر حال ناشی از غلبهٔ احساس اندوه و خوف، و در نتیجه فعلی غیراختیاری است، آن را چندان با ارزش ندانسته‌اند. به اعتقاد آنها سالک در دشوارترین حالات نیز نباید چندان تسلیم احساسات شود که از اندوه بگرید. به علاوه، گریستن این نتیجهٔ منفی را نیز دارد که به فرد تسلی می‌بخشد و از شدت حزن او می‌کاهد و بنابراین، هشیاری سالک نسبت به خوف و خشیت از خداوند را کم می‌کند و دربارهٔ عامهٔ مردم این توهم را به وجود می‌آورد که گریستن به تنهایی ممکن است موجب بخشایش گناهان و نجات شخص شود. حال آنکه ترس، اندوه و گریه اگر همراه با پرهیز و عمل نباشد، نتیجه‌ای در برنخواهد داشت (قشیری، ۶۵؛ ابن جوزی، ۳۹۵). از سوی دیگر، چون گریه فعلی است که آثار آن در چهرهٔ فرد نمایان می‌شود، چه بسا که سالک را گرفتار ریا کند و آن‌گاه او را در ورطهٔ کبر و غرور افکند (ابوطالب مکی، ۲۳۵/۱).

اما برخی از عارفان برآنند که ارزش گریستن هرچه باشد، در هر حال مربوط به مراحل ابتدایی سلوک است. آنان با استناد به آیهٔ «اَلا اِنَّ اَوْلیاءَاللّهِ لاخَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لاهُمْ یَحْزَنونَ» (یونس/۱۰/۶۲)، حزن و اندوه را ناشی از تفرقهٔ خاطر و عدم وصول به حقیقت دانسته‌اند؛ حال آنکه مقام اولیاءالله بالاتر از آن است که دستخوش ترس و اندوه و گریستن ناشی از آن شوند (خواجه عبدالله، ۴۸؛ ابن عربی، ۶۳۲/۱۳ _۶۳۴؛ عبدالرزاق کاشی، ۴۷؛ عزالدین کاشانی، ۳۹۱_۳۹۲؛ خواجه محمد پارسا، ۵۷). اهل الله ــ که کاملان و واصلان به حقند ــ به مقام «بهت» دست یافته‌اند که در آن سالک به مرتبه‌ای بالاتر از شادی و اندوه می‌رسد و از گرفتار آمدن در آن دو می‌رهد (ابن عربی، ۶۳۵/۱۳ _ ۶۳۶).

در فرهنگ شیعه، علاوه بر آنکه گریستن از خوف خداوند همواره موردتوجه بوده است (نک: نیشابوری، ۴۱۸/۲_ ۴۲۵)، به گریستن بر مصائب اهل بیت و به ویژه شهادت مظلومانهٔ امام حسین(ع) نیز تأکید شده است و روایات و اخبار متعددی در این زمینه از ائمهٔ معصومین در منابع شیعه مورد استناد قرار گرفته است (همو، ۳۸۷/۱_۳۹۰، ۴۳۸؛ ابن قولویه، ۲۱۰؛ شیخ طوسی، ۱۱۵؛ بحرانی، ۵۳۵). تأکید بر این اندوه و زاری و نیز روش بزرگان دین در حفظ خاطرهٔ این مصائب و بزرگداشت آنها موجب استمرار این سنت تا زمان حاضر شده است، تا آنجا که عزاداری شیعیان در ماههای محرم و صفر از جمله مهم‌ترین آیینهای مذهبی آنان به شمار می‌آید.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، تلبیس ابلیس، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ ابن قولویه، محمد، *کامل الزیارات*، به کوشش جواد قیومی، تهران، موسسة النشر الاسلامی؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابوطالب مکی، محمد، *قوت القلوب*، قاهره، ۱۳۱۰ق؛ ابونعیم، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ احمد بن حنبل، مسند، بیروت، دارصادر؛ بحرانی، عبدالله، *العوالم، الامام الحسین(ع)*، قم، ۱۴۰۷ق؛ بخاری، محمد، صحیح، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ *پندپیران*، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ خواجه عبدالله انصاری، *منازل السایرین*، به کوشش روان فرهادی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ خواجه محمد پارسا، قدسیه، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ دارمی، عبدالله، سنن، به کوشش محمد احمد دهمان، بیروت، داراحیاء السنة النبویه؛ شیخ طوسی، محمد، *الامالی*، قم، ۱۴۱۴ق؛ عبدالرزاق کاشی، شرح *منازل السائرین*، تهران، ۱۳۹۵ق/۱۳۵۴ش؛ عزالدین کاشانی، محمود، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ *قرآن مجید*؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ نسایی، احمد، سنن، به کوشش عبدالفتاح ابوغده، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ نیشابوری، محمد، *روضة الواعظین*، به کوشش غلامحسین مجیدی و مجتبی فرجی، قم، ۱۳۸۱ش؛ نیز:

Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1981; ERE; Lammens, H., *L'Islam, croyances et institutions*, Beirut, 1943; Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968; Pellat, Ch., *Le Milieu basrien et la formation de Ǧaḥiẓ*, Paris, 1953; Smith, M., *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Amsterdam, 1973.

فاطمه لاجوردی

بَکّارِ بْنِ عَبْدُاللّهِ بْنِ مُصْعَب، ابوبکر (د ربیع‌الآخر ۱۹۵/ ژانویهٔ ۸۱۱)، از شخصیتهای سیاسی وابسته به حکومت عباسیان که به نیای بزرگ خود زبیر بن عوّام صحابی پیامبر اکرم(ص) منسوب شد و بکار زبیری شهرت یافت.

در خاندان زبیر، چند کس از اهل سیاست و امارت و نیز از اهل علم و قلم برخاستند؛ از جملهٔ آنها باید به مصعب بن عبدالله، برادر بکار اشاره کرد که در کتاب نسب قریش گزارش کوتاهی دربارهٔ پدر و برادر خود آورده است (زبیری، ۲۴۲). همچنین زبیر پسر بکار صاحب جمهرة نسب قریش دربارهٔ پدر خود مطالبی آورده که به گفتهٔ بعضی از مورخان در آنها مبالغه کرده است (مثلاً نک: ذهبی، ۱۳۱؛ سخاوی، ۳۷۸/۱). خود بکار نیز گویا در ادب و شعر دستی داشته است (مرزبانی، ۳۲۲_۳۲۳). او پس از پدرش که از سوی هارون‌الرشید به یمن فرستاده شد، والی و امیر مدینه گردید و پس از مرگش ابوالبختری جای او را گرفت (کلبی، ۷۱_۷۲؛ ابن ندیم، ۱۱۳؛ ابن سعد، ۳۳۲/۷؛ ابن خلکان، ۳۷/۶)، هرچند در بعضی از منابع پس از سدهٔ ۴ق/۱۰م، این ترتیب به گونه‌ای دیگر ذکر شده است (نک: یغموری، ۳۱۲؛ ابن اثیر، ۲۱۴/۶). بعضی او را قاضی مکه گفته‌اند (یاقوت، ۱۳۲۲/۳)، در حالی که در دیگر منابع به این نکته اشاره نشده است.

از دوران جوانی بکار اطلاع چندانی در دست نیست، اما از مجموع گزارشهای موجود پیداست که او نخست در مدینه در دستگاه امارت پدرش برآمد و از ۱۸۳ق/۷۹۹م به امارت مدینه برگزیده شد (نک: بسوی، ۱۷۴/۱؛ سخاوی، همانجا). بی‌گمان، دشمنی شدید او با طالبیان و علویان و خبرچینی دربارهٔ کارها و حرکات ایشان برای هارون‌الرشید

(طبری، ۲۴۴/۸)، دلیل اصلی انتصاب او به عنوان والی مدینه بوده است؛ چه، به پیشینهٔ همان دشمنی و خبرچینی بکار نسبت به علویان و طرفدارانشان (نک: ابن عبدربه، ۲۱۴/۴)، هارون‌الرشید سخت به او توجه و علاقه نشان می‌داد (نک: زبیر، ۱۶۳/۱-۱۶۴). به علاوه، هارون از بکار خواسته بود تا بر اهل مدینه سخت بگیرد (طبری، همانجا) و او در طول دوران حکومت خویش که ۱۲ سال و اندی به درازا کشید (زبیر، ۱۶۳/۱؛ صفدی، ۱۸۷/۱۰)، خراج یا مالیات سنگینی معادل ۱٬۲۰۰٬۰۰۰ دینار از اهل مدینه گرفت (زبیر، ۱۶۳/۱-۱۶۴؛ ذهبی، ۱۳۰-۱۳۱).

با این ویژگیها، اگرچه در بعضی از منابع بکار را راستگوترین مردم شمرده‌اند (ابن سعد، ۴۲۷/۵)، یا از سوی پسرش مردی بخشنده، مسلط بر حکومت، مهربان بر مردم و مصالح آنان، سخت‌گیر بر اهل بدعت و مورد رضای مردم قلمداد شده، و نیز اشعاری در مدح او و عدالتش نقل گردیده است (زبیر، ۱۶۴/۱- ۱۶۵، ۱۸۷)، چنین به نظر می‌رسد که بخشندگی و مهربانی او تنها شامل آن گروه از مردم می‌شده است که یکسره با خواست سیاسی او و مآلاً خلیفهٔ زمان همراه بوده‌اند. برخلاف گزارشهای جانب‌دارانهٔ زبیر، گزارشهای متعددی از زشت‌خویی و ستمگری بکار در دست است. برخی او را صاحب روشی زشت در حکومت دانسته، و آورده‌اند که مردم پس از مرگش او را جهنمی شمرده‌اند (نک: بلاذری، ۴۵۰/۹-۴۵۱).

دوستان و دستیاران بکار در مدینه نه تنها از مردم شریف و مشهور به پاک‌دامنی نبودند (نک: زبیر، ۶۴/۱)، بلکه وقتی هارون از او خواست که دو تن از بهترین مردم مدینه را برای خدمت به بینوایان شهر معرفی کند، هیچ‌یک از مردم خوش‌نام و با تقوا همکاری با او را نپذیرفتند و بکار سرانجام مجبور شد تا دو نفر را به زور شلاق بر این کار بگمارد (ابوالعرب، ۳۷۵-۳۷۶). رفتار خشن و ناجوانمردانهٔ بکار با مالک که به پرسش تفتیش گرانهٔ او دربارهٔ عثمان و امام علی(ع) پاسخ دلخواه وی را نداد، آن‌چنان زشت بود که حتیٰ خلیفه را هم به اعتراض واداشت (بیهقی، ۵۲۰/۱). رفتار بکار با طالبیان از همه سخت‌تر و دشمنانه‌تر بود ـ او آنان را به خدعه دستگیر می‌کرد، در زندان در بندهای سخت و سنگین نگه می‌داشت، و در زیر شلاق می‌کشت. به سبب همین زشت‌خوییها برخی از شاعران، او و برادرش را هجو گفته‌اند (نک: ابوالفرج، ۴۷۹، ۴۹۵، ۴۹۷).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالعرب، محمد، *المحن*، به کوشش یحییٰ وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ بلاذری، احمد، *جمل من انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ بیهقی، احمد، *مناقب الشافعی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۱۹۱-۲۰۰، به کوشش محمد عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ زبیر بن بکار، *جمهرة نسب قریش*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۸۱ق؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به کوشش لوی پروونسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ سخاوی، محمد، *التحفة اللطیفة*، قاهره، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ کلبی، هشام، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ یاقوت، *معجم الادباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م؛ یغموری، یوسف، *نورالقبس المختصر من المقتبس مرزبانی*، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م.

منوچهر پزشک

بَکّائین، یا بکائون (گریندگان)، گروهی از مسلمانان که به سبب گریستن بر ناتوانی خود از شرکت در غزوهٔ تبوک، به این لقب شهرت یافتند. غزوهٔ تبوک در ۹ق/۶۳۰م رخ داد و آن‌را به سبب مشکلات بزرگی که برای مسلمانان در تدارک و حرکت سپاه، مانند نفاق منافقان، تنگ‌دستی مردم و دشواریهای راه و گرمای هوا وجود داشت، «غزوة العسرة»، و لشکر اسلام را «جیش العسرة» نیز خواندند. در این پیکار نیز تدارک مرکب و آلات جنگ برعهدهٔ خود جنگجویان بود. در آغاز این لشکرکشی ۷ تن از مسلمانان که نامشان در منابع به اختلاف آمده است، به سبب تنگ‌دستی نتوانستند مرکب و سلاح بردارند و با پیامبر(ص) همراه شوند و بدین‌سبب، سخت محزون شدند و گریستند. آن‌گاه برخی از صحابه، آنان را مرکب و سلاح دادند و به جنگ بردند. گفته‌اند: آیهٔ ۹۲ سورهٔ توبه در حق این چند تن نازل شد (واقدی، ۹۹۰/۳-۹۹۵، ۹۹۹؛ ابن هشام، ۸۹۴/۲ ـ ۸۹۶؛ طبری، *تاریخ*، ۱۰۱/۳-۱۰۲، *تفسیر*، ۱۴۵/۶- ۱۴۶؛ شیخ طوسی، ۲۸۰/۵؛ ابوالفتوح، ۲۳۴/۵؛ زمخشری، ۱۶۷/۲؛ فخرالدین، ۱۶۵/۱۵؛ طبرسی، ۷۸/۵؛ ابن سیدالناس، ۲۱۶/۱۲).

نیز مطابق روایتی از امام صادق(ع)، لقب بکائین بر ۵ تن، یعنی حضرت آدم، یعقوب، یوسف، فاطمه و امام زین‌العابدین(ع) که از خشیت پروردگار بسیار می‌گریستند، اطلاق شده است (نیشابوری، ۴۲۰/۲-۴۲۱؛ مجلسی، ۲۰۴/۱۱، ۱۵۵/۴۳).

مآخذ: ابن سیدالناس، محمد، *عیون الاثر*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن هشام، *سیرة سیدنا محمد رسول‌الله*، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۵۹م؛ ابوالفتوح رازی، *روح الجنان*، به کوشش مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، ۱۳۲۰ش؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالمعرفه؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نیشابوری، محمد، *روضة الواعظین*، به کوشش غلامحسین مجیدی و مجتبیٰ فرجی، قم، ۱۳۸۱ش؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

فاطمه لاجوردی

بَکْتاشیّه، یکی از طریقه‌های بزرگ صوفیه که در آسیای صغیر و منطقهٔ بالکان پیروان بسیار دارد.

تاریخ شکل‌گیری: تاریخ طریقهٔ بکتاشیه به شخصی به نام حاجی بکتاش ولی (ه م) بازمی‌گردد که زندگی او در منابع مختلف آمیخته با افسانه‌ها و حکایتهای اغراق‌آمیز است. دربارهٔ او آنچه می‌توان گفت آن

است که وی ظاهراً از جملهٔ صوفیان ترکمن خراسانی معروف به «بابا» بود که از پیروان احمد یسوی (ه م) بودند و در سدهٔ ۶ق/۱۲م همراه با موج مهاجران ترکمنی از شرق به آسیای صغیر آمدند. چنین به نظر می‌رسد که حاجی بکتاش پس از مسافرتهایی به نقاط مختلف این سرزمین، سرانجام در روستایی در نزدیکی قیرشهر ساکن شد و به تدریج در میان قبایل ترکمن اطراف پیروانی یافت. وی با افزوده شدن بر شمار مریدانش اندک اندک طریقه‌ای با اعتقادات ویژه بنیاد نهاد که در ابتدا دارای آیینهای ساده‌ای چون استفاده از شمع در مراسم، یک وعده غذای آیینی، مجلس سماع و نیز تراشیدن موی‌سر، پوشیدن کلاه «الفی تاج» و تکبیر گفتن در مراسم پذیرش تازه واردان بود، اما در سده‌های بعد این آیینها صورت منسجم‌تر و مفصل‌تری یافت.

جریان تحول طریقهٔ بکتاشیه در دو سدهٔ پس از مرگ حاجی بکتاش و پیش از مطرح شدن نام بالیم سلطان چندان روشن نیست، اما این دوره از تاریخ این طریقه با نام دو تن یکی ساری صالتق، از مریدان حاجی بکتاش، و دیگری سیدعلی سلطان، از «ابدالان» پیوند خورده است. شرح زندگی این دو شخصیت در منابع بکتاشی چنان با افسانه‌ها و حکایتهای مبالغه‌آمیز از معجزات و کرامات آنها آمیخته است که بازسازی تاریخی زندگی آنان را غیرممکن می‌سازد. دربارهٔ ساری صالتق تنها می‌توان گفت که وی شخصیتی تاریخی داشته، و ظاهراً یکی از درویشان مبلغی بوده است که حاجی بکتاش به نقاط مختلف می‌فرستاده است. مهم‌ترین بخش افسانه‌های زندگی او نیز مربوط به سفرش به بالکان و منطقهٔ آلبانی است (برج، 51,52,119,251).

از میان افسانه‌ها و حکایتهایی که دربارهٔ ساری صالتق در مناقب‌نامه‌های گوناگون آمده است، می‌توان دریافت که وی در حدود سال ۶۶۲ق/۱۲۶۴م همراه با عده‌ای از ترکان، نخست به دوبروجه و سپس به بالیکسیر رفت و در دوبروجه، بالیکسیر و کالیگره و مناطق اطراف مردم را به اسلام دعوت کرد و خانقاههایی ساخت. چنین به نظر می‌رسد که ساری‌صالتق پس از ترک موقت دوبروجه و اقامت در قراسی، بار دیگر به آنجا بازگشته، و در همان‌جا درگذشته است. با این همه، در منابع موجود هیچ شاهد تاریخی حاکی از رابطهٔ او با حاجی بکتاش یافت نمی‌شود (نک: گولپینارلی، *مولانا...*، ۳۰؛ کوپریلی، ۱۳۵-۱۳۷، حاشیهٔ ۱۴).

ابن بطوطه (د ۷۷۹ق/۱۳۷۷م) در سفرنامهٔ خود در شرح سفر به آسیای صغیر، دوبار از شهر «بابا سلطوق» که ظاهراً به یادبود ساری صالتق به این نام خوانده می‌شده است، نام برده، و وی را عارفی اهل مکاشفه دانسته است (ص ۳۴۵، ۳۵۶). با توجه به فاصلهٔ زمانی اندک میان سفر ابن بطوطه و حدود تاریخی زندگی ساری صالتق، نام این شهر را می‌توان تأییدی بر وجود تاریخی ساری صالتق دانست. در *ولایت‌نامهٔ* منسوب به سیدعلی سلطان، ساری صالتق یکی از ۴۰ تن ابدال روم معرفی شده است که با دعای حاجی بکتاش به کمک اورخان، سلطان عثمانی فرستاده شده بود (برج، 52).

ابدالان گروهی از صوفیان بودند که در کنار قلندریه، حیدریه، شمسیه و ... در قیام باباییها شرکت داشتند («دائرة المعارف ترک[1]»، VI/35) و این خود بیانگر رابطه‌ای است که از ابتدا میان بکتاشیه و حرکتهای نظامی غازیان در آن زمان وجود داشته است. نام سیدعلی سلطان همچنین در حکایتهای بکتاشی با نام دومین شخصیت مهم طریقهٔ بکتاشیه، یعنی بالیم سلطان (ه م) پیوند خورده است.

ارزش تاریخی این روایتها هرچه باشد، خاستگاه مسیحی بالیم سلطان را به روشنی مورد تأکید قرار می‌دهد. در هر حال، اهمیت شخصیت بالیم سلطان در طریقهٔ بکتاشیه چنان است که وی پس از حاجی بکتاش به «پیرثانی» مشهور شده است. بالیم سلطان طریقت بکتاشیه را سامان بخشید و آیینهای جدیدی آورد و سلسله مراتبی در طریقهٔ بکتاشیه بنیان نهاد که پس از او ساختار این طریقه براساس آن شکل گرفت (نک: هد، بالیم سلطان).

پس از درگذشت بالیم سلطان، میان «شاخهٔ باباها» یا «دده‌ها» که خود را فرزندان معنوی حاجی بکتاش می‌دانستند و در شهرها قدرت بیشتری داشتند، و «چلبیها» یا «شاخهٔ صوفیان» که خود را از نسل حاجی بکتاش می‌شمردند و پیروانشان بیشتر در روستاها پراکنده بودند، بر سر جانشینی و هدایت طریقه اختلاف افتاد. در این اختلاف به تدریج باباها قدرت بیشتری پیدا کردند و از زمان سرسیم علی سلطان (د ۹۹۷ق/۱۵۸۹م) همهٔ تکیه‌های بکتاشی زیرنظر پیری که در تکیهٔ حاجی بکتاش در نزدیکی قیرشهر اقامت داشت، قرار گرفتند (اینالجیک، 195؛ *ایرانیکا*، IV/118-119؛ برج، 58؛ هاشم‌پور، ۵۱۵-۵۱۶).

همچنین اندکی پس از درگذشت بالیم سلطان به‌تدریج عقاید شیعی افراطی در میان بکتاشیه پذیرفته شد و این طریقه هرچه بیشتر با اعتقادات اهل تسنن رایج در محیط پیرامون خود فاصله گرفت و نیز در حدود همین زمان بکتاشیان با آموزه‌های حروفیه که ظاهراً توسط علی‌الاعلیٰ (مق ۸۸۲ق/۱۴۷۷م) از شاگردان فضل‌الله حروفی (د ۷۹۶ق/ ۱۳۹۴م) به آناتولی وارد شده بود و با سفرهای متعدد نسیمی شاعر معروف حروفی (د ۸۰۷ق/۱۴۰۴م) و دیگر حروفیان که در سرتاسر آناتولی انتشار یافته بودند، آشنایی یافتند و آنها را جذب عقاید خود نمودند، تا آنجا که کتاب *جاویدان‌نامهٔ* فضل‌الله حروفی را یکی از پیروان طریقهٔ بکتاشیه به ترکی برگرداند (تریمینگام، 82؛ براون، III/369-372؛ حکمت، ۳/۵۰۵-۵۰۷؛ «دائرة المعارف ترک»، VI/36؛ *ایرانیکا*، IV/120؛ آژند، ۱۱۳-۱۱۶).

از جمله موضوعات مهم در تحولات بعدی این طریقه، ارتباط آن با قزلباشها و ینی‌چریان است. در طول سدهٔ ۱۰ق/۱۶م قزلباشها که شیعه و طرفدار دولت صفوی بودند، به تدریج در میان بکتاشیان جای گرفتند و با آن درآمیختند. در این دوره طریقهٔ بکتاشیه، ظاهراً به تشویق دولت عثمانی، نقش واسطه‌ای میان حکومت و طوایف قزلباش که با قیامهای

1. *Türk* ...

خود حکومت را دچار مشکل ساخته بودند، ایفا می‌کرد. چه، دولت عثمانی با نظارت بر بکتاشیان در واقع می‌توانست قزلباشها را نیز زیرنظر داشته باشد و از قیامهای پی در پی آنان جلوگیری کند. جذب قزلباشها در طریقهٔ بکتاشیه خود از جمله عوامل مؤثر در پذیرش عقاید شیعی در این طریقه بوده است (اینالجیک، همانجا؛ تریمینگام، 83-82؛ *ایرانیکا*، همانجا).

این طریقه از سوی دیگر پیوندی محکم با ینی چریان داشت که در واقع سپاه برگزیده در فتوحات نظامی عثمانیها بودند. گرچه برخی روایتها ایجاد این سپاه را به حاجی بکتاش ولی نسبت می‌دهند، ولی این دسته از روایتها را نمی‌توان از نظر تاریخی قابل اعتماد دانست. مسلّم آنکه ینی چریان حاجی بکتاش ولی را پیر و مرشد خود می‌دانستند، تا آنجا که وی گاه «اجاق ینی چری» و گاه «اجاق بکتاشیان» نامیده می‌شد. چنین پیوندی میان بکتاشیه و سپاه ینی چری ــ که نقش مهمی در حفظ قدرت در حکومت عثمانی داشتند ــ از جمله عوامل بسیار مهم در بقای این طریقه در محیط متعصب سنی مذهب بود (همانجا؛ EI^2)، اما همین ارتباط با ینی چریها سرانجام، موجب کاهش فعالیت بکتاشیان گردید، زیرا سلطان محمود دوم که از شورشهای ینی‌چریان به تنگ آمده بود، در ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م این سپاه را منحل، و برخی از بکتاشیان را اعدام کرد و بسیاری را به نقاط سنی‌نشین که علمای دینی در آنجا نفوذ بسیاری داشتند، تبعید کرد. وی همچنین تکیه‌های تازه تأسیس را ویران نمود و تکیه‌های قدیم را به مشایخ نقشبندی سپرد و اوقاف، مزارع و روستاهای محل درآمد بکتاشیان را مصادره کرد و از آن پس این طریقه را هرچه بیشتر در تنگنا قرار دارد (تریمینگام، 125 ,81؛ حکمت، ۵۱۷/۳؛ EI^2؛ اصفهانیان، ۲۱-۲۲).

اما طریقه بکتاشیه با پشت سرگذاشتن این بحران پس از چندی به تدریج دوباره جان گرفت و به ویژه در دورهٔ سلطان عبدالحمید (حک ۱۲۹۳-۱۳۲۷ق/۱۸۷۶-۱۹۰۹م) با چاپ کتابهای طریقه و نفوذ در حرکتهای سیاسی، عضویت در فراماسونری و همراهی با ترکهای جوان، فعالیت گسترده‌ای را آغاز نمود.

در ۱۳۰۴ش/۱۹۲۵م طریقهٔ بکتاشیه همچون دیگر طریقه‌ها در کشور ترکیه منحل اعلام شد و از آن پس رهبری این طریقه به آلبانی انتقال یافت (تریمینگام، 254-253؛ «دائرة المعارف اسلام...[1]»، V/378؛ رامز اور، 114-109؛ حکمت، همانجا). به طورکلی طریقهٔ بکتاشیه در خارج از سرزمین آناتولی تنها در میان جماعات ترک پذیرفته شده بود و در آلبانی بیش از هر جای دیگر پیرو داشت. این طریقه ظاهراً در سدهٔ ۹ق/۱۵م به آلبانی وارد شد و به تدریج در میان مردمان آن منطقه که از عثمانیان متعصب سنی مذهب دل‌زده بودند، پیروانی یافت، تا آنجا که پس از انحلال این طریقه در ترکیه، بیشترین جمعیت بکتاشی خارج از ترکیه در آلبانی ساکن بودند. پیروان طریقهٔ بکتاشیه در سایر مناطق بالکان همچون تراکیه، مقدونیه، کوزوو، و نیز بلغارستان فعالیت داشتند، اما همهٔ آنان با سخت‌گیریهای نظام کمونیستی در این سرزمینها به تدریج از فعالیت افتادند (کیسلینگ، 286-281؛ تریمینگام، 125؛ *ایرانیکا*، IV/120-121).

طریقهٔ بکتاشیه در مصر نیز پیروانی در میان جماعت ترک و آلبانی‌تبار ساکن قاهره داشت. این جماعت در سده‌های ۹-۱۲ق/۱۵-۱۸م تکیه‌هایی مخصوص به خود در مصر داشتند؛ اما با آغاز سدهٔ ۱۳ق/۱۹م تنها تکیهٔ قصرالعین در قاهره فعالیت داشته است. بکتاشیان در کربلا نیز تکیه‌ای به نام «عبدالمؤمن بابا» داشتند (نک: کوپریلی، «طریقه...[2]»، 31-13؛ *ایرانیکا*، IV/121).

اعتقادات: این طریقه در میان آمیخته‌ای از مسیحیان بومی آسیای صغیر، ترکمانهای مهاجری که پس از فتح ملازگرد و روی کار آمدن سلاجقهٔ روم هرچه بیشتر در این منطقه مستقر می‌شدند، و مسلمانانی از نژادهای گوناگون که در مناطق مختلف این سرزمین ساکن شده بودند، به ظهور رسید و رشد یافت. در چنین بستر فرهنگی متشکل از باورها، آداب و رسوم و آیینهای گوناگون، مردمانی با اعتقادات مختلف پیوسته با هم در تماس بودند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرفتند؛ به ویژه مسلمانان و مسیحیان با هم ارتباطی بسیار نزدیک داشتند. در مناطق مرزی نیز به سبب دست به دست گشتن مکرر این سرزمینها میان حاکمان مختلف، اجتماعاتی با فرهنگهای گوناگون پدید آمدند. طبیعی است که این جوامع متنوع راه را برای پیدایش گرایشهای نوظهور و بدعت‌آمیز می‌گشودند. طریقهٔ بکتاشیه در چنین بستر بی‌ثبات فرهنگی و در حال دگرگونی اجتماعی ظاهر شد و گسترش یافت. در طول تاریخ تحول این طریقه اعتقاداتی با خاستگاههای گوناگون در آن نفوذ کرد. از باورها و آیینهای شمنی بازمانده میان ترکمانان مهاجر گرفته تا رد پای تثلیث و رهبانیت مسیحی، شیوه‌ها و آداب قلندری، اعتقادات شیعی، باورهای حروفیه و عرفان ابن عربی، همه در پیکرهٔ ناهمگون اعتقادات این طریقه در کنار یکدیگر جای گرفته‌اند (نک: برج، 23-22؛ شیبی، ۳۲۵/۲-۳۳۶، ۳۴۰؛ اینالجیک، 198-197).

بکتاشیان خود را مسلمان و شیعه می‌دانند. آنان به وحدانیت خدا، نبوت محمد(ص) و ولایت و امامت علی(ع) معتقدند، اما این سه را در تثلیثی شبیه به تثلیث مسیحی می‌نگرند. در دیدگاه آنان خدای متعال «حقیقت» مطلقی است که در وجود محمد(ص) و علی(ع) تجلی کرده است و این دو تجلی خود با یکدیگر و با آن حقیقت مطلق یکی هستند. محمد(ص) و علی(ع) در ظاهر دو شخص و در باطن حقیقتی واحدند (برج، 133-132؛ شیبی، ۳۴۰/۲؛ EI^2). درنگاه از زاویه‌ای دیگر، بکتاشیه بر آن باورند که ذات بی‌تعین احدیت نخست در «نورمحمدی» تعین یافت. اما در این نورمحمدی، علی(ع) نیز به همان اندازهٔ محمد(ص) ظهور و حضور دارد. به علاوه، در دیدگاه آنان گرچه خداوند قرآن را بر پیامبر(ص) نازل کرد، اما همان‌گونه که پیامبر(ص) علی(ع) را باب مدینهٔ علم دانسته است، در واقع بدون علی(ع) درک

---

1. *Türkiye...* 2. «Misir'da...»

معارف و حقایق موجود در *قرآن* امکان‌ناپذیر است و از این روست که در حقیقت علی(ع) آشکار کنندهٔ دین و مفسر آن به شمار می‌آید و در مرتبه‌ای حتیٰ بالاتر از پیامبر(ص) قرار می‌گیرد (برج، 134 ,114؛ شیبی، ۳۴۱/۲).

بکتاشیان در بزرگداشت علی(ع) از این هم فراتر رفته‌اند و با استناد به کتابی منسوب به علی(ع) به نام *خطبة البیان* ــ که گفته می‌شود براساس یکی از خطبه‌های آن حضرت نوشته شده، و در بردارندهٔ مضامینی غلوآمیز دربارهٔ اوست ــ جایگاه منحصر به فرد علی(ع) را در هستی‌توجیه و تبیین می‌کنند (همو، ۳۴۱/۲ـ۳۴۳؛ EI²؛ برج، 145-140 ,136-134).

افزون بر اعتقادات یاد شده، بکتاشیان به دیگر امامان شیعهٔ اثنا عشری نیز معتقدند و آنان را ائمهٔ بر حق، معصوم و جانشینان علی(ع) می‌دانند و به ویژه برای امام جعفرصادق(ع) احترام خاصی قائلند. همچنین علاوه بر دوازده امام، به «چهارده معصوم» نیز اعتقاد دارند که با چهارده معصوم شیعه متفاوت است. اینان فرزندان صغیر ائمهٔ دوازده‌گانه را که در کودکی درگذشته، و مرتکب گناهی نشده‌اند، معصوم می‌دانند. به باور آنان دوازده امام و چهارده معصوم، همراه با فاطمه و خدیجه (ع) همه تجلیات گوناگون ذات الٰهی‌اند و براساس عقاید حروفیان‌جمع آنان معادل ۲۸ حرف‌الفبای عربی‌است (همو، 148-145؛ شیبی، ۳۴۳/۲؛ پاکالین، 197-I/196).

دیدگاه بکتاشیان دربارهٔ گناه و تأثیر آن در زندگی فردی و معادشناسی از دیگر موضوعات شایان توجه است. در این دیدگاه، گناه با توجه به «وحدت وجود» توجیه می‌شود که بر اساس آن همهٔ عالم، جز تجلیات گوناگون و رنگ به رنگ حقیقت الٰهی نیست. جهان و هرچه در آن است، تنها «نمود» آن حقیقت است و بهره‌ای از «بود» ندارد و از این‌رو، در چنین مجموعهٔ آمیخته‌ای از نمودهای بی‌حقیقت، انسان و آنچه غالباً گناه تصور می‌شود، نیز در واقع توهمی بیش نیست. توهمی که براساس آن فرد ظاهر بین، عالم، خود، و رابطهٔ خود با عالم و خداوند را حقیقی می‌پندارد، حال آنکه در چشم اهل معرفت این تنها دریافتی بی‌حقیقت است. گناه واقعی در حقیقی پنداشتن نمود و غافل شدن از بود، و در قائل شدن به دو وجود حقیقی، یعنی خداوند و عالم است و فلاح واقعی در از میان برداشتن پردهٔ این توهم، و دریافتن واقعیت نمودین عالم و حقیقت خداوند است (نک: برج، 129-126). منشأ این دیدگاه وحدت وجودی که به «ادویته ودانته شنکرهٔ» هندوان بسیار نزدیک است، چندان روشن نیست و ممکن است در اثر آمیختن دیدگاههای وحدت وجودی ابن عربی با تفکرات بومی رایج در آن مناطق، به وجود آمده باشد.

تصور بکتاشیان، به ویژه توده‌های آنان دربارهٔ سرنوشت روح پس از مرگ نیز از دیگر نکات شایان ذکر است. به اعتقاد آنان، روح پس از مرگ با توجه به شیوهٔ زندگی، خلقیات و اعمال شخص، بار دیگر با حلول در پیکر حیوانات یا موجودات دیگر، زندگانی در این عالم را از سر می‌گیرد. این اعتقاد به تناسخ را شاید بتوان از بقایای عقاید بودایی و مانوی بازمانده در میان ترکمنهای مهاجری دانست که از شرق به غرب آمدند و در آسیای صغیر سکنیٰ گزیدند و بخش عمده‌ای از آنان به بکتاشیان پیوستند. با این همه، گروهی از بکتاشیه که باورهای اسلامی عمیق‌تری دارند، اعتقاد به تناسخ را رد کرده، دربارهٔ سرنوشت روح پس از مرگ عقایدی همانند دیگر مسلمانان دارند (برج، 131-129؛ هاشم‌پور، ۵۳۶؛ پاکالین، I/197؛ کوپریلی، «ادبیات...[1]»، 353-352).

سلسله مراتب: پیروان طریقهٔ بکتاشیه در ۵ گروه عاشق، محب، درویش، بابا و خلیفه جای می‌گیرند. «عاشق» مرد یا زنی است که متمایل به این طریقه و علاقه‌مند به ورود به آن باشد. «محب» کسی است که در مراسم رسمی ورود به طریقه شرکت کرده، و در آن پذیرفته شده است. محب می‌تواند در مراسم مختلف این طریقه شرکت کند و پس از دیدن آموزشهای لازم و پیشرفت در مراتب سلوک، در مراسمی رسمی با عنوان «وقف وجود» به مرتبهٔ «درویش» ارتقا یابد. درویشها اجازه دارند که کلاه مخصوص طریقه یا «تاج» بر سر بگذارند. آنان معمولاً بیشتر وقت خود را زیرنظر «بابا»ها و صرف رسیدگی به امور مختلف تکیه می‌کنند. «خلیفه» بابا را از میان درویشان انتخاب می‌کند و هر «بابا» مسئولیت آموزش و نظارت بر سلوک درویشان و محبان را دارد و ممکن است مجرد یا دارای همسر باشد. در بسیاری از موارد درصورتی که بابا فرزند پسری داشته باشد، مقام بابایی به طور موروثی به او منتقل می‌شود. باباها دستاری سفید (یا سبز ویژهٔ سیدها) به دور تاج خود می‌پیچند (*ایرانیکا*، همانجا؛ اینالجیک، 199-198؛ برج، 164-162).

در مرتبه‌ای تقریباً همسنگ درویشان «مجرّدان» قرار دارند. اینان با شرکت در مراسم خاصی سوگند تجرد یاد می‌کنند و گوشواری به نام «منقوش» به گوش می‌آویزند. عده‌ای رسم تجرد در این طریقه را متأثر از قلندریه، و برخی آن را برگرفته از تجرد و رهبانیت مسیحی می‌دانند (پاکالین، I/198؛ *ایرانیکا*، IV/119؛ برج، 165-164). بالاترین مرتبه در میان بکتاشیان از آن خلیفه است. درگذشته ۴ خلیفه در ۴ تکیهٔ مشهور بکتاشی ــ تکیهٔ حاجی بکتاش در قیر شهر و تکیه‌های دیموتقه، کربلا و قاهره ــ بر امور دیگر تکیه‌ها نظارت می‌کردند (برج، 166-162؛ *ایرانیکا*، همانجا).

آیینها: از مهم‌ترین آیینهای بکتاشیان «آیین اقرار» یا «آیین جمع» است که مراسم ورود تازه‌واردان به این طریقه است. این آیین که مبتنی بر حکایت گردهمآیی علی(ع) و ۱۱ امام(ع) و عدهٔ دیگری (جمعاً ۴۰ تن) در خانهٔ فاطمه(ع) و در واقع بازآفرینی همان رویداداست. پیش از شروع مراسم داوطلب ورود به این طریقه، گوسفندی قربانی می‌کند و مخارج مراسم را برعهده می‌گیرد؛ سپس کسی را به عنوان رهبر برمی‌گزینند که او را در اجرای مراسم هدایت کند؛ پس از غروب آفتاب

---

1. *Türk* ...

به اتاق بزرگی در تکیه به نام «میدان» وارد می‌شود و با ادای احترام در جای مخصوص خود می‌نشیند. سپس بابا «صلوات نامه»ای شامل نام دوازده امام می‌خواند و مشکلات طریقه را برای عاشق شرح می‌دهد. پس از آن با خواندن ترجمانها (سخنان منظوم و منثور خاص) شمعها روشن می‌شود و آنگاه عاشق با رهبر از میدان خارج می‌شود. در بیرون از میدان مطابق فقه شیعه وضو می‌گیرد و همراه با رهبر به میدان باز می‌گردد و پس از ادای احترام نزد بابا می‌رود. بابا با سفارش به پرهیز از بدیها، شهوات و افشای اسرار، به او تلقین می‌کند که مذهبش جعفری، مرشدش محمد(ص)، راهبرش علی(ع) و پیر طریقتش حاجی بکتاش است. آنگاه عرق‌چینی بر سر او می‌گذارد و به طنابی که بر گردن اوست، ۳ گره می‌زند که نماد مراقبت از دست، زبان و خودداری از شهوات است. پس از ادای احترام به همهٔ حاضران، عاشق در جای خود می‌نشیند و به همه شربتی داده می‌شود. با پایان مراسم ورود به طریقه، سفره گسترده می‌شود و حاضران شراب می‌نوشند و سپس مراسم سماع که زنان نیز در آن شرکت دارند، برگذار می‌شود. حضور آزادانهٔ زنان در آیینهای بکتاشی از ویژگیهای این طریقه است (پاکالین، I/199-200؛ هاشم‌پور، ۵۲۹ ـ ۵۳۱؛ برج، 199-175؛ گولپینارلی، *تصوف*...، ۱۱۱، ۱۶۱؛ *ایرانیکا*، همانجا).

از مهم‌ترین اوقات سال در نزد بکتاشیان ۱۰ روز نخست محرم است که در آن روزه‌ای به نام «صیام فاطمه» می‌گیرند و از خوردن گوشت، شیر و کره اجتناب می‌ورزند. همچنین در این ۱۰ روز مراسم عزاداری برگذار می‌کنند و در پایان آن غذای خاصی به نام «عاشوره» در تکیه می‌خورند. بکتاشیان همچنین نوروز را به عنوان سالروز تولدعلی(ع) جشن می‌گیرند (*ایرانیکا*، IV/119-120؛ برج، 170-169؛ هاشم‌پور، ۵۳۱ـ۵۳۲).

غالب منابع تحقیق دربارهٔ بکتاشیان به عدم التزام آنان به احکام شریعت و ترک نمازهای یومیه، روزهٔ رمضان و... اشاره کرده‌اند. این امر یکی از وجوه اختلاف این طریقه با شیعهٔ اثنا عشری است. البته وجود *ارکان نامه* ها از جملهٔ آنها «شرعیات بکتاشی[1]» نوشتهٔ نجیب عاصم (د ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م) که بر ادای فرایض و پای‌بندی به قوانین شرعی شیعه تأکید دارند، خود شاهد آن است که همواره اقلیتی پیرو شریعت نیز در این طریقه وجود داشته است (*ایرانیکا*، همانجا؛ EI²؛ «دائرة المعارف خاورمیانه...[2]»).

در این طریقه ادعیه و اذکاری به نامهای «گلبانگ» و «ترجمان» نیز وجود دارد که مریدان آنها را می‌آموزند و در اوقات مشخصی از روز می‌خوانند (نک: برج، 168-166؛ پاکالین، I/200-201).

ادبیات: ادبیات بکتاشیه مشتمل بر آثاری منثور و منظوم است که در این مجموعه نظم جایگاهی والاتر از نثر دارد. بکتاشیه نیز چون مولویه آراء و عقاید خود را با شعر، موسیقی و سماع بکتاشی بیان داشته‌اند (بانارلی، I/294). اشعار آنها که به «نَفَس» و «دوریّه» مشهور است، با وزن هجایی و به زبان ترکی است. بکتاشیان در این اشعار خواسته‌های خود را به زبان ساده و عامیانه بیان کرده‌اند. شاعرانی که با ادب ترکی آشنایی بیشتر داشته‌اند، نیز گاه وزن عروضی به کار برده‌اند. تاریخ ادبیات بکتاشیه از سدهٔ ۸ق/۱۴م با سعیدامره آغاز شده، در سدهٔ ۸ و ۹ق/۱۴ و ۱۵م با ظهور شاعر توانایی چون قایقوسوز ابدال تحول نوینی یافت. قایقوسوز ابدال در شعر و نثر بکتاشی جایگاهی برجسته دارد («دائرة المعارف ترک»، VI/38؛ هاشم‌پور، ۵۳۷ ـ ۵۳۸؛ گولپینارلی، همان، ۱۸۰، نیز 176-170؛ برج، 87,120).

یونس امره (د ۷۲۰ق/۱۳۲۰م) که، مضامین اشعار او به زبان ترکی آناتولی شاهدی بر بکتاشی بودن اوست، با سرودن معنوی‌ترین اشعار همراه با احساسات عمیق دینی و خلوصی آشکار، ادبیات بکتاشی را به اوج خود رسانید (برج، 55-53). اشعار یونس امره نمونه‌ای قابل استناد برای بیان ویژگی خاص ادبیات بکتاشی است. بیان طنزآمیز شاعر نسبت به خدا بی‌پرواست و گاه با اعتراضی گستاخانه بر او، عقاید اهل تسنن در باب داوری خداوند را موردنقد قرار می‌دهد. هر چند این ابیات در ظاهر به شوخی شباهت دارد، اما در واقع بیان اعتقاداتی است که بیش از ترس بر محبت متکی است (همو، 89-88؛ گولپینارلی، *تصوف*، ۱۷۹، نیز 179-171).

در ادبیات و اشعار بکتاشی از موضوعاتی چون محبت اهل بیت، تقدیس دوازده امام، تولی و تبری، علاقهٔ افراط آمیز به علی(ع) و گاه به الوهیت رسانیدن آن حضرت، سخن رفته است. همچنین مراثی امام حسین(ع) و فاجعهٔ کربلا، اشعاری در مدح حاجی بکتاش و بزرگان طریقت علوی ـ بکتاشی و مناقب آنان، شعرهایی دربارهٔ البسه و آیینها و گاه عقاید حروفیه، قلندریه، حیدریه، بابائیه،... و نیز آراء ابن عربی و جلال‌الدین مولوی در آثار ادبی بکتاشیه یافت می‌شود (کوپریلی، «ادبیات ترک»، 353-349؛ گولپینارلی، *تصوف*، ۱۷۸ـ۱۷۹).

گرچه پس از یونس امره شاعران بسیاری در زمینهٔ ادبیات بکتاشی شعر سروده‌اند، اما اشعار آنان در واقع تکرار مضامین اشعار گذشتگان است (هاشم‌پور، ۵۳۸). از جمله آثار منثور ادبیات بکتاشیه می‌توان به *مقالات غیبیه* و *کلمات عینیه* اشاره کرد که مشتمل بر دو رسالهٔ منسوب به حاجی بکتاش ولی است. در این دو رساله ابیاتی پراکنده از شاعران دیگر نیز به چشم می‌خورد که به تناسب موضوع در لابه‌لای صفحات گنجانده شده است (همو، ۵۳۹ـ ۵۴۰؛ *ایرانیکا*، IV/118).

مآخذ: آژند، یعقوب، حروفیه در *تاریخ*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ اصفهانیان، داورد، «سیری در افکار بکتاشیه»، *ارمغان*، ۱۳۵۵ش، شم ۱؛ حکمت، علی‌اصغر، تعلیقات بر *تاریخ ادبی ایران* (از سعدی تا جامی) ادوارد براون، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ کوپریلی، محمد فؤاد، «ریشه‌های افسانه‌های مربوط به حاجی بکتاش ولی...»، ترجمهٔ محمدتقی امامی، *گسترهٔ تاریخ و ادبیات*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ گولپینارلی، عبدالباقی، تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، نشردریا؛ همو، مولانا *جلال‌الدین*، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی،

---

1. *Bektaşi ilmihali*. 2. *Encyclopedia*...

تهران، ۱۳۶۳ش؛ هاشم‌پور سبحانی، توفیق و قاسم انصاری، «حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه»، نشریهٔ *دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، تبریز، ۱۳۵۵ش، شم ۱۲۰؛ نیز:

Banarlı, N.S., *Türk edebiyâtı târihi*, Istanbul, 1971; Birge, J.K., *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1965; Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1976; EI^2; *Encyclopedia of the Modern Middle East*, New York, 1996; Gölpınarlı, A., *Yunus Emre hyatı*,Istanbul,1936;Inalcik,H., *The Ottoman Empire*, tr. N. Itzkowitz and C. Imber , London , 1973; *Iranica;* Kissling , H. J., «Zur Frage der Anfänge des Bektašītums in Albanien», *Oriens*, Leiden, 1962, vol. XV; Köprülü, M. F., «Mısır'da Bektaşilik», *Türkiyat mecmuası*, Istanbul, 1939, vol. VI; id. *Türk edebiyatı 'nda ilk mutasavvıflar*, Ankara, 1966; Pakalın, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; Ramsaur, E.E., *The Young Turks, Prelude to the Revolution of 1908*, Princeton, 1957; Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; *Türkiye diyanet vakfı İslâam ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

فاطمه لاجوردی

بَکتوزون، یا بِگْتوزون، سپهسالار خراسان و از امیران ترک در پایان روزگار سامانیان (اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م). بکتوزون نامی ترکی و مرکب از دو جزء بَک / بِگ (نک: هـ د، بِگ، بیگلربیگی) و توزون / توذون است که جزء دوم آن در ترکی کهن، لقبی دیوانی بوده است (کلاوسن، 322,457؛ بازورث، 147؛ قس: کاشغری، ۱۲۸/۳).

بکتوزون ملقب بـه سنان‌الدولـه و معروف بـه حاجب بـوده است (بیرونی، ۱۳۴؛ عتبی، ۹۳، ۱۲۷، ۱۵۷؛ رشیدالدین، ۲ (۴)/۸۸)، و کنیهٔ او را ابوالفوارس آورده‌اند (نک: بیرونی، همانجا). فعالیت سیاسی و نظامی وی در خدمت آل بویه آغاز شد. چون معزالدولهٔ بویهی در جمادی‌الآخر ۳۵۳/ ژوئن ۹۶۴، موصل را گرفت و ناصرالدولهٔ حَمدانی (حک ۳۱۷-۳۵۶ق/۹۲۹-۹۶۷م) را از آنجا براند، بکتوزون و شماری از ترکان و دیلمیان را برای حفاظت از موصل بر آنجا گماشت؛ اما چندی بعد ناصرالدولـه مـوصل را بـاز پس گرفت و بسیـاری از سپاهیـان معزالدوله، از جمله بکتوزون را اسیر کرد. سرانجام، میان دو طرف صلح افتاد و بکتوزون به بغداد بازگشت (ابوعلی مسکویه، ۲/۲۰۳-۲۰۷؛ ابن اثیر، ۸/۵۵۳-۵۵۴).

پس از این وقایع، تا بیش از ۳۰ سال بعد که از حضور بکتوزون در دربار سامانیان سخن به میان می‌آید، ظاهراً در منابع تاریخی خبری از وی در دست نیست. تنها آگاهی ما از سرگذشت بکتوزون در این دوره، از *سیرالملوک* (*سیاست‌نامه*) بـه دست می‌آید کـه آورده است: در روزگار فرمانروایی منصور بن نوح بن نصر (منصور اول) سامانی (حک ۳۵۰- ۳۶۶ق/۹۶۱-۹۷۷م)، بکتوزون از امیران مقیم درگاه به شمار می‌رفت که غلامان زیردست او بودند (نظام‌الملک، ۲۹۹، ۳۰۰). بر پایهٔ همین روایت، چون در اواخر فرمانروایی منصور، دعوت باطنیان (اسماعیلیان) در خراسان و ماوراءالنهر گسترش یافت و بسیاری از بزرگان دربار و دولت سامانی باطنی شدند و در نهان قصد شورش کردند، نزد منصور اول به بدگویی از مخالفان خود پرداختند؛ تا آنجا که به فرمان امیر سامانی، ابوعلی بلعمی و بکتوزون را دستگیر و زندانی کردند. سرانجام، چون شورش باطنیان آشکار شد، منصور سامانی، بلعمی و بکتوزون را آزاد ساخت و به یاری ایشان، دشمنان خویش را سرکوب کرد (برای تفصیل، نک: همو، ۲۹۹-۳۰۴). با وجود این، نظام‌الملک نیز از چگونگی پیوستن بکتوزون به سامانیان اطلاعی به دست نمی‌دهد.

هنگامی که فایق به تشویق نوح‌بن منصور (نوح دوم) سامانی (حک ۳۶۶-۳۸۷ق/۹۷۷-۹۹۷م) با ابوعلی سیمجور درافتاد و شکست یافت، به مرو رود گریخت و مدتی بعد، بدون اجازه و اطلاع دربار سامانی، با سپاهی آراسته روی به بخارا نهاد. نوح که هراسان شده بود، بکتوزون را به سوی وی فرستاد. فایق نیز در ۳۸۶ق، به آن سوی جیحون، نزد ترکان قَراخانی گریخت (عتبی، ۹۳، ۱۲۷؛ گردیزی، ۱۶۸؛ رشیدالدین، ۲ (۴)/۴۳-۴۷؛ بارتولد، 263-262).

چون نوح بن منصور درگذشت (رجب ۳۸۷/ ژوئیهٔ ۹۹۷)، پسرش منصوربن نوح (منصور دوم) سامانی (حک ۳۸۷-۳۸۹ق/۹۹۷-۹۹۹م) به قدرت رسید؛ اما اوضاع حکومت سامانی به شدت آشفته بود و منصور نیز زمام امور را به عهدهٔ بَرغشی (هم) و فایق گذارد. چندی بعد، امیر ایلک‌خان قراخانی به تحریک ابومنصور اسفیجابی به سوی سمرقند راند و فایق را نزد خود خواند. امیر سامانی از بخارا گریخت و فایق که تختگاه را تصرف کرده بود، در ظاهر وفاداری خود را به سامانیان اعلام، و منصوربن نوح را به بخارا دعوت کرد. درواقع، امور حکومتی به دست فایق افتاد و بکتوزون به عنوان سپهسالار خراسان به نیشابور رفت. با استقرار بکتوزون در خراسان، امور آن ولایت نظم و ترتیب یـافت (عتبی، ۱۵۵-۱۵۷؛ گردیـزی، ۱۷۱-۱۷۲؛ رشیـدالدین، ۲ (۴)/۸۷-۸۸؛ ابن اثیر، ۱۲۹/۹-۱۳۰؛ بارتولد، 265-264).

از آنجا که میان بکتوزون و فایق دشمنی قدیم بود، منصوربن نوح برای جلوگیری از بروز جنگ داخلی، تلاش کرد این دو را آشتی دهد. با وجود این، فایق که از افزایش قدرت بکتوزون به وحشت افتاده بود، سرانجام، ابوالقاسم‌سیمجور ــ برادرابوعلی ــ حاکم‌قُهستان را به جنگ با بکتوزون برانگیخت؛ اما در نبردی که نزدیک نیشابور روی داد، بکتوزون پیروز شد (ربیع‌الاول ۳۸۸/مارس ۹۹۸). وی دشمن شکست خورده را دنبال کرد، اما سرانجام، میان دو طرف صلح افتاد (رجب ۳۸۸) و ابوالقاسم سیمجور به قهستان رفت و بکتوزون به نیشابور بازگشت (عتبی، ۱۵۷-۱۵۸، ۱۶۵-۱۶۸؛ گردیزی، ۱۷۲؛ رشیـدالدین، ۲ (۴)/۸۹، ۹۴-۹۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸/۹؛ بارتولد، 265).

در این ایـام، محمود غزنـوی از امیر سامانـی، حکـومت سراسـر خراسان را طلب کرد. منصوربن نوح امارت بلخ، هرات، ترمذ و بُست را به امیر غزنوی داد، اما از واگذاردن نیشابور به وی که نتیجهٔ آن برکناری بکتوزون بود، خودداری کرد. بنابراین، محمود در ۳۸۸ق روی به نیشابور نهاد. بکتوزون که در خود تاب مقاومت نمی‌دید، از آنجا گریخت و نیشابور به دست امیر محمود افتاد (عتبی، ۱۶۹-۱۷۲؛ منهاج، ۲۱۵/۱؛ فرشته، ۲۳/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۹/۹؛ ناظم، 43-42). امیر سامانی که امید داشت بتواند کار را به صلح پایان بخشد (بیهقی، ۶۴۰)، به همراه

فایق از بخارا به جانب خراسان حرکت کرد. بکتوزون در سرخس به امیر منصور پیوست و چون دریافت که وی قصد سازش با محمود غزنوی دارد، فایق را با خود هم‌رأی ساخت و این دو به اتفاق یکدیگر در صفر ۳۸۹/ فوریهٔ ۹۹۹ منصوربن نوح را دستگیر کردند، چشمانش را میل کشیدند و سپس برادر کم‌سالش عبدالملک بن نوح (عبدالملک دوم) سامانی را بر تخت نشاندند (عتبی، ۱۷۲ـ۱۷۳؛ صابی، ۳۴۲؛ بیهقی، ۶۴۰ـ۶۴۱؛ منهاج، همانجا؛ رشیدالدین، ۲ (۴)/۹۸ـ۱۰۰؛ ابن اثیر، ۱۴۵/۹؛ بازورث، 136، به نقل از ابن بابه). از روایت بیهقی پیداست که محمود غزنوی، عامل اصلی عزل منصوربن نوح را بکتوزون می‌دانسته است (ص ۶۴۱؛ نیز نک: نرشخی، ۱۳۷؛ عتبی، ۲۰۱؛ ابن اثیر، همانجا).

به هر حال، در دورهٔ عبدالملک سامانی، زمام امور در دست فایق و بکتوزون بود (زرین‌کوب، ۲۲۱/۲) و امیر سامانی قدرتی نداشت. چندی بعد، محمود غزنوی به قصد تنبیه و سرکوب این دو، لشکر به مرو رود برد؛ اما پیش از وقوع درگیری، کار به آشتی انجامید. احتمالاً فزونی سپاهیان بکتوزون و فایق ــ که ابوالقاسم سیمجور نیز به آنها پیوسته بود ــ امیر محمود را به صلح وا داشت و نیشابور و خراسان را در دست بکتوزون رها ساخت. اندکی بعد، پیمان صلح از سوی سپاه بخارا نقض شد. سرانجام، جنگ با پیروزی امیر غزنوی خاتمه یافت و تمام خراسان به دست وی افتاد (صابی، ۳۴۰ـ۳۴۱، ۳۴۳ـ۳۴۴) و این ولایت یکسره از اختیار سامانیان خارج شد. درپایان این ماجرا، فایق و عبدالملک سامانی به بخارا گریختند و بکتوزون نیز به نیشابور و بعد به گرگان رفت و عاقبت خود را به بخارا رساند (بیهقی، ۶۴۱ـ۶۴۲؛ فرشته، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۴۶/۹؛ زرین‌کوب، ۲۲۱/۲ـ۲۲۲؛ ناظم، 43-44؛ بارتولد، 266). در این ایام، فایق درگذشت و اندکی بعد ایلک‌خان ترک که دربار سامانی را آشفته می‌دید، به سوی بخارا راند و بکتوزون و سایر امیران دربار سامانی را دستگیر، و تختگاه سامانیان را تصرف کرد (ذیقعدهٔ ۳۸۹/ اکتبر ۹۹۹). عبدالملک بن نوح نیز که گریخته بود، پس از چندی دستگیر شد و در زندان درگذشت، و بدین ترتیب، حکومت سامانیان به دست قَراخانیان به کلی برافتاد (عتبی، ۱۸۳ـ۱۸۴؛ بیهقی، ۶۴۲؛ گردیزی، ۱۷۳؛ رشیدالدین، ۲ (۴)/۱۰۷ـ۱۰۸؛ ابن اثیر، ۱۴۸/۹ـ۱۴۹؛ ناظم، 45؛ بارتولد، 266-268)؛ اما منابع موجود از عاقبت حال بکتوزون سخن نمی‌گویند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش احمد آتش، آنکارا، ۱۹۵۷م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صابی، هلال، «الجزء الثامن من*تاریخ*»، به کوشش آمدرز و مارگلیوث، همراه *ذیل تجارب الامم* رودراوری، قاهره، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، بمبئی، ۱۸۶۸م؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۵ق؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمدبن محمد قباوی، تلخیص محمدبن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیرالملوک (سیاست‌نامه)*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نیز:

Barthold, W.W., *Turkestan down to the Mongol Invasion*, tr. W.W.Barthold and H.A.R. Gibb, London, 1958; Bosworth, C. E., *The Later Ghaznavids*, Edinburgh, 1977; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972; Nāẓim, M., *The Life and Times of Sultān Maḥmūd of Ghazna*, New Delhi, 1971.

روزبه زرین‌کوب

بَکْران، محمدبن نجیب، جغرافی‌دان و مؤلف *جهان‌نامه*. آگاهی ما دربارهٔ وی بسیار اندک، و منحصر به استنباطی است که از کتاب او به دست می‌آید. در این کتاب تنها یک تاریخ وجود دارد و آن ۶۰۵ق/ ۱۲۰۸م است (نک: چ تصویری، ۱۰). از متن *جهان‌نامه* چنین برمی‌آید که وی آن را در ۶۰۵ق، زمان فرمانروایی علاءالدین محمد بن تکش خوارزمشاه (۵۹۶ـ۶۱۷ق/ ۱۲۰۰ـ۱۲۲۰م)، پرداخته، و به استناد این عبارت: «اگر به نظر رأفت و عنایت پادشاه خلدالله سلطانه ملحوظ گردد...»، ظاهراً کتاب خود را به او تقدیم کرده است (همان چ، ۸؛ برشچفسکی، 10, 11؛ استوری، II(1)/123؛ بارتولد، I/83). به احتمال زیاد محمد بن نجیب بکران در آن زمان در خراسان (ناحیه یا شهر طوس) می‌زیست، زیرا وی ضمن اشاره به منابع و مآخذ کتاب خود از نوشتهٔ شرف‌الدین طوسی نام می‌برد که او از روم به طوس بازگشت و در این شهر درگذشت (نک: همان چ، ۹؛ برشچفسکی، 10).

ظاهراً بکران به نیشابور و خوارزم سفر کرد و نقشهٔ مدور زمین را که بر پارچه (جامه)ای پرداخته بود، با خود به خوارزم برد، تا همانند دیگر دانشمندان نزد علاءالدین محمد خوارزمشاه به دریافت انعام و اکرام نایل گردد (همو، 11,16؛ بکران، همانجا).

بجز *جهان‌نامه*، اثر شناخته شدهٔ دیگر بکران خریطهٔ (نقشه) مدور عالم است. برای تهیهٔ نقشهٔ جهان، مؤلف دایره‌های نصف‌النهار، مدارات و جدولهای نجومی قدیم را الگوی کار خود قرار داد و کوشید تا خطایی صورت نپذیرد. در این نقشه، افزون بر خطوط جغرافیایی، مرزهای ممالک نیز مشخص گردیده که در نقشه‌های اسلامی متعلق به سده‌های نخستین بسیار نادر است (برشچفسکی، 17). کراچکوفسکی می‌نویسد که نقشهٔ محمد بن نجیب بکران مؤید سر زندگی سنت بطلمیوس است (IV/69, 294). وی بر آن است که نقشه‌کشی محمد بن نجیب بکران در کار حافظ ابرو، اثری مستقیم داشته است (IV/517).

نخستین‌بار از کتاب *جهان‌نامه* در پژوهشهای شارل ریو نام برده شده که به جای بکران، مؤلف را مکران نامیده است. وی می‌گوید که *جهان‌نامه* یکی از مراجع *نزهة القلوب* حمدالله مستوفی، و *جغرافیای* حافظ ابرو بوده است (ص 418, 423). دو نسخهٔ خطی از این کتاب موجود است: نسخهٔ قدیم‌تر در مجموعه‌ای از رسایل خطی جای داشته است. این مجموعه در ۱۸۹۲م در بخارا پیدا شد. تاریخ کتابت این نسخه ۲۸ رمضان ۶۶۳ق/۱۴ ژوئیهٔ ۱۲۶۵م، و کاتب آن مسعود بن محمد

کرمانی بوده است (برشچفسکی، 7). نسخهٔ خطی دیگر این کتاب ۳۶ سال بعد توسط بلوشه در پاریس شناخته شد (همو، 6؛ بلوشه، شم 2041؛ استوری، همانجا).

بارتولد در اثر مشهور خود «ترکستان در هجوم مغول» نوشته است که از کتاب *جهان‌نامه* آگاهیهای سودمندی دربارهٔ جغرافیای ماوراءالنهر و تاریخ قراختاییان به دست می‌آید (I/83).

مطالب کتاب شامل معلومات به دست آمده از تجربه‌های شخصی، اخبار و گفته‌های معاصران و مآخذ کتبی است (برشچفسکی، 11). آثار مورد استفادهٔ مؤلف *جهان‌نامه*، بجز آنهایی که به گفتهٔ خود بدانها اشاره نکرده، اینهاست: *المسالک و الممالک* ابن خردادبه، *مسالک الممالک* اصطخری، *اشکال الاقالیم* یا *صور الاقالیم* محمد بن بحر الرهنی (نسخهٔ پاریس: بحر الدهنی) (نک: همو، 16، حاشیهٔ 38؛ اقتداری، ۲۸۶؛ نیز نک: حافظ ابرو، ۵۰/۱، که محمد بن یحییٰ آورده است)، *سفرنامهٔ* ناصرخسرو، *کامل الصناعهٔ* علی بن عباس مجوسی، *التفهیم* ابوریحان بیرونی، و تواریخ خلفا (برشچفسکی، 16-12).

محمد بن نجیب بکران در ذکر منابع اثر خود از مسوده‌های شرف‌الدین طوسی نیز یاد می‌کند و می‌نویسد: «... بعد از آن در میان مسودات امام شرف‌الدین ماری طوسی رحمه‌الله که از روم بازآمد، جزوی یافتم به خط او، طول و عرض شهرها به احتیاط و استقصاء تمام بر آنجا مثبت... این نسخت از کتابخانه‌ای به دست آمد در شهر روم که آن را قسطنطنیه خوانند و به حیله‌ها به دست آمد که بدان ضنّت می‌کرده‌اند و به هر کسی نمی‌داده... پس چون این جزو به دست آمد، عظیم مددی بود در این باب و غرض به حصول پیوست» (چ تصویری، ۹، ۱۰). در *تاریخ الحکماء* از شرف طوسی به عنوان دانشمندی ریاضی‌دان و حکیم یاد شده است که به هنگام اقامت در حلب، ابوالفضل ابن یامین یهودی حلبی، اصول حکمت را نزد او فرا گرفت (قفطی، ۴۲۶).

جهان‌نامه ۲۰ فصل دارد و شامل مطالبی در کیفیت ساختن *جهان‌نامه*، در کیفیت ربع معمور و آنچه بدان تعلق دارد، در بیان خطها و رنگها در شکل عالم، در بیان فایدهٔ شکل عالم، در پدید کردن بعضی از مسافتها، در ذکر دریاها و کیفیت جزر و مد، در ذکر بحیره‌ها، جزیره‌ها و بحرها، بعضی جیحونها و رودها، کوهها که در عالم است، در ذکر بیابانها، نام بعضی شهرها و اختلاف آن، بعضی از مواضع که به خوشی معروف است، در نقل کردن بعضی مردمان از مواضع خویش، خاصیت بعضی از مواضع، بعضی از عجایب به هر موضعی، معادن جواهر، در آنکه از هر موضعی چه خیزد، در ذکر بعضی از مواضع عرب، و حکایتی چند پراکنده (چ تصویری، ۱۱۰-۱۱۳، چ تهران، ۴-۵).

جهان‌نامه یادگار دورانی است که نقطهٔ اوج آراستگی نثر فارسی بود، ولی نثر این کتاب نثری برهنه، ساده، بی‌پیرایه و ناآراسته است (ریاحی، شش).

مآخذ: اقتداری، احمد، «نکته‌ای دربارهٔ موطن مؤلف کتاب *صور الاقالیم* ...»، *ارج نامهٔ ایرج*، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، ۱۳۷۷ش، ج ۲؛ بکران، محمد، *جهان‌نامه*، چ تصویری، به کوشش برشچفسکی، مسکو، ۱۹۶۰م؛ همان، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ حافظ ابرو، *جغرافیا*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ریاحی، محمدامین، مقدمه و حاشیه بر *جهان نامه* (نک: هم، بکران)؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ نیز:

Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1963; Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1934; Borshchevskiy, Yu. E., introd. *Jahān-Nāme* (vide: PB, Bakrān); Krachkovskiĭ, I. Yu., *Izbrannye sochineniya*, Moscow/Leningrad, 1957; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1879; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1958.

عنایت‌الله رضا

بَکرِ بنِ اُختِ عَبدُالواحِد، نک: بکریه.

بَکرِ بنِ عَبدُالعَزیزِ عِجلی (د ۲۸۵ق/۸۹۸م)، شاعر کوفی تبار عصر عباسی و آخرین امیر خاندان ابودلف عجلی. وی احتمالاً در اوایل سدهٔ ۳ق و در منطقهٔ جبال تولد یافت و در زمانی که دقیقاً دانسته نیست، به اصفهان رفته است (نک: اعرجی، ۶-۷). پدرش عبدالعزیز، شاعری دلیر و در حکومت کرج جانشین ابودلف بود. احمد بن عبدالعزیز برادر بکر نیز تا ۲۸۰ق بر منطقه‌ای وسیع‌تر تا حدود اصفهان حکومت می‌کرد (ضیف، ۴۰۹/۴).

از بکر نخستین بار در حوادث ۲۷۱ق/۸۸۴م، در تسخیر قلعهٔ فارسی، و آن‌گاه در ۲۸۰ق در جنگ با رافع بن هرثمه امیر معزول خراسان یاد شده است (*تاریخ سیستان*، ۲۴۲-۲۴۳؛ ابن اثیر، ۴۵۷/۷). در همین سال پس از درگذشت احمد بن عبدالعزیز، میان بکر و برادر دیگرش عمر بر سر جانشینی وی نزاع درگرفت و عمر چیره شد (نک: طبری، ۳۳/۱۰؛ ابوعلی مسکویه، ۴۹۶/۴).

به نظر می‌رسد که روابط خاندان با دستگاه خلافت خوب نبود، زیرا در ۲۸۲ق معتضد عباسی اموال بکر را در کرج ابودلف مصادره کرد و سال بعد نیز طی کوششی بی‌نتیجه بر آن شد که عمر را به دست برادرش بکر سرکوب کند. از این تاریخ، بکر در حال گریز از دست مأموران و سرداران خلیفه، به چند جنگ با آنها دست زد و سرانجام با دشواری بسیار خود را به طبرستان رساند و به محمدبن زید پیوست (طبری، ۴۱/۱۰، ۴۷، ۵۱، ۶۳؛ ابوعلی مسکویه، ۵۰۵/۴؛ مسعودی، ۱۹۵/۸-۱۹۷؛ بکر، ۴۵، ۴۹، ۵۲ -۵۴) و سرانجام در ۲۸۵ق همان‌جا درگذشت (مسعودی، ۲۱۰/۸؛ ابوعلی مسکویه، ۳/۵)، و یا به روایتی، چون بر ضد محمدبن زید به دسیسه پرداخت، زهرش دادند. پیکر وی را در پول لیشام در ناتل به خاک سپردند (ابن اسفندیار، ۲۵۵/۱؛ *مجمل...*، ۳۶۸). گفته‌اند که چندی قبل از مرگ، امارت چالوس و رویان یافته بود (ابن اسفندیار، همانجا).

دیوان: بکر همچون پدر در هنر شاعری دست داشت (GAL, S, I/128). ثعالبی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۸م) نام بکر و جدش ابودلف را در زمرهٔ شاعران اصفهان آورده است (۲۹۵/۳، به نقل از حمزهٔ اصفهانی). نسخه‌ای از *دیوان* بکر ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ

دانشگاه فاتح در استانبول وجود دارد (اعرجی، ۳۱). نخستین‌بار کرنکو نسخه‌ای از آن را به خط خود تهیه کرد که بعدها استادی هندی به نام محمد بن یوسف سورتی بر پایهٔ آن، به تصحیح و طبع نسخهٔ استانبول در دهلی (۱۳۳۲ق) دست زد. بروکلمان از دو چاپ این دیوان به سالهای ۱۳۳۶ و ۱۳۳۷ق یاد کرده که اعرجی (ص ۳۰) که آن را نادرست خوانده است. به هر حال محمد بن یوسف سورتی در چاپ دیوان بکر، مکملی حاوی اشعار بازمانده از ابودلف و معقل نیز بدان افزود (همو، ۳۲).

دیوان بکر مشتمل بر حدود ۳۰۰ بیت در قالب قصیده و قطعه است؛ هیچ یک از اشعار او، مقدمه ندارد و بی‌درنگ به اصل موضوع پرداخته است (نک: همو، ۲۰). سبک اشعارش نیز بیشتر به دوران جاهلی نزدیک است (همو، ۱۹) و بارها شعر جاهلیات را تضمین کرده است (بکر، ۴۶، ۵۷، ۶۴، ۸۱). وی از استعداد و ذوق شعری وافری برخوردار نبود، با این همه، برخی از قصاید وی شیوا و استوار است. او مانند پدر و جدش به مناسبتهای خاص شعر می‌سرود و هرگز آن را هدف اصلی خویش قرار نداد (همو، ۱۸). وی مضامین اغلب سروده‌هایش را از حوادث زندگی خود گرفته است. فخر و وصف مایهٔ اصلی بخش عمدهٔ اشعار اوست ـ بکر در این سروده‌ها در قالب شخصیتی مغرور، بزرگ منش، شجاع، بلندطبع و... جلوه می‌کند. مراثی او بسیار اندک است. تنها ۳ قطعه رثا از وی در دست است که آنها را در مرگ برادرش حارث (د ۲۸۴ ق) سروده است. یکی از آن مراثی، ۵بیت و بیشتر تهدید معتضد عباسی و بدر غلام اوست (ص ۵۵). موضوع امثال و حکم از دیگر مایه‌های شعر اوست که در لابه‌لای قصاید، پراکنده است و بازتاب تأملات وی در زندگی به شمار می‌رود (مثلاً نک: ص ۵۶، ۵۸، ۶۳، ۷۶، ۷۷، ۷۹).

دیوان بکر تقریباً از غزل تهی است، اما گاه اشاراتی گذرا به مضامین تغزلی در آن دیده می‌شود. بعضی ابیات *دیوان*، از احساسات عرب‌گرایانهٔ او حکایت دارد. وی از دو دستگی در صفوف عربها اندوهگین، و یکسره درصدد پاسداری از حریم آنان و به خاک افکندن مخالفان است (نک: ص۴۶، ۶۱، بیتهای ۱۲-۲۱).

بکر مانند دیگر اعضای خاندان، شیعه مذهب بود (اعرجی، ۱۱-۱۲). وی از پیامبر (ص) به عنوان هدایتگر و فریادرس بشر (ص ۶۵) یاد کرده، و دربارهٔ امام علی (ع) سخن رانده، و اهل بیت (ع) را تکیه‌گاه مردم خوانده است (ص ۷۴). در *دیوان* او با آنکه در سرزمین ایران زاده و زیسته و درگذشته است، هیچ اشارتی به ایران و ایرانیان و آداب و سنن آنان دیده نمی‌شود.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ اعرجی، محمد حسین، مقدمه بر *دیوان* (نک: هم، بکربن عبدالعزیز)؛ بکربن عبدالعزیز، *دیوان*، به کوشش محمد حسین اعرجی، بیروت، ۱۹۹۸م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الثانی*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس، ۱۸۷۴م؛ نیز: GAL, S.

هادی نظری منظم

بَکْرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلاءِ قُشَیری، ابوالفضل (ربیع‌الاول ۳۴۴/ژوئیهٔ ۹۵۵)، فقیه و قاضی مالکی مصر. خاندان بکر از ازد شَنوئه و ساکن در بصره بودند. وی از سوی پدر، نسب به زیاد بن ولید می‌برد و مادر وی از نوادگان عِمران بن حُصَین، از اصحاب رسول اکرم(ص) بود. بنابر آنچه دربارهٔ سن او (۸۰ سال) می‌دانیم، می‌توان تولد او را در حدود سال ۲۶۴ق/۸۷۸م تخمین زد (قاضی عیاض، ۲۹۰/۳؛ قس: صفدی، ۲۱۷/۱۰، که درگذشت او را در ۳۴۳ق آورده است؛ ابن شاکر، ۳۹).

وی دورهٔ کودکی را در بصره سپری کرد و در همان‌جا به فراگیری مقدمات علوم پرداخت؛ سپس محضر شیخ مشهور صوفیه، سهل بن عبدالله تستری را درک کرد (نک: قاضی عیاض، همانجا؛ ذهبی، ۵۳۸/۱۵). از استادان فقه و حدیث او در بصره می‌توان از ابراهیم بن حماد ازدی و ابوخلیفهٔ جُمَحی بصری نام برد (نک: داوودی، ۱۲۰/۱-۱۲۱). ظاهراً شهرت وی از زمانی آغاز شد که در بغداد به تکمیل آموخته‌هایش پرداخت.

از استادان او، قاضی اسماعیل بن اسحاق (د ۲۸۶ق/۸۹۹م) فقیه مالکی بصری - بغدادی را نیز یاد کرده‌اند (نک: قاضی عیاض، ۲۹۰/۳؛ ابن فرحون، ۳۱۳/۱). از دیگر استادان بکر، باید به کسانی چون سعید بن عبدالرحمان کرابیسی، ابومسلم کَجّی، جعفربن محمد فِریابی، و احمدبن موسیٰ که *موطأ* را نزد او فرا گرفت، اشاره کرد (قاضی عیاض، ذهبی، داوودی، همانجاها).

وی مدتی ولایت قضای برخی نواحی عراق را برعهده گرفت (نک: قاضی عیاض، ۲۹۱/۳؛ صفدی، همانجا)؛ او پیش از ۳۳۰ق از عراق، راهی مصر شد و به گفتهٔ قاضی عیاض، در شمار فقیهان بزرگ مالکی آن دیار قرار گرفت (۲۹۰/۳-۲۹۱؛ داوودی، ۱۲۱/۱). در تبیین جایگاه والای بکر در میان مالکیان مصر، باید به قدرت یافتن اسماعیلیان در مصر، و وجود رقابت میان شافعیان و مالکیان آن دیار توجه کرد. دفاع بکر از عقاید مالکی و مقابله با گرایشهای شافعیان و حتیٰ حنفیان می‌تواند یکی از علل مهم استقبال مالکیان مصر از او باشد. برای نمونه از آثار او در این زمینه می‌توان به کتاب *الرد علی الشافعی فی وجوب الصلاة علی النبی(ص)*، *الرد علی المزنی*، *الرد علی الطحاوی*، و *رسالة الیٰ من جهل محل مالک بن انس من العلم* اشاره کرد (نک: قاضی عیاض، ۲۹۱/۳؛ ابن فرحون، ۳۱۴/۱-۳۱۵).

بیشتر شاگردان بکر را مصریان، اندلسیان و تونسیان تشکیل می‌دادند و می‌توان به نام کسانی مانند عبدالرحمان بن عمر ابن نحّاس، حسین بن رَشیق، ابن مُفرِّج، ابن عون الله، قاضی ابوعبدالله ابن برطال، عبدالله بن محمدبن اسد و ابوعبدالله محمدبن ابراهیم طُلَیطلی اشاره کرد (قاضی عیاض، ۲۹۰/۳-۲۹۱؛ ابن فرحون، ۳۱۳/۱؛ مقریزی، ۷۷/۵،

۴۲۷/۷؛ داوودی، همانجا).

بکر آثار بسیاری در موضوعات مختلفی همچون علوم قرآنی، فقه و کلام نوشته است. اگرچه نسخه‌های این آثار از میان رفته‌اند، برخی اشارات به سخنان و آراء او را می‌توان در آثار دیگر نویسندگان، همچون کتاب *النوادر* ابن ابی‌زید قیروانی باز یافت. افزون بر آثاری که پیش‌تر بدانها اشاره شد، از مهم‌ترین آثار او کتاب *الاحکام* (احکام *قرآن*) است که ظاهراً مؤلف با تأثیرپذیری از استادش قاضی اسماعیل به این تألیف دست زده بوده است. طاش کوپری‌زاده (۴۹۴/۲) نام آن را در شمار آثار تألیفی در زمینهٔ احکام *قرآن* وارد کرده است. این همان اثری است که ابوعبدالله محمدبن ابراهیم طلیعان آن را از وی فرا گرفته بود (نک: مقریزی، ۷۷/۵). کتابی نیز با عنوان *المختصر من احکام القرآن* اسماعیل بن اسحاق داشته است که احتمالاً همان *احکم القرآن* اسماعیل است.

از برخی تألیفات بکربن محمد در زمینه‌های اعتقادی، بر می‌آید که وی همچون دیگر متفکران نیمهٔ سدهٔ ۴ق با موجی عظیم از مفاهیم کلامی روبه‌رو بوده است (قس: ابن ابی زید، ۷۹؛ نیز نک: *داک*، ذیل ابن ابی زید). از سویی وی با تألیف ردیه‌ای بر اهل قدر و نیز ردیه‌ای بر طحاوی (احتمالاً عقیده نامهٔ وی)، به مقابله با آنچه بدعت در دین می‌دانسته برخاسته است (نک: ابن خیر، ۲۹۹، رسالهٔ اسدبن موسیٰ، دربارهٔ تحذیر از بدعت و حفظ سنت)؛ از سویی دیگر وی با تألیف آثاری همچون *تنزیه الانبیاء* و *ما فی القرآن من دلائل النبوة*، به این موضوع مهم کلامی، همچون فریابی (د ۳۰۱ق) و بیهقی (د ۳۸۴ق) عنایت داشته است (برای آثار وی، نک: قاضی عیاض، ۲۹۱/۳؛ ابن فرحون، ۳۱۴/۱-۳۱۵؛ داوودی، ۱۲۱/۱؛ ذهبی، ۵۳۸/۱۵؛ صفدی، ۲۱۷/۱۰). قاضی عیاض دو بیت شعر از وی نقل کرده است (همانجا).

مآخذ: ابن ابی زید، عبدالله، *الرسالة الفقهیة*، به کوشش هادی حمو و محمد ابواجفان، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش ف. کودرا، سرقسطه، ۱۸۹۳م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ داوودی، محمد، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲-۱۴۰۶ق/۱۹۸۲-۱۹۸۶م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ مقریزی، احمد، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.

فرامرز حاج منوچهری

بَکْرِ بْنِ نَطّاح، ابوالوائل (د ح ۲۰۰ق/۸۱۶م)، شاعر اهل یمامه. نسب او را به استناد ابیاتی از وی به عِجْل و یا حنیفه، پسران لُجَیم رسانده، و از همین‌رو، او را عجلی و یا حنفی خوانده‌اند (نک: ابوالفرج، ۱۰۶/۱۹)، اما خطیب بغدادی او را اهل بصره می‌داند (۹۰/۷).

به هر روی، بکر به روزگار هارون‌الرشید در بغداد اقامت، و در محفل ادبا آمد و شد داشت (همو، ۹۰/۷، ۹۱) و با مدح دولتمردان روزگار می‌گذراند. از ممدوحان وی در این دوران می‌توان به یزید بن مَزْیَد شیبانی و مالک بن طوق، عاملان هارون اشاره کرد. بکر نسبت به ربیعه تعصب بسیار داشت و در قصاید خود به آنان فخر می‌کرد (حصری، ۹۶۶). اما سرانجام، یکی از همین قصاید که در مدح یزید و فخر ربیعه سروده بود، هارون را به شدت خشمگین ساخت. براساس روایتی، یزید وی را فراخواند و پس از بخشیدن دو هزار درهم از او خواست تا زمانی که هارون زنده است، خود را پنهان سازد. بخش پایانی این روایت سخت مشوش می‌نماید، اما در ادامهٔ روایت که از زبان خود یزید است، چنین آمده که با درگذشت هارون و بیرون آمدن بکر از نهانگاه، یزید بار دیگر نام او را در دیوان نهاد و بر سهم او از عطا افزود (نک: ابن معتز، ۲۱۷-۲۱۹؛ ابوالفرج، ۱۰۷/۱۹)، اما می‌دانیم که یزید به‌روزگار هارون و در ۱۸۵ق/۸۰۱م درگذشته است (نک: ابن خلکان، ۳۲۷/۶ به).

به هر حال، بکر از ترس هارون از بغداد گریخت و به منطقهٔ جبال پناه برد و ظاهراً در همین ایام، به راهزنی و شرارت روی آورد. اما شجاعت و جنگاوری او سبب شد تا با پایمردی مَعقِل بن عیسیٰ، برادر ابودُلَف عجلی، عامل هارون در جبال به ابودلف بپیوندد و او بکر را در جرگهٔ سپاهیان خود درآورد (نک: ابوالفرج، ۱۰۶/۱۹، ۱۱۱). از آن پس، بکر پیوسته در رکاب ابودلف بود (نک: همو، ۱۱۸/۱۹؛ نیز نک: GAS, II/628) و به مدح او و برادرش معقل پرداخت. با این حال، براساس روایتی، بکر بر کاروان عاملان ابودلف تاخت و به قتل و غارت پرداخت، اما از آنجا که ابودلف خود را در تحریک او مقصر می‌دانست، از وی درگذشت و او را بار دیگر به بارگاه خویش فراخواند (ابن معتز، ۲۱۸-۲۱۹؛ ابوالفرج، ۱۰۶/۱۹-۱۰۷).

منابع متقدم در ذکر تاریخ درگذشت بکر سکوت کرده‌اند، اما ابن کثیر (۲۱۶/۱۰) و به پیروی از او زرکلی (۷۱/۲) درگذشت وی را در ۱۹۲ق/۸۰۸م دانسته‌اند، ولی صفدی (۲۲۱/۱۰) مرگ او را حدود سال ۲۰۰ق می‌داند (نیز نک: ابن شاکر، ۲۲۱/۱). اما اینکه ابوالفرج گفته است که بکر پس از مرگ ابودلف (۲۲۵ یا ۲۲۶ق) به مالک بن علی خُزاعی، عامل راه خراسان پیوست و زیباترین اشعارش را در رثای او که به دست خوارج کشته شد، سرود (۱۱۳/۱۹-۱۱۶؛ نیز نک: فروخ، ۲۳۸/۲)، نه‌تنها با روایتی از خطیب بغدادی (۹۱/۷) مبنی بر رثای بکر به وسیلهٔ ابوالعتاهیه (د ۲۱۱ق/۸۲۶م) منافات دارد، بلکه سایر منابع نیز بدان اشاره‌ای نکرده‌اند. آنچه این روایت را بیشتر مورد تردید قرار می‌دهد، آن است که مالک خزاعی در ۲۲۲ق/۸۳۷م، یعنی قبل از مرگ ابودلف درگذشته است (نک: ضامن، ۲۱۳-۲۱۴؛ قس: GAS، همانجا، که احتمالاً به همین علت درگذشت بکر را پس از ۲۲۲ق آورده است).

بکر بن نطاح در کنار شاعران بنامی چون ابونواس، ابوالعتاهیه و بَشّار در زمرهٔ نمایندگان مکتب نوخاستگان (محدثون) به شمار می‌آید و هرچند که به مرتبت ایشان نرسیده است، با این‌همه، منابع کهن او را

بسیار ستوده‌اند. به روزگار مأمون عباسی، او را از بهترین نوخاستگان شناخته اند (نک: ابوالفرج، ۱۰۸/۱۹ـ۱۰۹) و ابوهِفّان او را یکی از بزرگ‌ترین غزل سرایان در میان نوخاستگان دانسته است (خطیب، ۹۰/۷؛ برای تمایز وی در میان نوخاستگان، نک: قالی، ۲۳۸/۱؛ ضامن، ۲۱۴). شعر او ساده، بی‌آلایش، و در عین حال، استوار و آکنده از ترکیبها و تعبیرهای نیکوست و همین امر، سبب شده است تا شعر او را بستایند (ابن معتز، ۲۱۹؛ ابوالفرج، ۱۰۶/۱۹؛ خطیب، همانجا) و از دورترین زمانها به اشعار او در متون ادبی عرب استشهاد کنند (افزون بر مآخذ مقاله، نک: صولی، ۶۲؛ ابن اثیر، ۹۲؛ ابن عبدالبر، ۱(۱)/۱۹۲؛ شیزری، ۴۲۵ـ۴۲۸) و حتیٰ گاه شعر او دست‌مایهٔ اشعار بزرگانی چون ابوتمّام و متنبی گردد (صفدی، همانجا). با این حال، شعر او از گزند نقد در امان نمانده است (نک: مرزبانی، ۲۶۹).

بکر در فنون مختلف شعر دست داشت و در فخر، حماسه، مدح، رثا، غزل و هجا هنرنمایی می‌کرد. در میدان مفاخره، شجاعت و جنگاوری خویش را بسیار ستوده (ابوالفرج، ۱۰۶/۱۹)، و در زمینهٔ حماسه ابیات او موردتوجه قرار گرفته، و استشهادهای فراوانی که در کتب حماسه به بعضی از ابیات او شده است، اهمیت او را از این دیدگاه نشان می‌دهد (ابوتمام، ۹۳/۲ـ۹۴؛ مرزوقی، ۱۲۸۵/۳؛ عبدلکانی، ۶۱/۱؛ ابن شجری، ۱۴۱؛ بصری، ۱۶۳/۱ـ۱۶۴، جم).

بکر به ۳ کس تغزل کرده است: رامشنه کنیز حنفی (ابوالفرج، ۱۰۸/۱۹)، غلامی نصرانی (همو، ۱۱۰/۱۹) و از همه معروف‌تر، دُرّه که بیشترین غزلیات بکر به نام او سروده شده است (همو، ۱۱۶/۱۹ـ۱۲۰). غزل او دست مایهٔ آوازخوانان و موسیقی‌شناسان بوده است (همو، ۱۱۹/۱۹ـ۱۲۰؛ ضامن، همانجا؛ هارون، ۱۹۶/۳ـ۱۹۷)، اما جولانگاه اصلی هنر بکر در زمینهٔ مدح و هجاست. وی روزگاری دراز در دربار حکام به مدیحه‌سرایی پرداخت و از پاداشهای بسیار آنان بهره‌مند شد. او ممدوح را به نسبت جود و کرمش می‌ستود و از همین‌روست که گاه با اندک تأخیر در پرداخت صله و یا ناخشنودی از میزان آن، ممدوح را آماج هجای گزندهٔ خود می‌ساخت. نمونهٔ بارز آن را می‌توان در مدح و هجو مالک بن طوق دید (ابوالفرج، ۱۱۲/۱۹ـ۱۱۳؛ حصری، ۱۰۱۷؛ ابن شاکر، ۲۲۰/۱). با این‌همه، گاه افزون‌طلبی شاعر، موجب رنجش ممدوح می‌گردید (ابوالفرج، ۱۱۰/۱۹).

بلندترین قصیدهٔ شاعر در ۹۰ بیت در مدح ابودلف است که علاوه بر جنبه‌های ادبی، از آن روی که شامل برخی از وقایع زندگی ابودلف از جمله جنگهای اوست، ارزش تاریخی نیز دارد (ابن معتز، ۲۲۰ـ۲۲۴؛ نیز نک: هـ د، ابودلف). قصاید دیگر او، چنان‌که گذشت، بیشتر در مدح معقل (برادر ابودلف)، یزید بن مزید و مالک بن طوق و نیز قُرّة بن مُحرِز حنفی که شاعر او را در کرمان مدح گفته (ابوالفرج، همانجا)، سروده شده است. به بکر بن نطاح دیوانی نسبت نداده‌اند و تنها ابن ندیم (ص ۱۸۶) به اشعار او در ۱۰۰ برگ اشاره دارد و در سالهای اخیر، حاتم صالح ضامن ۳۲۰ بیت از ابیات او را که در منابع موجود یافته، گردآورده، و براساس ترتیب حروف الفبا به چاپ رسانده است.

مآخذ: ابن اثیر، نصرالله، *الجامع الکبیر*، به کوشش مصطفیٰ جواد و جمیل سعید، بغداد، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن شجری، هبةالله، *الحماسة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *بهجة المجالس و انس المجالس*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوتمام، حبیب، *دیوان الحماسة*، با شرح خطیب تبریزی، دمشق، مکتبة النوری؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش عبدالکریم ابراهیم عزباوی، بیروت، مؤسسة جمال للطباعة؛ بصری، علی، *الحماسة البصریة*، به کوشش مختارالدین احمد، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ شیزری، مسلم، *جمهرة الاسلام*، فرانکفورت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ صولی، محمد، *ادب الکتّاب*، به کوشش محمد بهجت اثری، قاهره، ۱۳۴۱ق؛ ضامن، حاتم صالح، *شعراء مقلون*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ عبدلکانی، عبدالله، *حماسة الظرفاء*، به کوشش محمد جبار معیبد، بغداد، ۱۹۷۳م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قالی، اسماعیل، *الامالی*، به کوشش محمد عبدالجواد اصمعی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ مرزوقی، احمد، *شرح دیوان الحماسة*، به کوشش احمد امین و عبدالسلام هارون، بیروت، دارالجیل؛ هارون، عبدالسلام محمد، *تعلیقات بر الحیوان جاحظ*، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ نیز: GAS.

مریم صادقی

بَکْرِ بْنِ وائِل، قبیله‌ای بزرگ، پر شاخه و جنگاور از عرب عدنانی که نسب آنان را به ربیعه، و از طریق آن به عدنان بن ادد بن اسماعیل، فرزند ابراهیم پیامبر(ع) می‌رسانند. چون زبان ابراهیم(ع) عبرانی یا سریانی بود، بکر بن وائل را در گروه قبایل منسوب به او، عرب متعرب یا مستعرب هم گفته‌اند (کلبی، ۱؛ جادالمولیٰ، ۴۱۲ـ۴۱۳؛ زریاب، ۲۳۹ـ۲۴۱). از بکر بن وائل، بطنهای متعدد پدید آمد که از آن میان می‌توان به بنی یَشْکُر بن بکر، بنی غُبَر بن غنم، بنی عجل، بنی حنیفه، بنی شیبان و بنی ذهل اشاره کرد (نک: ابن حزم، ۴۶۹؛ ابن عبدربه، ۳۶۰/۳ـ۳۶۳).

خاستگاه، جایگاه و پراکندگی جغرافیایی: بکر بن وائل و شاخه‌های آن در قلمرو پهناوری، از شام در شمال، تا قلب عربستان و بحرین و عراق در جنوب، زندگی و حرکت می‌کرده‌اند. پیدا کردن تاریخ و جایگاه نخستینِ قبیله دشوار، اما دانسته است که ربیعه که بکر بن وائل از دل آن بیرون آمده، در همان قلمرو یاد شده پراکنده بوده‌اند. از این‌رو، دیار بکر ــ که از یمامه تا بحرین و از پیرامون سواد عراق به سوی شمال در مسیر دجله، تا نصیبین و حصن کیفا و آمِد و میافارقین گستره داشت ــ دیار ربیعه نیز خوانده می‌شد (همدانی، ۲۸۴؛ یاقوت، *بلدان*، ۶۳۶/۲ـ۶۳۷). نام شهر تکریت را نیز برگرفته از نام تکریت، خواهر بکر بن وائل دانسته‌اند (ابوالفدا، ۲۸۹).

رشد جمعیت و پیدایی شاخه‌های جدید در قبیلهٔ بکر بن وائل، همانند دیگر قبیله‌ها، نیز ویژگیهای اقلیمی به ویژه دشواری یکجانشینی در

حجاز، از جملهٔ عاملهای مهم حرکت قبیله و بی‌شک از جنوب به شمال بوده است. بخشی از ساکنان شهر حیره ــ نزدیک کوفه ــ مرکز حکومت شاهان لخمی، دست نشاندهٔ شاهنشاهان ساسانی را، حتیٰ بسیار پیش‌تر از حکومت لخمیها، به احتمال زیاد افراد بکر بن وائل تشکیل می‌دادند که از آنان با عنوان عرب عدنانی بادیه و ربیعه یاد شده است (تقی‌زاده، *تاریخ...*، ۱۷، *از پرویز...*، ۱۲۱). آنان همچنین پیش از ظهور اسلام در بحرین که زیر نفوذ ایران قرار داشت، در کنار برخی دیگر قبیله‌ها سکنیٰ داشتند (همان، ۱۳۹). پس از اسلام که عرب بر سرزمینهای پهناوری در شرق ایران مستولی شد، گروههایی از بکر بن وائل را در آن ناحیه‌ها از جمله خراسان و سیستان می‌توان یافت (نک: *تاریخ...*، ۱۱۳، ۱۳۱؛ سمعانی، ۲۹۶/۲؛ یاقوت، *المشترک*، ۴۳۴-۴۳۵).

بکر بن وائل پیش از ظهور اسلام و مقارن آن: جنگهای چندگانه و درازگاهِ بکر بن وائل با دو قبیلهٔ تغلب و تمیم (هم م)، جنگ با ایرانیان و شرکت در جنگهای عرب با ایران، همچنین نقش ایشان در بسیاری از پدیده‌های مهم تاریخی پس از اسلام، نام قبیله را در گزارشهای تاریخی بلندآوازه گردانیده است.

در عصر ساسانیان، در فاصلهٔ میان مرگ هرمز ساسانی تا بلوغ و شاه شدن پسرش شاپور که شاهنشاهی گرفتار ضعف و پریشانی شده بود، مرزهای ایران از هر سو مورد هجوم و غارت قرار می‌گرفت. به گزارش طبری، چون شاپور برآمد و بر اوضاع تسلط یافت، نخست به جانب عربان شتافت و در بحرین به کشتار آنان از جمله بکر بن وائل پرداخت و آن‌گاه به سوی سرزمینهای بکر بن وائل، هم‌جوار با ایران تا نزدیک شام، یعنی بخش بزرگی از دیار بکر یا دیار ربیعه حمله‌ور شد و به کشتار و ویرانی ادامه داد. وی سپس حرکت نظامی خود را با اقدامی سیاسی تکمیل کرد و برای آرام نگهداشتن عرب و نظارت بر تحرکات آنها، برخی از آنان از جمله بخشی از بکر بن وائل را به درون ایران کوچاند و با این کار قدرت قبیلهٔ جنگجو را تقسیم و تضعیف کرد (نک: ۵۵/۲-۵۷؛ نیز ابن اثیر، ۳۹۲/۱-۳۹۳؛ قس: نولدکه، ۱۳۰).

بکر بن وائل با دو قبیلهٔ بزرگ عرب که بیشتر در جوار هم بودند، نیز ستیز داشت؛ از یک سو به جنگهایی با قبیلهٔ خویشاوند خود بنی تغلب دست زد که ۴۰ سال به درازا کشید و آغاز آن جنگ بسوس بود (میدانی، ۴۳۹/۲). گرچه سرانجام به دنبال ماجراهای بسیار، دو قبیله به دست مُنذر بن ماء السماء، از شاهان لخمی حیره به اجبار صلح کردند، ولی چندان میلی هم به نگهداری آن نشان نمی‌دادند (نک: ابوالفرج، ۴۴/۱۱-۴۵؛ علی، ۲۲۵/۳، ۲۵۳؛ نیز، نک: هـ د، تغلب). درست در همین دوران دولت ساسانیان گرفتار پریشانیهای ناشی از ظهور مزدک شده بود و قباد ساسانی توانایی نظارت بر کار عرب و حمایت از شاهان لخمی را نداشت. قبیلهٔ بکر بن وائل ــ که از هر فرصتی برای مشکل آفرینی در برابر شاهان حیره استفاده می‌کردند ــ در این زمان نیز سر برآوردند و با منذر بن امرئ‌القیس که به احتمال زیاد همان منذر بن ماءالسماء (مق ۵۵۴م) است، جنگیدند. از دو روایت موجود، براساس روایت دوم، چون انوشیروان رخنه‌های سیاسی-اجتماعی دورهٔ پدرش قباد را ترمیم کرد و خواست که منذر را دوباره به قدرت رساند، بکریها، به ویژه شاخهٔ بنی شیبان عامل اصلی جنگها، سخت ترسیدند و پیرامون حارث بن عمرو بن حجر، معروف به آکل المرار گرد آمدند و برای زمانی او را جای‌گزین شاهان حیره ساختند. سرانجام، انوشیروان با فرستادن گروهی سوار منذر را یاری داد و دولت لخمیان دوباره قدرت یافت و در حیره مستقر گردید. آکل المرار نیز همانند عربان حامی خود رهسپار بیابان شد و به زندگی قبیله‌ای در حال حرکت خود ادامه داد (نک: حمزه، ۸۲-۸۳).

از رویدادهای مهم دیگر میان بکر و تغلب، در جنگی که به یوم اُواره مشهور شد، منذر بن نعمان یکی دیگر از شاهان لخمی، در برابر بکر بن وائل به میدان آمد، بسیاری از آنان را کشت و زنهایشان را سوزاند (علی، ۲۲۷/۳؛ قس: حمزه، ۸۱، که شاه لخمی را امرؤالقیس بن نعمان می‌داند). از سوی دیگر بکر بن وائل با قبیلهٔ تمیم در جنگ و دشمنی قرار داشت. یوم الدفینه جنگی بزرگ است که میان بنی سُلَیم و بکر و تمیم درگرفت (نک: لِکِر، 153) و آخرین رویداد میان بکر و تمیم در دوران جاهلیت، یوم عُظالیٰ نام گرفت (میدانی، ۴۳۵/۲-۴۳۶). در جنگهای میان قبایل عرب موسوم به ایام العرب، رخدادهای میان بکر و تغلب و تمیم جای قابل توجهی به خود اختصاص داده‌اند (برای آگاهی از این جنگها، نک: همو، ۴۳۰/۲، ۴۳۵-۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۹-۴۴۲؛ *قاموس*، ذیل هرر؛ قطب، ۲۹۷-۳۰۰؛ ابن حبیب، ۳۴۹-۳۵۰؛ ابن رشیق، ۲۰۵/۲-۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲-۲۱۳، ۲۱۵-۲۱۶؛ نیز نک: هـ د، ایام العرب).

مهم‌ترین پیکار بکر بن وائل، هم‌زمان با آغاز ظهور اسلام، پیروزی غیرمنتظرهٔ آنان بر گروهی از سپاهیان ایرانی است که به واقعه یا یوم ذی‌قار مشهور است (طبری، ۲۰۶/۲-۲۰۷، ۲۱۰-۲۱۱؛ نولدکه، ۵۰۲ بب؛ ابن اثیر، ۴۸۷/۱-۴۹۰؛ یاکوب، 32). پیش از آن، درگیریهای بکر بن وائل همواره با شاهان لخمی دست نشاندهٔ ایران بود و به ندرت به طور مستقیم با ایرانیان درگیر می‌شدند، در حالی‌که برانداختن سلسلهٔ لخمیها در ۶۰۵م به دست خسروپرویز شاهنشاه ایران، موجب شد تا بکریها از همان وقت برضد ایران قیام کردند (نک: حمزه، ۸۶؛ گلاب، 45). این رویداد ــ که زمان آن را از ولادت پیامبر (ص) تا روز بدر به اختلاف یاد کرده‌اند ــ از این جهت برای عرب اهمیتی خاص یافت که اقتدار ایران به دیدهٔ آنان شکسته شد و عرب را آن مایه دلیری داد که بعدها ایران را به طور مستقیم آماج یورشهای خود قرار دهند. این پیروزی که همچنین پاسخی به سخت‌گیریهای شاپور ذوالاکتاف نیز تلقی شده است، موجی از فخریه‌سرایی در میان عرب بدوی، به ویژه شاعران بکری نظیر اعشیٰ بکر و عدیل بن فرخ عجلی پدید آورد (نک: ابن اثیر، ۴۸۸/۱؛ مسعودی، ۳۰۶/۱-۳۰۷؛ قلقشندی، ۳۹۳/۱؛ سویدی، ۴۴۹؛ علی، ۲۹۳/۳-۲۹۴، ۲۹۷، ۲۹۸). چه بسا خبر از جنگ دیگری پیش از این میان بکر و ایرانیان که آن هم به شکست ایرانیان انجامیده است، از قبیل همین فخریه‌ها و افسانه‌ها بوده باشد (نک: همو، ۹۸/۳).

بکر بن وائل در دورهٔ اسلامی: حملهٔ پیامبر(ص) را از مدینه به مکه که رویدادی بزرگ و اصلی در تاریخ پیشرفتهای اسلامی به شمار می‌رود، برخی از محققان به نحوی با قبیلهٔ بکر بن وائل ارتباط داده‌اند. در جریان صلح حدیبیه که پیمان عدم تعرض مسلمانان و کفار مکه به شمار می‌رفت، بکریها در طرف مکیان، و خزاعه در سوی مسلمانان قرار گرفتند. بکریها پیمان را شکستند و به اهل قبیلهٔ خزاعه حمله کردند و قریشیها نیز پنهانی به آنان کمک کردند. پیامبر(ص) شکایت اهل خزاعه را از این پیمان‌شکنی بهانهٔ حمله به کفار قرار داد و مکه را در شعبان ۸ق/۶۲۹م تصرف نمود (تقی‌زاده، *از پرویز*، ۱۷۳). بکر بن وائل ساکن بحرین نمایندگانی نزد پیامبر(ص) فرستادند و اسلام آوردند. در ۱۱ق/۶۳۲م پس از وفات منذر بن ساویٰ امیر مسلمان بحرین، بیشتر قبیله‌های ربیعه به مرتدان پیوستند و در برابر ابوبکر خلیفهٔ نخستین ایستادند (نک: هـ د، رده)؛ ولی سرانجام از سپاه ابوبکر شکست خوردند و تا دارین (بحرین) در خلیج فارس عقب نشستند (طبری، ۳۰۱/۳، ۳۰۳-۳۰۴؛ ابن اثیر، ۳۶۸/۲، ۳۷۱؛ خضری، ۳۶-۳۸؛ کوسن دوپرسوال، III/347).

در رابطه با ایران و اسلام در زمان خلیفهٔ نخستین، بکر بن وائل در بیشتر رویدادها نقشی دوگانه داشت. از یک سو، آنان تا مدتها همچنان به مخالفت خود با اسلام ادامه دادند. در ۱۲ق/۶۳۳م که برخوردهایی میان مسلمانان و ایرانیان رخ داد، گروهی از بکر بن وائل که به طور عمده از مسیحیان بکری بودند، در زمرهٔ سپاه ایران می‌جنگیدند که از آن میان می‌توان به نبرد اُلَّیس اشاره کرد که ایرانیان و بکریان شکست خوردند (ابن اثیر، ۳۸۸/۲-۳۸۹؛ خضری، ۴۷)؛ حال آنکه در همان زمان مثنّی بن حارثه از رئیسان بکر بن وائل، خالد بن ولید سردار عرب را به جنگ با ایرانیان تحریک می‌کرد و برای این کار حتیٰ به مدینه رفت تا فرمان خلیفه را نیز به دست آورد (نک: گلاب، 45-46؛ کوسن دوپرسوال، 401,438). به هر صورت دو انگیزهٔ قوی که برخی اوقات در برابر هم قرار می‌گرفتند، در تحرکات و موضع‌گیریهای بکر بن وائل در رویدادهای دو دههٔ نخست اسلامی وجود داشت: مخالفت با نفوذ و سروری ایرانیان نسبت به عربان بیابانی و پافشاری مسیحیان قبیله بر دین پدر انشان.

اندکی پس از گشوده شدن سرزمینهای شرق ایران در ۳۱ق/۶۵۲م، نشان بکر بن وائل را در جنوب و غرب خراسان، ناحیهٔ قهستان می‌توان یافت که با ابن عامر، امیر سپاه عرب خراسان سر به مخالفت برداشتند، ولی به عقب رانده شدند (ابن اثیر، ۱۲۴/۳). وضع قبیلهٔ بزرگ با شاخه‌ها و تیره‌های آن پس از قتل عثمان و روزگار خلافت امام علی(ع) و وقایع صفین و جمل، با توجه به پراکندگی قبیله در جاهای مختلف و در زمانهای گوناگون، اندکی مغشوش به نظر می‌آید. در واقع، در هر رویدادی بکریان را در هر دو سو و گاه نیز در حال تغییر موضع می‌توان یافت (مثلاً نک: ابن فقیه، ۱۵۹-۱۶۰). در ۳۶ق/۶۵۶م، در فتنهٔ طلحه و زبیر، بکر بن وائل و عبدالقیس بصره ظاهراً فقط در فکر استفادهٔ خود از موقعیت بودند و چون فرصتی یافتند، بر بیت‌المال زدند، ولی به وسیلهٔ مردم رانده شدند (ابن اثیر، ۲۱۹/۳). با آنکه گروهی از بکریان متمایل به علی(ع) بودند و خدمت او را می‌خواستند (همو، ۲۲۶/۳، ۲۳۱، ۲۳۲-۲۳۳؛ سیف بن عمر، ۱۳۲؛ ابن عبدربه، ۳۶۲/۳؛ نویری، ۴۵/۲۰)، گروهی دیگر به خدمت عایشه پیوستند و او آنان را می‌ستود (ابن اثیر، ۲۴۷/۳).

در ۳۸ یا ۳۹ق/۶۵۹م، بکریان بصره برای پیوستن به فرستادهٔ معاویه، زیاد بن ابیه برضد علی(ع) متفق نبودند (ولهاوزن، ۳۱۸)؛ ولی یک روایت حاکی از آن است که نخستین کسی که در جنگ صفین ندای حکمیت سر داد، مردی از بنی یشکر بن بکر بن وائل از سپاه علی(ع) بود (نک: ابن ابی الحدید، ۲۷۷/۲-۲۷۸). پس از آنکه هستهٔ نخستین معترضان به حکمیت ــ خوارج بعدی ــ تشکیل شد، کسانی از بکر بن وائل به آن پیوستند (ولهاوزن، ۷۰). بعد که کار خوارج سخت بالا گرفت، ضحاک بن قیس، یکی از پیشوایان بلندپایهٔ یکی از شاخه‌های ذهل بن شیبان نیز به آنان پیوست و چنان‌که گفته شده است با سپاهی ۱۲۰ هزار نفری، کوفه و برخی ناحیه‌های عراق را گرفت و خود را خلیفه خواند (ابن حزم، ۳۲۲).

از آن پس تا اواخر سدهٔ نخست هجری، نشان بکر بن وائل را در خراسان و سیستان می‌توان یافت که در اینجا، به ویژه به دنبال دشمنی قدیم با بنی تمیم، همواره مادهٔ دشمنی و اختلاف در میانشان برپا بود (نک: ولهاوزن، ۵۸، ۳۱۶، ۳۲۲). در عرصهٔ این رقابتها گاهی بکریان به امارت شهرهایی چون مرو رود و هرات دست یافتند و گاه در برابر بنی تمیم ضعیف می‌نمودند (همو، ۳۳۲، ۳۳۳). در دورهٔ قیام ابومسلم، بیشتر سپاه شیبان حروری را افراد قبیلهٔ بکر بن وائل تشکیل می‌دادند که به دفعات از جلو ابومسلم گریختند (همو، ۴۲۵-۴۲۶). رقابت شدید میان این قبیله‌ها را یکی از دلایل سقوط بنی امیه دانسته‌اند و ابومسلم نیز با آگاهی بر این نکته، نقشه‌های خود را در خراسان پیش برد (نک: تقی‌زاده، *از پرویز*، ۲۲۲).

قبیلهٔ بکر بن وائل در میان قبایل عرب بیش از هر چیز به جنگجویی شهرت داشتند و با اینکه دربارهٔ آنان سخن بسیار گفته شده است، کمتر موردهجو قرار گرفته، و برخی، شیبان را در میان بکریان ستوده، و او را از سروران عرب شمرده‌اند (ابن رشیق، ۱۸۲/۲، ۱۹۲، ۱۹۶). در میان بکریان نیز همانند بنی تغلب مسیحیانی بودند، اما بیشتر بکریان در دورهٔ جاهلیت بُت می‌پرستیدند و برخی از بتهایشان با بنی تغلب مشترک بود (یاقوت، *المشترک*، ۲۹).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمدامین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تقی‌زاده، حسن، *از پرویز تا*

چنگیز، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، *تاریخ عربستان و قوم عرب*، قسمت ۷ تا ۹ (خطابه‌های ۱۳۲۹ـ۱۳۳۰ش)، دانشگاه تهران؛ جاد المولی، محمداحمد و دیگران، *ایام العرب فی الجاهلیة*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ خضری، محمد، *اتمام الوفاء*، قاهره، مکتبة التجاریة الکبری؛ زریاب، عباس، *بزم‌آورد*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ سویدی، محمدامین، *سبائک الذهب*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سیف بن عمر تمیمی، *الفتنة و وقعة الجمل*، به کوشش احمد راتب عرموش، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ *قاموس*؛ قطب، سمیر عبدالرزاق، *انساب العرب*، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کلبی، هشام، *نسب معد و الیمن الکبیر*، به کوشش محمود فردوس عظم، دمشق، ۱۹۳۹م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ میدانی، احمد، *مجمع الامثال*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نویری، احمد، *نهایة‌الارب*، به کوشش محمد رفعت فتح‌الله، قاهره، ۱۹۷۵م؛ ولهاوزن، یولیوس، *الدولة العربیة و سقوطها*، ترجمهٔ یوسف عش، دمشق، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

Caussin de Perceval, A.P., *Essai sur l'histoire des Arabes*, Graz, 1967; Glubb, J. B., *A Short History of the Arab Peoples*, London, 1980; Jacob, G., *Altarabisches Beduinenleben*, Hildesheim, 1967; Lecker, M., *The Banū Sulaym*, Jerusalem, 1989.

منوچهر پزشک

بَکرِ سوباشی (صوباشی)، شحنهٔ بغداد در دوران سلطان مراد چهارم، پادشاه عثمانی. از جزئیات زندگی بکر آگاهی چندانی در دست نیست. برخی از مآخذ او را رومی تبار و ساکن بغداد دانسته‌اند (محبی، ۴۵۵/۱). وی افزون بر فرماندهی نیروی ۱۲ هزار نفری از عزبها و ینی‌چریها در بغداد (راسم، ۵۲۵/۲؛ اوزون چارشیلی، III(1)/153؛ لانگریگ، 52)، مقام سوباشی (شحنه و وکیل امور شهر) همان‌جا را نیز به دست آورد (هامر پورگشتال، ۱۸۶۱/۳؛ عزاوی، ۱۶۵/۳).

نفوذ و قدرت روزافزون بکرسوباشی سبب شد که وی با استفاده از فرصتی (فرائضجی زاده، ۶۴۸؛ راسم، همانجا) که نابسامانیهای دربار عثمانی در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م در اختیارش نهاده بود، نافرمانی آغاز کند (نک‍: نعیما، ۲۶۶/۲ بب‍ ؛ اسکندر بیک، ۹۸۶؛ فلسفی، ۱۱۲/۵)؛ چنان‌که خود رسیدگی به همهٔ امور بغداد و اطراف آن را به دست گرفت و بیگلربیگیها را اخراج کرد و یوسف پاشا والی بغداد را به قتل رساند (هامر پورگشتال، ۱۸۶۲/۳ـ۱۸۶۳؛ قره‌چلبی‌زاده، ۵۵۷؛ اوزون چارشیلی، III(1)/154) و بر اساس فرمانی جعلی خود را حاکم بغداد خواند و آن‌گاه از دربار عثمانی خواست تا او را رسماً به حکومت بغداد منصوب کنند (نعیما، ۲۷۰/۲؛ راسم، ۵۲۷/۲؛ اوزون چارشیلی، همانجا؛ کامل پاشا، ۴۵/۲ـ۴۶؛ هامر پورگشتال، ۱۸۶۳/۳).

صدراعظم عثمانی درخواست سوباشی را نپذیرفت و سلیمان پاشا حکمران معزول دیاربکر را به‌پاشایی بغدادبرگزید (همانجا؛ لانگریگ، 54)، اما سوباشی نمایندهٔ سلیمان پاشا را به بغداد راه نداد (راسم، ۵۲۷/۲ـ۵۲۸؛ لانگریگ، همانجا؛ فرائضجی زاده، ۶۴۸ـ۶۴۹). دربار عثمانی، حافظ احمد پاشا، بیگلر بیگی دیار بکر را مأمور سرکوب او کرد و امیران مرعش، سیواس، موصل، کرکوک و سپاه کردستان را نیز در اختیار حافظ پاشا قرار داد (هامر پورگشتال، ۱۸۶۴/۳؛ اوزون چارشیلی، III(1)/155؛ لانگریک، همانجا؛ نعیما، ۲۷۱/۲؛ فرید، ۲۸۰). سوباشی برای پیش‌گیری از این امر پرداخت خراج سالانه‌ای به گردن گرفت، اما نتوانست موافقت حافظ پاشا راجلب کند (پچوی، ۳۹۳/۲)؛ پس با امیران سرحددار ایرانی، از جمله امیران همدان و لرستان هم‌داستان شد و با ارسال نامه‌ای به دربار شاه عباس تعهد کرد که در صورت دفع هجوم حافظ احمد پاشا توسط ایرانیان، وی بغداد را ملک موروثی شاه ایران دانسته، آنجا را به گماشتگان دولت ایران واگذار کند (اسکندر بیک، ۹۹۶ـ۹۹۷؛ حسینی، ۸۸۵ ـ ۸۸۶؛ لانگریگ، 55؛ هامر پورگشتال، ۱۸۶۶/۳).

شاه عباس که از مدتها پیش در پی چنین فرصتی بود، به سرعت دست به کار شد و سوباشی را در حمایت دولت ایران قرار داد. آن‌گاه نماینده‌ای را نزد حافظ پاشا فرستاد و پیام و هشدار داد که چون سوباشی رعیت دولت ایران شده، و در حمایت شاه قرار گرفته است، برای حفظ صلح میان ایران و عثمانی، از اطراف بغداد عقب نشینی کند (اسکندربیک، ۹۹۷؛ نعیما، ۲۷۸/۲ـ۲۷۹، ۲۸۶ـ۲۸۷؛ هامر پورگشتال، ۱۸۶۷/۳؛ لانگریگ، همانجا). از طرف دیگر سوباشی به حافظ پاشا پیام فرستاد و ضمن اعلام بی‌خبری از حرکت سپاه ایران، خواستار جلوگیری شد؛ با این‌همه، در بغداد به نام شاه عباس سکه زد و خطبه خواند (هامر پورگشتال، ۱۸۶۷/۳ـ۱۸۶۸).

حافظ پاشا که ایرانیان را برای فتح بغداد مصمم دید، ناگزیر حکومت سوباشی بر بغداد را به رسمیت شناخت و سلطان مراد هم به درخواست او منشور حکومت را به نام سوباشی صادر کرد. سوباشی از وعدهٔ خود مبنی بر تسلیم شهر به ایرانیان عدول کرد و به توهین به قزلباش پرداخت (نعیما، ۲۸۰/۲؛ حسینی، ۸۸۶؛ هامرپورگشتال، ۱۸۶۸/۳).

شاه عباس که در این هنگام در اشرف مازندران اقامت داشت (۱۰۳۲ق/۱۶۲۳م)، به سوی بغداد حرکت کرد (حسینی، ۸۸۶ـ۸۸۷) و بغداد را دو ماه به محاصره گرفت و سرانجام در صفر ۱۰۳۳/نوامبر ۱۶۲۳ آنجا را تصرف کرد (پچوی، ۳۹۳/۲؛ نعیما، ۲۸۶/۲ـ۲۹۱؛ هامرپورگشتال، ۱۸۷۰/۳؛ اسکندر بیک، ۹۹۸ـ۹۹۹؛ غالب، ۴۱/۲). پس از فتح بغداد که به نوشتهٔ مآخذ عثمانی، بر اثر خیانت پسر بکر سوباشی، روی داد، سوباشی و اطرافیانش را دستگیر کردند و خود او را در قفسی قیر اندود آتش زدند و بر دجله انداختند (نعیما، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۱۸۷۰/۳ـ۱۸۷۱).

مآخذ: اسکندر بیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۲۸ق؛ حسینی جنابدی، میرزا بیک، *روضة الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۷ـ۱۳۲۹ق؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۹م؛ غالب، محمد، *تایج الوقوعات*، استانبول، ۱۳۲۷ق؛ فرائضجی زاده، محمد

سعید، گلشن معارف، استانبول، ۱۲۰۲ق؛ فرید، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۵۲ش؛ قره چلبی زاده، عبدالعزیز، *روضة الابرار*، قاهره، ۱۲۴۸ق؛ کامل پاشا، *تاریخ سیاسی دولت علیهٔ عثمانیه*، استانبول، ۱۳۲۷ق؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Longrigg, S.H., *Four Centuries of Modern Iraq*, Beirut, Lebanon Bookshop; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

علی اکبر دیانت

بَکری، ابوعبید، نک‍: ابوعبید بکری.

بَکری، ابوالمکارم محمد بن ابی‌الحسن محمدبن محمد بکری صدیقی (۹۳۰-۹۹۴ق/۱۵۲۴-۱۵۸۶م)، ملقب به شمس‌الدین و زین‌العابدین، و معروف به ابیض الوجه، عالم و صوفی مصری. نسب او از جانب پدر به خلیفهٔ نخست ابوبکر صدیق می‌رسید، و مادر جد اعلای وی از اعقاب امام حسن مجتبی(ع) بود و او خود بدین نسب می‌بالید (عیدروس، ۳۶۹-۳۷۰؛ عبیدی، ۱۲۵-۱۲۶). پدرش کنیهٔ ابوبکر را برای او در نظر گرفته بود، اما در پی رؤیای مادربزرگش، کنیهٔ ابوالمکارم برای او برگزیده شد (عبیدی، ۱۶۵؛ قس: ۱۶۶-۱۶۷).

بکری به استناد شرح حال مأثور از خود وی، پس از آنکه در ۷ سالگی *قرآن*، و در ۱۰ سالگی *الفیهٔ* ابن مالک و کتاب *التنبیه* ابواسحاق شیرازی (در فقه شافعی) را از بر کرد (همو، ۱۶۳)، در مجالس درس پدر ــ که از دانشمندان نامدار زمان خود بود ــ حاضر شد و تفسیر و حدیث و فقه را نزد وی فرا گرفت. او چنان‌که خود اظهار کرده است، به مفهوم رایج، جز پدر استادی نداشته است (همو، ۱۶۳، ۱۶۷؛ نیز نک‍: عیدروس، ۳۷۱-۳۷۲؛ قس: غزی، ۶۷/۳). وی در ۱۸ سالگی به عرفان و علم طریقت روی آورد، و در ۹۵۱ق/۱۵۴۴م خود در مسجد معروف به «ابیض» به تدریس *قرآن* و فقه و حدیث مشغول شد (عبیدی، ۱۶۴-۱۶۵) و پس از درگذشت پدر در ۹۵۲ق، رسماً به جانشینی او برگزیده شد (عیدروس، همانجا؛ عبیدی، ۱۶۴). به گفتهٔ ترجمه‌نگاران، وی در مجالس درس خود، انواع علوم را با الفاظی گزیده و در نهایت فصاحت تعلیم می‌داده است (عیدروس، ۳۷۰-۳۷۱).

ابراهیم‌بن حسن لقانی، ابوبکر تقی‌الدین ابن احمد اربلی، شهاب‌الدین احمد بن محمد خفاجی و عبدالرحیم شعراوی از جمله کسانی هستند که از مجالس درس بکری بهره برده، یا از او اجازهٔ روایت دریافت کرده‌اند (طالوی، ۱۴۶/۲-۱۴۷؛ غزی، ۶۷/۳، ۶۸-۶۹، ۹۴؛ خفاجی، ۲۲۵/۲-۲۲۶؛ کتانی، ۱۳۰/۱، ۱۰۶۲/۲؛ حلبی عُرضی، ۲۲۰؛ کوپریلی، ۴۷۵/۲).

از بکری آثاری به نظم و نثر بر جای مانده است. وی نخست شرحی بر کتاب مختصر ابوشجاع در فقه شافعی نوشت و پس از آن به تألیف رسائلی در فقه و تصوف پرداخت (عبیدی، ۱۶۳-۱۶۴). عناوین برخی آثار بکری که اکنون در دست است، اینهاست: *ارجوزة فی علم التصوف* (۶۳۵ بیت)، *الاقتصاد فی بیان مراتب الاجتهاد*، *تنبیه الاواه لفضل لا اله الا الله*، *معاهد الجمع فی مشاهد السمع*، *نصیحة الفقراء و هدایة المرید الی الطریق الرشید* (برای عناوین آثار موجود، نک‍: زرکلی، ۶۰/۷؛ ملاح، ۵۴؛ خدیویه، ۱۷/۷-۱۹؛ کوپریلی، ۴۷۴/۲-۴۷۵؛ *آلوارت*، شم 3466 ,3052 ,1435؛ برای عناوین برخی از آثار یافت نشدهٔ او، نک‍: شعرانی، *لطائف...*، ۵۵۷؛ عیدروس، ۳۷۲-۳۷۳؛ زرکلی، همانجا).

از بکری همچنین دیوان شعری موسوم به *ترجمان الاسرار* بر جای مانده که مشتمل بر انواع اشعار صوفیانه است. وی در این اثر شیوه و معانی و مضامین اشعار خود را ستوده، و بدان فخر کرده است (عبیدی، ۱۶۴؛ مبارک، ۴۲۸/۳-۴۲۹؛ *آربری*، VI/116؛ ESC², I/289, 290) و در مقدمه، شبههٔ اعتقاد به وحدت وجود را از خود زدوده، و خود را پیرو عقاید اهل سنت و جماعت دانسته است (*فهرست...*، ۱(۳)/۴۴). به نقل بغدادی (۲۸۰/۱)، بکری بعدها دیوان اشعار خود را تلخیص کرد و آن را *جُمان الترجمان* نام نهاد. در کتابخانهٔ کوپریلی (۴۷۵/۲) مجموعه‌ای از اشعار شاعران مختلف نگهداری می‌شود که گزیده‌هایی از سروده‌های بکری را نیز دربر دارد. وی مجموعه‌ای از اوراد و ادعیه نیز به نام «حزب بکری» دارد که خواندن آن تا دورهٔ علی پاشا مبارک (د ۱۳۱۱ق/۱۸۹۳م) در مناسبتهایی از جمله موالید بکریان رواج داشته است (نک‍: مبارک، ۴۲۸/۳-۴۳۰).

جز اینها، از بکری ابیات پراکنده‌ای که در مناسبتهای مختلف سروده، و نیز معدودی رسائل در دست است (نک‍: طالوی، ۱۴۷/۲؛ شیخ بهایی، ۳۶/۱؛ عیدروس، ۳۷۸-۳۷۹؛ غزی، ۶۸/۳-۶۹؛ خفاجی، ۲۲۹/۲-۲۳۱؛ محبی، ۴۸۲/۴؛ مبارک، ۴۲۸/۳؛ زرکلی، همانجا).

بکری در ۶۴ سالگی (قس: عیدروس، ۳۶۹) در مصر درگذشت و در آرامگاه سادات بکری، در مشهد امام شافعی به خاک سپرده شد (ربیع، ۳۲۰-۳۲۲). سال مرگ او را در ماده‌تاریخ «مات قطب العارفین» گنجانده‌اند (غزی، ۷۲/۳).

بکری را می‌توان شاخص‌ترین فرد از خاندان متنفذ بکریان مصر به شمار آورد که با بهره‌مند بودن از شرافتِ نسب و تعلق به تصوف ــ که هر کدام در منظر جامعهٔ آن روز مصر امتیازی کافی برای کسب محبوبیت اجتماعی تلقی می‌شد ــ به شهرت فراوان در میان تودهٔ مردم دست یافت، و حتیٰ کراماتی نیز به او نسبت داده شد (نبهانی، ۳۱۲/۱-۳۱۳). بکری اگرچه از دانش روز آگاهیهایی داشت و از قدرت بیان و ذوق و هنر شاعری نیز بی‌بهره نبود، ولی پس از مرگ پدرش، به سبب کمی سن و نداشتن سابقهٔ تحصیلات عالی، از قافلهٔ مدعیان جانشینی پدر عقب ماند، اما سرانجام در مجلسی که با حضور علمای مذاهب برپا شد، وی با سخنان خود اعجاب حاضران را برانگیخت و بر رقبای خویش فائق آمد (عیدروس، ۳۷۲؛ عبیدی، ۱۷۹؛ نیز نک‍: خفاجی، ۲۲۱/۲).

عبدالوهاب شعرانی (د ۹۷۳ق/۱۵۶۵م) که از معاصران بکری بوده است، او را یگانهٔ عصر خوانده، و از تسلط بی‌مانندش بر همهٔ علوم عصر سخن گفته (*الطبقات...*، ۱۲۳-۱۲۴)، و نیز وی را در قوهٔ ناطقه همسنگ عبدالقادر جیلی شمرده است (نک‍: *لطائف*، ۱۱۶). شعرانی در

ستایش این دانشمند همعصر خود از این حد هم فراتر رفته، و گفته است که روی سخن وی در مجالس درس به سوی اکابر ملائکه و جنیان است که در آنجا حضور دارند (همان، ۴۵۴، ۴۸۹). بکری خود نیز در تفاخر به فضل و دانش خویش از حد اعتدال در می‌گذرد و در قدس و مدینه ضمن سخن گفتن از ستایش غلوآمیز خود باز نمی‌ایستد (عبیدی، ۱۰۲، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۴، جم؛ نیز نک: عیدروس، ۳۷۲، ۳۷۴؛ خفاجی، ۲۴۱/۲؛ مبارک، ۴۲۹/۳-۴۳۰؛ نبهانی، ۳۱۲/۱).

محبوبیت اجتماعی بکری موجب شده بود که مورد توجه و عنایت دستگاههای حکومتی قرار گیرد (نک: غزی، ۶۹/۳-۷۰؛ عبیدی، ۱۷۰-۱۷۱؛ طویل، ۱۱۹، ۱۳۶) و از امکانات و قدرت و نفوذ اجتماعی بسیار برخوردار گردد (نک: شعرانی، همان، ۴۵۵-۴۵۶؛ غزی، ۷۰/۳؛ عبیدی، ۱۶۸، ۱۷۱-۱۷۲، جم)، و حتیٰ گروهی از سپاهیان حکومتی، برای محافظت و شاید به عنوان رکنِ مکملِ جلال و شکوه موکب وی، مأمور شوند (نک: عیدروس، ۳۷۱).

مآخذ: بغدادی، *ایضاح*؛ حلبی عرضی، ابوالوفا، *معادن الذهب*، به کوشش محمد تونجی، حلب، ۱۹۸۷م؛ خدیویه، *فهرست*؛ خفاجی، احمد، *ریحانة الالبا*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ ربیع، محمود و حسن قاسم، تعلیقات بر *تحفة الاخبار* سخاوی، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ زرکلی، *اعلام*؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الطبقات الصغریٰ*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *لطائف المنن و الاخلاق*، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ شیخ بهایی، محمد، *کشکول*، به کوشش طاهراحمد زاوی، قاهره، ۱۹۶۱م؛ طالوی، درویش محمد، *سانحات دُمی القصر*، به کوشش مرسی خولی، بیروت، عالم الکتب؛ طویل، توفیق، *التصوف فی مصر*، قاهره، ۱۹۸۸م؛ عبیدی، ابراهیم، *عمدة التحقیق فی بشائر آل الصدیق*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ عیدروس، عبدالقادر، *النورالسافر*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ غزی، محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۵۹م؛ *فهرست المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالغرب الاسلامی؛ کوپریلی، خطی؛ مبارک، علی پاشا، *الخطط التوفیقیة*، قاهره، ۱۹۸۳م؛ محبی دمشقی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، بیروت، دارصادر؛ ملاح، حسینعلی، «صاحبان رسالات موسیقی»، *مجلهٔ موسیقی*، تهران، ۱۳۴۹ش، شم ۱۲۹؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ نیز: *Ahlwardt*; *Arberry*; ESC[2].

عبدالامیر جابری‌زاده

بَکْری، ابوالنجم محمد توفیق بن علی بن محمد (۱۲۸۷-۱۳۵۱ق/۱۸۷۰-۱۹۳۲م)، ادیب، شاعر، صوفی و اشراف‌زادهٔ متدین و دولتمرد مصری. وی از یک سو به خلیفه ابوبکر منسوب، و از سویی سبباً به خاندان امام حسن بن علی(ع) وابسته است (فهمی، ۲۲-۲۳؛ عقاد، ۴۳).

بکری در قاهره چشم به جهان گشود و پس از طی آموزشهای اولیه، در مدرسه‌ای که خدیو توفیق برای فرزندان خویش تأسیس کرده بود، به تحصیل پرداخت (فهمی، ۲۷-۲۸)؛ اما این مدرسه در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م تعطیل شد و او ناچار با آموزگارانی که به خانه می‌آمدند، به تحصیل ادامه داد و در ۱۸۸۹م موفق به اخذ مدرک پایان دورهٔ دبیرستان شد و سپس چندی در خدمت شیخ ازهر انبابی درس خواند و از او «اجازه» دریافت داشت (دسوقی، ۴۲۱/۲). افزون بر اینها، بکری با دانشهای نوین آشنا شد و زبانهای خارجی، به ویژه فرانسه را نیز در کنار علوم عربی و دینی نیک آموخت (فهمی، ۴۴؛ جندی، ۸۶؛ داغر، ۲۰۷/۲؛ کردعلی، ۳۴/۱؛ عقاد، همانجا).

از همان دوران کودکی رقابت میان بکری و عباس حلمی که بعدها خدیو مصر (نک: ۱۳۰۹-۱۳۳۲ق/۱۸۹۲-۱۹۱۴م) شد، آغاز گردید (فهمی، ۲۹؛ جندی، همانجا). از قضا در ۱۳۰۹ق، ۱۲ روز پس از مرگ خدیو توفیق و انتصاب عباس حلمی به حکومت مصر (نک: حلمی، ۴۵، ۴۶)، عبدالباقی، برادر ارشد بکری نیز از دنیا رفت و تمامی مناصب وی به صورت موروثی به بکری منتقل شد (فهمی، ۳۲-۳۷؛ زیدان، ۳۳۲-۳۳۳؛ قس: جندی، همانجا؛ نیز نک: یونگ، 128-125). به این ترتیب، کرسیهای «ریاست سادات بکریه»، «ریاست صوفیه» و «نقابت اشراف» از طرف عباس حلمی دوم به وی تفویض شد و نیز به‌عنوان عضو دائم در مجلس قانون‌گذاری و مجمع عمومی انتخاب گردید. علاوه بر این، خلعت رسمی درجهٔ اول و نشان عالی درجهٔ دوم نیز به وی اعطا شد (فهمی، ۳۲؛ دسوقی، ۴۲۲/۲؛ جندی، همانجا).

وی از همان آغازِ کار با انتشار مقاله‌ای با عنوان «اصلاح الطرق الصوفیه» در روزنامهٔ *المؤید* به اصلاح قواعد دست و پاگیر و تشریفات زاید دست زد و کوشید با تدوین کتابهایی ویژهٔ آموزش صوفیان همچون *التعلیم و الارشاد* (نک: دنبالهٔ مقاله) تعلیمات صوفیه را منضبط سازد (فهمی، ۳۹-۴۱؛ دسوقی، ۴۲۴/۲؛ یونگ، 136-132).

حضور فرهنگهای بیگانه در مصر و شام، و شیوع واژه‌های اروپایی، بکری را به فکر اصلاح زبان و ایجاد انجمنی در جهت رفع این معضل ترغیب کرد. به همین سبب، نخستین جلسهٔ «فرهنگستان زبان و ادب عربی» در منزل بکری تشکیل شد. اعضای این مجلس بزرگانی چون شنقیطی، محمدعبده، حفنی ناصف و... بودند و ریاست اولین جلسه را بکری خود برعهده داشت (فهمی، ۶۱-۶۳؛ مغربی، ۳۰۸-۳۰۹). از اهداف این فرهنگستان، پالایش زبان، معادل‌یابی و وضع واژه‌های عربی به جای واژه‌های دخیل بود (فهمی، ۶۳-۶۵).

سفر به اروپا در ۱۳۱۱ق/۱۸۹۳م او را در آراء و نظریات خود در زمینهٔ اصلاح‌گرایی استوارتر کرد. دیدار از شهرهای بزرگی همچون پاریس، وین و استانبول، و به ویژه دیدار او با سیدجمال‌الدین افکار تازه‌ای در او ایجاد کرد که خود پایه‌های اولیهٔ تألیف *المستقبل للاسلام* او را تشکیل داد؛ در سفر به استانبول بود که مورداستقبال سلطان عبدالمجید قرار گرفت و نشان اول عثمانی به وی اعطا شد (همو، ۴۲-۵۰؛ دسوقی، ۴۲۲/۲).

همزمان با کابینهٔ جدید مصطفیٰ فهمی در اواخر سال ۱۸۹۵م، محمدتوفیق بکری برای اصلاح مقررات، به منظور کسب استقلال، سخت کوشید، اما اصلاحات پیشنهادی وی از نظر نخست وزیر قابل پذیرش نبود (یونگ، 136). عباس حلمی که از بلندپروازیهای بکری برای کسب اعتبار سیاسی سخت نگران شده بود، موجبات استعفای بکری را از مقام نقابت اشراف فراهم آورد و بکری مجبور شد در همان

سال از آن مقام کناره‌گیری کند (فهمی، ۹۲؛ دسوقی، همانجا)؛ بدین‌ترتیب، روابط میان خدیو و بکری رو به وخامت گذارد. بحران این روابط با قصیده‌ای که بکری در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م در وصف پیروزی سلطان عبدالحمید عثمانی در جنگ یونان سروده، و موفق به دریافت نشان گردیده بود، بیشتر شد (بیطار، ۴۳۰-۴۳۲؛ نیز نک: دسوقی، ۳۲۳/۲). افزون بر این، قصیده‌ای هم در ذم خدیو در روزنامهٔ *الصاعقه* چاپ شد که ظاهراً به تحریک بکری سروده شده بود (جندی، ۸۷-۸۸؛ صبری، ۱۱۴/۲-۱۱۵).

این عوامل و عوامل دیگری که یکی پس از دیگری رخ داد، سبب شد بکری گرفتار محاکمات قضایی گردد. در این میان، حمایت انگلیس از مخالفان خدیو کاملاً آشکار بود؛ چه، لرد کرومر کنسول انگلیس در مصر رسماً از بکری در برابر خدیو حمایت کرد (حسین، ۱۱۰/۱-۱۱۱). اگرچه بکری با نفوذ رسمی ترکان بیشتر موافق بود، با این‌حال، با هرگونه وابستگی مخالفت می‌کرد و داعیهٔ «مصر از آنِ مصریان» شعار همیشگی او بود (همو، ۶۴/۱، ۶۵-۶۶؛ جندی، ۸۷).

خدیو برای بهبود اوضاع، سیاست خود را تغییر داد و به ملت‌گرایان روی آورد (فهمی، ۱۰۲-۱۰۳). با بهبود روابط خدیو و بکری، نقابت اشراف در ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م دوباره به بکری تفویض شد. بدین‌ترتیب، بکری در سیاست خدیو وارد شد. از جملهٔ اقدامات او در این زمان می‌توان به تلاش وی در خلع مفتی مصر محمد عبده که سخت مورد حمایت لرد کرومر بود، اشاره کرد (دسوقی، ۴۲۲/۲؛ یونگ، 185؛ EI², S). شاید از همین‌رو بود که در نامهٔ سرگشاده به ولیعهد انگلستان هنگام بازدید از مصر جانب احتیاط را رعایت کرد (فهمی، ۷۴-۷۵؛ مجاهد، ۵۴۹/۲).

بکری که خود را سخت متعهد به اسلام می‌دانست، به پیشنهاد اسماعیل گاسپرالی (برای شرح احوال او، نک: EI², II/979-981) در ۱۹۰۷ م همایشی با عنوان «المؤتمر الاسلامی العام» متشکل از ۶۰ تن از دانشمندان و نویسندگان تشکیل داد. یکی از موضوعات موردبحث کنفرانس بررسی علل عقب‌ماندگی مسلمانان بود (فهمی، ۸۴-۸۵؛ جندی، ۹۱-۹۲؛ یونگ، 186، حاشیهٔ 255).

هنگامی که اِلدن گرست جانشین لرد کرومر شد، توانست حمایت عباس حلمی را در تأیید سیاست انگلیس به دست آورد. در نتیجه از ۱۹۰۷ م به بعد روابط بکری و خدیو رو به تیرگی گرایید (فهمی، ۱۰۶-۱۰۷) و با انتخاب حسین کامل به سمت ریاست مجلس قانون‌گذاری، بکری ناچار به استعفا شد و از طرفی ریاست طریقه های صوفیه را نیز به پسر برادرش عبدالحمید بکری سپرد (همو، ۱۱۰-۱۱۱).

زندگی علمی و سیاسی بکری چندان به درازا نکشید و عملاً از ۱۹۱۱ م به بعد با ترک سمتهای متعدد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی از صحنهٔ سیاست پرتلاطم مصر دور شد (جندی، ۸۶). نگرانیها و عدم امنیت، او را چنان دچار اوهام نمود که حتیٰ به نزدیک‌ترین اعضای خانوادهٔ خود نیز اعتماد نداشت. به ناچار او را در ۱۹۱۲م به بیمارستانی در لبنان منتقل کردند. بکری بیش از ۱۶ سال در بیمارستان بستری بود، در حالی که مصر با بحرانهای عظیمی دست و پنجه نرم می‌کرد، و شگفت آنکه پس از سالها از مردی پر جلال و جبروت، مجنون ژولیده‌ای مانده بود که حتیٰ مصر نیز او را از یاد برده بود. وی با تلاش دوستانش، به ویژه یوسف سرکیس در ۱۳۴۷ق/۱۹۲۸م با تنی رنجور به‌مصر بازگشت و در وطن خود درگذشت (جندی، ۹۲-۹۳؛ فهمی، ۱۱۲-۱۱۷).

بکری را می‌توان یکی از آخرین نمایندگان سبک کلاسیک ادب عرب به شمار آورد. وی به سبک شعرای عباسی شعر می‌سرود و در نثر شیوهٔ *مقامات* حریری را برگزیده بود: نثری مصنوع، پر تکلف و ملال‌آور که خاطرهٔ نثر شعرگونه (= سجع) را تداعی می‌کرد (برای اطلاع بیشتر، نک: عقاد، ۴۸-۵۰؛ دسوقی، ۴۱۱/۲؛ نیز برای نمونه‌هایی از نظم و نثر وی، نک: بکری، «آیات...»، ۱۲۶-۱۲۹، «وصف...»، ۵۰۳-۵۰۴).

آثار:

الف- چاپی: ۱. *اراجیز العرب*. این اثر با مقدمه‌ای در باب «رجز» آغاز می‌شود و با شرح و تفسیر معانی و لغات غریبِ گزیده‌هایی از رجزسرایان عرب ادامه می‌یابد (نک: ص ۲). برخی از قصاید این مجموعه، در دیوانی گردآوری نشده است (شیخو، ۱۸۳). این کتاب در قاهره (۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م و ۱۳۴۶ق/۱۹۲۷م) به کوشش محمد حجاج کتبی به چاپ رسیده است. ۲. *بیت السادة الوفائیة*، در تاریخ سادات وفایی (قاهره، ۱۳۲۳ق). ۳. *بیت الصدیق*، در تاریخ سادات بکری از ایام‌فتوح تا زمان‌مؤلف (قاهره، ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م). ۴. *التعلیم و الارشاد*. این کتاب آموزشی، در حقیقت به سفارش بکری و توسط یکی از رجال صوفیه تألیف شده است (قاهره، ۱۳۱۷ق). ۵. *سحر البلاغة*، با شرح عثمان شاکر (قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۶م). ۶. *صهاریج اللؤلؤ*، جُنگ‌گونه‌ای از نظم و نثر متقدمان، پرتکلف، با الفاظ غریب همراه با شرح احمد بن امین شنقیطی و ابوبکر محمدلطفی مصری (قاهره، ۱۹۰۶م، ۱۹۰۷م و ۱۹۱۷م). ۷. *فحول البلاغة*، گزیده‌هایی از اشعار ۸ تن از بزرگان شعر و ادب عصر عباسی (قاهره، ۱۳۱۳ق). ۸. *المستقبل للاسلام*. وی در این اثر علاوه بر پرداختن به دغدغه‌های کشورهای اسلامی و چشم‌انداز آینده به نقش چشم‌گیر فرقه‌های صوفی در انتشار اسلام در طول سدهٔ ۱۹م در افریقا نیز می‌پردازد (قاهره، ۱۳۱۰ق و ۱۳۶۸ق).

ب- خطی: ۱. *تراجم بعض رجال الصوفیة*. وی در این اثر شرح احوال ۷۶ تن از بزرگان صوفیه را گردآوری نموده است. نسخه‌ای از این اثر در دار الکتب موجود است (دار الکتب، ۹۴/۸). ۲. *نشأة التصوف و الصوفیة*. از این کتاب نیز نسخه‌ای در همان‌جا موجود است (همان، ۲۶۸/۸).

مآخذ: بکری، محمدتوفیق، «آیات الفصاحة العربیة»، *المقتطف*، قاهره، ۱۳۱۷ق/۱۹۰۰م، س ۲۴، شم ۲؛ همو، *اراجیز العرب*، قاهره، ۱۳۴۶ق؛ همو، «وصف مصر»،

المقتطف، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م، س ۲۵، شم ۵؛ بیطار، عبدالرزاق، *حلیة البشر*، به کوشش محمد بهجت بیطار، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ جندی، انور، *اعلام و اصحاب اقلام*، قاهره، ۱۹۶۸م؛ حسین، محمدمحمد، *الاتجاهات الوطنیة فی الادب المعاصر*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ حلمی، عباس، عهدی (مذکرات)، ترجمهٔ جلال یحیی، قاهره، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ دارالکتب، *فهرست*؛ داغر، یوسف اسعد، *مصادر الدراسة الادبیة*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ دسوقی، عمر، *فی الادب الحدیث*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ زیدان، جرجی، «تاریخ التمدن الاسلامی»، *المؤلفات الکاملة*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م، ج ۱۱؛ شیخو، لویس، *تاریخ الآداب العربیة فی الربع الاول من القرن العشرین*، بیروت، ۱۹۲۶م؛ صبری، محمد، *الشرقیات المجهولة*، بیروت، دارالمسیره؛ عقاد، عباس محمود، *شعراء مصر و بیئاتهم فی الجیل الماضی*، بیروت، منشورات المکتبة العصریه؛ فهمی، ماهر حسن، *محمدتوفیق البکری*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ کردعلی، محمد، *المذکرات*، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ مجاهد، زکی محمد، *الاعلام الشرقیة*، بیروت، ۱۹۹۴م؛ مغربی، عبدالقادر، «مجامعنا اللغویة و اوضاعها»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م، س ۲۳، شم ۱؛ نیز:

EI^2; EI^2,S; Jong, F. de, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden, 1978.

ایران‌ناز کاشیان

بَکْری، مصطفی بن کمال‌الدین بن علی صدّیقی حنفی، ملقب به محیی‌الدین و قطب‌الدین (ذیقعدهٔ ۱۰۹۹- ربیع‌الآخر ۱۱۶۲/ سپتامبر ۱۶۸۸- مارس ۱۷۴۹)، سیاح، ادیب و عارف نامدار طریقت خلوتیه. وی در دمشق به دنیا آمد، در ۶ ماهگی پدرش را از دست داد و از آن پس، یکی از بستگان پدرش سرپرستی او را بر عهده گرفت (مرادی، ۱۹۰/۳؛ نبهانی، ۴۷۲/۲؛ حصنی، ۶۳۷/۲؛ مبارک، ۴۳۵/۳).

بکری تا ۲۳ سالگی، در زادگاهش به کسب علوم دینی و معارف صوفیه پرداخت و از محضر بسیاری از عالمان بهره برد؛ چنان‌که شرح *صحیح* بخاری ابن حجر را نزد شیخ ابوالمواهب حنبلی فرا گرفت، و ظاهراً در همین دوره نزد شیخ عبدالغنی بن اسماعیل نابلسی، برخی از آثار محیی‌الدین ابن عربی، از جمله: *التدبیرات الالٰهیه*، *فصوص الحکم*، *عنقاء مغرب* و بخشهایی از *الفتوحات المکیه* را خواند، و همچنین مباحثی از فقه را نیز نزد او آموخت (مرادی، ۱۹۰/۳-۱۹۱، ۱۹۴؛ نبهانی، همانجا؛ نیز نک‍: جبرتی، ۲۲۴/۱؛ دوزجوی، ۲۹-۳۰؛ *موسوعه...*، ۲۲۷/۴).

بکری در ۱۱۱۹ق/۱۷۰۷م به طریقهٔ خلوتیه گرایش یافت و نزد شیخ عبداللطیف بن حسام‌الدین حلبی، از مشایخ این طریقه تلقین اسماء و ذکر یافت و در حجره‌ای در ایوان «مدرسهٔ بادرائیه» خلوت گزید و پس از گذشت یک سال، از شیخ عبداللطیف اجازهٔ ارشاد و تبلیغ گرفت (مرادی، ۱۹۱/۳؛ نیز قس: جبرتی، ۴۲/۲). پس از آن به اشارهٔ شیخ عبداللطیف، شاگردان او به بکری دست بیعت دادند و او را به عنوان شیخ خود برگزیدند (مرادی، همانجا).

از ۱۱۲۲ق بکری به سیر و سیاحت در سرزمینهای اسلامی از جمله عثمانی، فلسطین، عراق، عربستان و مصر پرداخت و از شهرهای بزرگ این نواحی دیدن کرد و نیز برای گزاردن مناسک حج، چندین بار به مدینة النبی و مکهٔ مکرمه رفت. در این مدت هر چند بارها به زادگاه خود بازگشت، اما بیشتر عمر خود را در سفر گذراند و علاوه بر نشر طریقهٔ خلوتیه و تعلیم و تربیت مریدان، با بسیاری از عالمان و عارفان نامدار دیدار کرد و از محضر آنان بهره برد. او همچنین باطریقه‌های قادریه و نقشبندیه نیز آشنایی یافت و در همین دوره با شیخ عبدالرحیم هندی، مشهور به ازبکی، از مشایخ نقشبندی دیدار کرد و از او تلقین ذکر یافت (نک‍: همو، ۱۹۱/۳-۱۹۴؛ دوزجوی، ۳۰). از مهم‌ترین دستاوردهای این سفرها، سفرنامه‌هایی است که در آنها به شرح سیر و سیاحتهای خود پرداخته، و اطلاعات و گزارشهای بسیار مفیدی از آن مناطق به دست داده است (مرادی، ۱۹۷/۳؛ نیز نک‍: دباغ، ۲(۲)/۳۷۴، ۴(۲)/۳۲۱-۳۲۲؛ خالدی، ۳۷، ۳۹، حاشیه، نیز ۴۹، ۵۱، ۵۲؛ منجد، ۲۵۶؛ عسلی، «التربیة...»، ۲۰).

بکری در ۱۹ محرم ۱۱۲۲ نخستین سفر خود را به بیت‌المقدس آغاز کرد. در این سفر که حدود ۷ ماه به طول انجامید، نزد شیخ نجم‌الدین بن خیرالدین رملی که به قصد زیارت به بیت‌المقدس آمده بود، *موطأ* مالک ابن انس، و برخی از کتابهای حدیث را خواند و از او اجازهٔ روایت یافت. وی در همین سفر، رساله‌ای با عنوان *الفتح القدسی و الکشف الانسی* نوشت که محتوای آن از جانب برخی، بدعت‌آمیز تلقی شد و مورد انتقاد قرار گرفت. بکری برای اثبات درستی آراء خود در این اثر به ادرنه سفر کرد و آن را به تأیید شیخ حسن بن علی قره‌باش رساند. پس از آن در شعبان همان سال به دمشق بازگشت، در مدرسهٔ بادرائیه ساکن شد و شرح سفرهایش را در سفرنامه‌ای با عنوانِ *الخمرة المحسیة فی الرحلة القدسیه* به رشتهٔ تحریر درآورد (مرادی، ۱۹۱/۳؛ مبارک، همانجا؛ خالدی، ۵۱؛ رافق، ۷۶۲؛ عسلی، «الحیاة...»، ۴۷۶).

بکری در شعبان ۱۱۲۶/اوت ۱۷۱۴ بار دیگر به بیت‌المقدس سفر کرد و در مسجدالاقصیٰ به خلوت‌نشینی و نیز تعلیم و تربیت مریدان مشغول شد. او در همان سال به دمشق رفت و از آنجا رهسپار حلب و بغداد شد و بعد از زیارت قبر شیخ عبدالقادر گیلانی و ابراهیم ادهم به بیت‌المقدس بازگشت (مرادی، همانجا)؛ در جمادی‌الثانی ۱۱۲۹ رهسپار دمشق شد و در آنجا با شیخ محمد بن احمد تافلاتی که ظاهراً پیش از آن با او آشنا شده بود (نک‍: همو، ۱۹۲/۳؛ جبرتی، ۴۳/۲)، دوباره دیدار کرد و از آن پس میان آن دو رابطه‌ای نزدیک برقرار شد. بکری در رمضان همین سال به همراه عمویش رهسپار خانهٔ خدا شد و پس از بازگشت از حج در ذیقعدهٔ همان سال در بیت‌المقدس دخترعمویش را به همسری برگزید. رجب پاشا، والی مصر که در ۱۱۳۰ق به قصد زیارت به بیت‌المقدس آمده بود، با بکری آشنا شد و به او ارادت یافت و او را با خود به مصر برد. در آنجا مریدانِ بسیاری، از آن جمله محمد بن سالم حفنی (حفناوی) گرد او جمع آمدند (مرادی، همانجا؛ جبرتی، ۴۳/۲-۴۴؛ مبارک، ۴۳۵/۳؛ نبهانی، ۴۷۳/۲؛ قس: EI^2, I/965).

بکری در اوایل سال ۱۱۳۵ق به سیر و سیاحت در شهرهای طرابلس، حمص و حماه پرداخت و در حماه با سید یاسین قادری گیلانی، شیخ طریقت قادریه دیدار کرد و به طریقت او پیوست؛ در فاصلهٔ سالهای ۱۱۳۵-۱۱۴۰ق به شهرهای حلب، قسطنطنیه، بغداد، موصل و

صفد سفر کرد و سرانجام در ۱۱۴۰ق به بیت‌المقدس آمد و تا ۱۱۴۵ق در آنجا ساکن شد. در همین سال به قصد انجام دادن مراسم حج همراه برخی از یارانش رهسپار مکه شد و در بازگشت با شیخ محمد بن احمد حلبی مصاحبت یافت و تحت مراقبت او به چله‌نشینی پرداخت و از او اجازهٔ ارشاد و خلافت دریافت کرد (مرادی، ۱۹۲/۳ـ۱۹۳؛ نیز نک: EI², I/966).

وی مجدداً از ۱۱۴۸ تا ۱۱۴۹ق به صفد، دمشق و اسکندریه سفر کرد و در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م بار دیگر راهی سفر حج شد و پس از آن، به دمشق، و از آنجا به دیار بکر و نابلس رفت و در ۱۱۵۲ق به بیت‌المقدس مراجعت کرد. سرانجام در ۱۱۶۰ق به قاهره رفت و دو سال بعد درگذشت و در قبرستان «مجاورین» به خاک سپرده شد (مرادی، ۱۹۳/۳ـ۱۹۴، ۱۹۹؛ جبرتی، ۴۴/۲؛ مبارک، همانجا؛ نبهانی، ۴۷۴/۲؛ حصنی، ۶۳۷/۲).

مصطفیٰ بکری سهم مؤثری در نشر طریقهٔ خلوتیه در فلسطین و شامات داشت و مریدان بسیاری تربیت کرد که مشهورترین آنان محمد ابن سالم حفنی بود که ظاهراً بعد از وفات بکری به عنوانِ شیخ طریقهٔ خلوتیه جانشین او شد (نک: جبرتی، ۲۷۱/۲، ۲۷۵ـ ۲۷۶؛ برای اسامی برخی از مریدان و تربیت یافتگان مکتب او، نیز نک: همو، ۱۴۱/۲، ۲۱۸، ۲۳۹/۳، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۹۹؛ نعیسه، ۴۱۶/۲؛ کتانی، ۴۲۴/۱، ۴۸۳، ۸۲۵/۲، ۱۰۰۳؛ رافق، ۷۶۶؛ یونگ، 25,28,114).

از مصطفیٰ بکری پسری به نام ابوالفتوح محمد کمال‌الدین باز ماند که خود از مشایخ طریقهٔ خلوتیه بوده، و شرح احوال و سجایای پدرش را در کتابی با عنوان *التلخیصات البکریة فی ترجمة خلاصة البکریه* به رشتهٔ تحریر درآورده است (نک: مرادی، ۱۹۵/۳ـ ۱۹۶؛ نبهانی، ۴۷۳/۲).

آثار چاپی: ۱. *الذخیرة الماحیة للآثام فی الصلاة علیٰ خیر الانام فی سائر الایام*، قاهره، ۱۳۱۹ق. ۲. *السیوف الحداد فی اعناق اهل الزندقة و الالحاد*، که به کوشش محمود علی حسین در ۱۳۵۰ق به چاپ رسیده است. ۳. *الصلاة الهامعة بمحبة الخلفاء الجامعة لبعض ما ورد فی فضائل الخلفاء*، بولاق، ۱۳۰۴ و ۱۳۱۰ق. ۴. *الفتح القدسی و الکشف الانسی*، معروف به *ورد السحر* و *بلغة المرید*، که گاه با عنوان *بلغة المرید* و یا *ورد السحر* نیز از آن یاد شده (نک: زرکلی، ۲۳۹/۷؛ الیس، II/401)، و در ۱۸۶۱م به چاپ رسیده است. ۵. *فوائد الفرائد فی ضابط العقائد*، قاهره، ۱۳۶۴ق. ۶. *اللمحات الرافعات للتدهیش عن صلوات ابن مشیش*، که شرحی است بر *صلوات* ابن مشیش، و بر حاشیهٔ *الانوار القدسیة و الاسرار الانسیهٔ* محمد بن محمد مسعود فاسی که در مکه (۱۳۱۲ق) و قاهره به چاپ رسیده است. ۷. *منظومة الاستغفار*، همراه با شرح احمد بن احمد نجاری دمیاطی حفناوی با عنوان *قرة الابصار بشرح منظومة الاستغفار*، قاهره، ۱۲۸۱ق. ۸. *المنهل العذب السائغ لوراده فی ذکر صلوات الطریق و اوراده*. زرکلی این اثر را در شمار آثار چاپی مصطفیٰ بکری آورده است (همانجا). دعاها و اوراد موجود در آن به صورت اثری مستقل با عنوان *ترتیب الاوراد التی فی المنهل العذب السائغ* گردآوری شده است (نک: ظاهریه، ۲۷۸/۱ـ۲۷۹).

آثار خطی: ۱. *اسماء الله الحسنیٰ*، که شاید همان *التوسل الاسنیٰ بالاسماء الحسنیٰ* باشد (نک: GAL, II/460). نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (*آلوارت*، شم 3759؛ GAL, II/461؛ برای نسخه‌های *التوسل الاسنیٰ*، نک: ظاهریه، ۳۴۳/۱ـ۳۴۴؛ خدیویه، ۲۱۷/۲، ۱۹/۷). ۲. *الفیة التصوف* یا *الالفیة فی التصوف*. این منظومه که آن را *ارجوزة فی التصوف* نیز خوانده‌اند (نک: GAL, S, II/477)، شامل یک مقدمه، ۸ فصل و یک خاتمه است. نسخه‌هایی از این اثر در برلین، دمشق و تونس موجود است (*آلوارت*، شم 3053؛ ظاهریه، ۱۱۰/۱ـ۱۱۱؛ GAL, S، همانجا؛ نیز نک: GAL, II/459). ۳. *رفع الستر و الردا عن قول العارف: اروم و قد طال المدیٰ*. موضوع این رساله چنان‌که از عنوان آن بر می‌آید، پاسخ به سؤالی دربارهٔ یک بیت از تائیهٔ ابن فارض است. از این اثر دو نسخه در کتابخانهٔ ظاهریه، و نسخه‌ای در موزهٔ بریتانیا موجود است (ظاهریه، ۷۳۷/۱ـ۷۳۹؛ ریو، 163-162). ۴. *شرح القصیدة المنفرجة*، که شرحی است بر قصیدهٔ ابوالفضل یوسف بن محمد توزری، معروف به ابن نحوی (نک: دارالکتب، ۱۷۴/۷). ۵. *الضیاء الشمسی علی الفتح القدسی*، شرحی است بر *الفتح القدسی و الکشف الانسی*، تألیف خود بکری که با عناوین *المنهج الندسی علی الفتح القدسی* و *شرح ورد السحر* نیز از آن یاد شده است. از این اثر نسخه‌های پرشماری در کتابخانه‌های ظاهریه، دارالکتب، خزانهٔ صبیحیه سلا و ازهریه موجود است (ظاهریه، ۲۲۰/۲ـ۲۲۱؛ خدیویه، ۲۰۵/۲؛ سید، ۱۳۴/۳؛ حجی، ۲۷۷؛ ازهریه، ۳۷۷/۶؛ نیز نک: GAL, S, II/174). بکری مختصری نیز از این اثر با عنوان *اللمح السندسی علی الفتح القدسی* ترتیب داده است (ازهریه، ۳۸۸/۶). ۶. *العرائس القدسیة المفصحة عن الدسائس النفسیة*. موضوع این رساله که آن را در ۱۱۳۷ق نوشته است، دسایس نفس و کیفیت خلاص و رهایی از آن است و بکری در تألیف آن از اقوال عارفان نامدار سود جسته است. ۳ نسخه از این اثر در کتابخانه‌های ظاهریه، خدیویه و برلین موجود است (ظاهریه، ۲۹۵/۲ـ۲۹۶؛ خدیویه، ۹۵/۲؛ *آلوارت*، شم 3488). ۷. *المطلب التام السوی علی حزب الامام النووی*، یا *شرح حزب النووی* (نک: ظاهریه، ۱۲۸/۲). مؤلف در مقدمهٔ آن به شرح احوال محیی‌الدین یحییٰ نووی پرداخته، و پس از آن به روش خود اسماء را مطابق با اصطلاحات صوفیه شرح داده است. نسخ متعددی از این رساله در دست است (نک: همان، ۱۲۸/۲ـ۱۲۹، ۶۸۱ـ۶۸۲؛ فهرس...، ۳۷۳/۲، ۳۹۲؛ حجی، ۲۷۴؛ خدیویه، ۲۰/۷؛ سید، ۷۰/۳). ۸. *المورد العذب لذوی الورود فی کشف معنی وحدة الوجود*. این اثر احتمالاً همان رسالهٔ *وحدة الوجود* است که بروکلمان از آن نام برده است (GAL, S, II/477) و نسخه‌های متعددی از آن در دست است (ظاهریه، ۸۲۵/۲ـ۸۲۶؛ خدیویه، ۵۷/۲، ۲۲۴/۷). ۹. *نظم القلادة فی کیفیة الجلوس علی السجادة*، یا *نظم القلادة فی معرفة کیفیة اجلاس المرید علی السجادة*، که دو نسخه از آن در دست است (نک: ظاهریه،

۶۳/۳؛ *آلوارت*، شم 3195). ۱۰. *هدیة الاحباب فیما للخلوة من الشروط و الآداب*. این رساله شامل ۸ فصل، یک خاتمه و قصیده‌ای در پایان است (ظاهریه، ۹۸/۳-۹۹؛ GAL, S، همانجا؛ GAL, II/461).

قصاید و ادعیهٔ بسیار دیگری در کتابخانه‌های مختلف جهان به صورت نسخه‌های خطی از بکری در دست است، و علاوه بر آن آثار متعدد دیگری نیز به او نسبت داده‌اند (برای اطلاع، نک: مرادی، ۱۹۵/۳-۱۹۷).

مآخذ: ازهریه، *فهرست*؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار*، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، قاهره، ۱۹۵۹-۱۹۶۴م؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا*، کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ حصنی، محمد ادیب، *منتخبات التواریخ لدمشق*، دمشق، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ خالدی، احمد سامح، *اهل العلم و الحکم فی ریف فلسطین*، عمان، ۱۹۶۸م؛ خدیویه، *فهرست*؛ دارالکتب، *فهرست*؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، عمان، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ دوزجَوی، حسن، «ارغام الفرید»، همراه *البهجة السنیة* محمدخانی خالدی نقشبندی، استانبول، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ رافق، عبدالکریم، «فلسطین فی عهد العثمانیین»، *موسوعة خاص*، ج ۲؛ زرکلی، *اعلام*؛ سید، *خطی*؛ ظاهریه، *خطی (تصوف)*؛ علی، کامل، «التربیة و التعلیم فی فلسطین»، «الحیاة الفکریة فی فلسطین»، *موسوعة خاص*، ج ۳؛ *فهرس مخطوطات دارالکتب القطریة*، دوحه، ۱۹۸۵م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ مبارک، علی پاشا، *الخطط التوفیقیة*، قاهره، ۱۹۸۳م؛ مرادی، محمد خلیل، *سلک الدرر*، قاهره، ۱۳۰۱ق؛ منجد، صلاح‌الدین، «الوهرانی و رقعته»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، ۱۳۸۴ق، شم ۴۰(۱)؛ *موسوعة عام*؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نعیسه، یوسف جمیل، *مجتمع مدینة دمشق*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ نیز:
Ahlwardt; EI²; Ellis, A. G., *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, 1967; GAL; GAL, S.; Jong, F. de, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden, 1978; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1894.

محمدجواد شمس

بَکْرِیّه، نک: شاذلیه.

بَکْرِیّه، عنوانی که هم به پیروان بکربن اخت عبدالواحد ــ صوفی زهدگرای بصری سدهٔ ۲ق که دستی نیز در علم کلام داشت ــ اطلاق می‌شود و هم به جماعتی که معتقدند امامت ابوبکر بر اساس «نص» پیامبر (ص) بوده است. البته برخی برآنند که این هر دو فرقه یک گروهند.

شرح حالی از بکر در دست نیست. با توجه به گزارش جاحظ (۲۸۷/۶، ۳۱۹) دربارهٔ مناظرهٔ بکر و بشر بن معتمر (د ۲۱۰ق/۸۲۵م) و نیز سال درگذشت عبدالواحدبن‌زید (ه‍ م)، دایی بکر (پس از ۱۵۰ق) (نک: ذهبی، *تاریخ*...، ۵۱۳، *سیر*...، ۱۸۰/۷)، می‌توان دریافت که وی در سدهٔ ۲ق می‌زیسته است. ظاهراً نام پدر بکر، عبدربه بوده است (نک: نسفی، ۷۵۷/۲، ۸۸۷). اینکه چرا بکر، برخلاف رسم رایج عرب نه به نام پدر، بلکه به نام دایی‌اش ــ که در روزگار خود در زمرهٔ مشایخ صوفیهٔ بصره بوده ــ معروف شده، قابل تأمل است. فان اس سبب آن را شهرت عبدالواحد دانسته است (II/108). اما به نظر می‌رسد که این قرابت در اسم احتمالاً حاکی از انس و ارادت بکر به عبدالواحد بوده که مشی و مشربی همچون دایی خود داشته است. عبدالواحد از شاگردان حسن بصری (ه‍ م) بود و بیشتر به عبادت و ارشاد می‌پرداخت و هم‌نشینی با متکلمان و بحثهای کلامی را خوش نمی‌داشت (ذهبی، *تاریخ*، ۵۱۱). بدین‌سان، شاید نتوان بکر و پیروانش را دنباله‌رو یک مکتب صرفاً کلامی به حساب آورد، بلکه چنین می‌نماید که وی از زاهدان صوفی مشربی بوده که به تأسی از حسن بصری برای پیروان خود مجالسی برای بیان آموزه‌های معنوی برگذار می‌کرده که گاه به فراخور حال وارد مباحث کلامی نیز می‌شده است. شاید به همین دلیل است که سخنان او از لحاظ کلامی نه تنها فاقد انسجام، بلکه حاوی تناقض است و گاه با اصول اولیهٔ عقل نیز در تعارض می‌افتد (نک: ادامهٔ مقاله).

اوج فعالیتهای این فرقه در اواخر سدهٔ ۲ و نیز سدهٔ ۳ق بوده است. گزارشهای جاحظ (۲۸۷/۶، ۳۱۹-۳۲۰)، ابن قتیبه (ص ۴۶-۴۷)، اشعری (ص ۲۱۶، ۲۸۶-۲۸۷، ۴۵۷، که آنها را به صورت فرقه‌ای مستقل معرفی کرده است)، و نیز ردیه‌های هشام بن عمروفوطی (د ۲۳۰ق/ ۸۴۵م) (نک: ابن ندیم، ۲۱۴)، محمدابن سحنون مالکی (د۲۵۶ق/ ۸۷۰م) و ابن ابی‌زید مالکی (د ۳۸۶ق/۹۹۶م) (نک: قاضی عیاض، ۲۰۷/۴، ۲۱۸/۶؛ ابن فرحون، ۱۷۱/۲) که برضد این فرقه نوشته‌اند، نشان‌دهندهٔ فعالیت آنها و واکنش فرقه‌های مختلف نسبت به آنهاست. پس از این دوره از اهمیت آنها کاسته می‌شود. بغدادی آنها را فرقه‌ای مستقل با پیروانی اندک می‌داند (*الفرق*...، ۲۰). شهرستانی اصلاً دربارهٔ آنها سخنی نمی‌گوید و گویی آنها را نمی‌شناسد (نک: فان‌اس، II/109).

بکر معتقد بود که خداوند در همه جا هست (نک: اشعری، ۲۸۷)؛ در باب «رؤیت» بر آن بود که خداوند در قیامت صورتی را خلق می‌کند و بندگانش او را با آن صورت می‌بینند و با وی سخن می‌گویند (خیاط، ۱۰۵؛ اشعری، ۲۱۶، ۲۸۷؛ بغدادی، همان، ۱۲۹). وی انسان را روح می‌دانست (اشعری، ۲۸۷؛ بغدادی، همانجا) و در این امر با نظّام معتزلی هم‌رأی بود. قاضی عبدالجبار که به رد این نظریه پرداخته، به عقاید بکر در این زمینه اشاره‌ای نکرده است (۳۳۹/۱۱-۳۴۴). او دربارهٔ حیوانات نیز همین نظر را داشت، ولی جایز نمی‌دانست که خداوند در جامدات، حیات، علم و قدرت خلق کند (اشعری، همانجا).

بکر مرتکب گناه کبیره را منافق می‌داند و بر آن است که منافق شیطان را عبادت می‌کند و منکر خداوند است و از این‌رو، جایش تا ابد در دوزخ است (همو، ۲۸۶؛ بغدادی، همانجا). این سخن برگرفته از آراء حسن بصری است (فان اس، II/111). پافشاری بر گناه صغیره نیز گناه کبیره شمرده می‌شود (اشعری، همانجا). دربارهٔ گناهکار نظر دیگری را نیز به بکر نسبت داده‌اند. او بر آن بود که هر کس کوچک ترین گناهی مرتکب شود ــ حتیٰ به اندازهٔ دانهٔ خردلی ــ جایگاهش دوزخ است (ابن قتیبه، ۴۶؛ ابن حزم، ۲۷۳/۳، ۵۶/۵). به نظر می‌رسد که همین رأی سبب شده است که وی را از خوارج بدانند (همو، ۵۶/۵؛ ابن ابی یعلیٰ، ۳۴/۱؛ نیز نک: فان اس، همانجا). ابن قتیبه بر این حکم بکر

اعتراض کرده است (ص ۴۶ـ۴۷). البته بکر معتقد است که اگر شخص گناهکار توبه کند، از عذاب در امان است (نک: همو، ۴۶). در واقع گناهکار با شرمنده شدن و توبه کردن، به گناه خود پی می‌برد (جاحظ، ۳۲۰/۶).

بشر بن معتمر، متکلم معتزلی در خلال مناظره‌ای با بکر کوشید تا نظر او را دربارۀ گناهکار و منافق، رد کند. بشر داستان هدهد و سلیمان را پیش کشید و این پرسش را مطرح کرد که چرا سلیمان هدهد را با آنکه گناه کرده بود و به نظر بکر منافق بود، عقاب نکرد (همو، ۳۱۹/۶ـ۳۲۰)؛ البته جاحظ پاسخ بکر را نیاورده است. با این‌همه، بکر بر آن است که اگر اهل بدر (هم) بعداً مرتکب گناه شوند و از این رهگذر سزاوار دوزخ باشند، خداوند آنان را می‌بخشد، زیرا در حدیثی قدسی خطاب به آنان آمده است که «هر چه خواهید، انجام دهید، شما را بخشوده‌ام». بدین‌قرار، بکر با اینکه علی(ع)، طلحه و زبیر را منافق و مشرک قلمداد کرده است، آنان را مستوجب عقاب نمی‌داند (نوبختی، حسن، ۱۳؛ اشعری، ۲۸۷، ۴۵۷؛ بغدادی، همانجا؛ ابن حزم، ۷۹/۴؛ نسفی، ۸۸۷/۲).

به نظر بکر توبه در دو جا پذیرفته نمی‌شود: نخست توبۀ کسی که مرتکب قتل شده است (اشعری، ۲۸۶. برخی برآنند که در اینجا منظور از قتل، کشتن یک مسلمان است؛ نیز نک: فان اس، II/112-113)؛ دیگری توبۀ کسی که خداوند بر قلبش مهر نهاده است (اشعری، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، ۳۷۴/۱۴ـ ۳۷۵). قاضی عبدالجبار این رأی را نمی‌پذیرد. به نظر وی اگر مهر (طبع) به معنای منع باشد، منع از توبه با تکلیف سازگار نیست و تکلیف قبیح خواهد بود. از سوی دیگر قاضی عبدالجبار بر آن است که بکریه معنای «طبع» را در قرآن مجید به درستی در نیافته‌اند (۳۷۴/۱۴). شیخ طوسی نیز همین نظر را دربارۀ بکریه دارد (۴۸۳/۴).

اما از سوی دیگر، بکر شخص منافق را مؤمن و مسلمان می‌دانست (اشعری، همانجا؛ بغدادی، *الفرق*، ۱۲۹). حتیٰ شخصی که خداوند بر قلبش مهر زده، به ایمان امر شده است و باید اخلاص بورزد، اما آن مهر میان شخص و ایمان و اخلاص وی قرار گرفته است و عقوبت وی به شمار می‌آید (اشعری، همانجا). گویا بکر در اینجا با دایی خود اختلاف نظر داشته است، چه، عبدالواحد امری را که میان شخص و اخلاص حائل باشد، نمی‌پذیرفت و معتقد بود که گناهکار به اخلاص امر نشده است (همانجا). به هر حال، آرائی از این دست بکر را به جبریه نزدیک می‌کند.

از سوی دیگر بکر آثار تولید شده از فعل را به خود فعل نسبت نمی‌دهد و به اصطلاح منکر «تولد» است و عقیده دارد که به آفرینش الٰهی است که فعلی فعل دیگر را می‌زاید (همو، ۲۸۷؛ بغدادی، همانجا). شاید همین طرز تلقی باعث شده است که برخی وی را جبری مذهب بدانند (مثلاً نک: مقریزی، ۲۹۷/۳ـ ۲۹۸). بدین‌سان، مثلاً خداوند است که درد و رنج را هنگام ضرب و جرح می‌آفریند و جایز است که خداوند ضرب و جرح را بیافریند، ولی درد را نیافریند (اشعری، بغدادی، همانجاها). اما خداوند درد را تنها برای کسی می‌آفریند که استحقاق آن را دارد. از این‌رو، کودکان درد را احساس نمی‌کنند (ابن قتیبه، ۴۷؛ اشعری، ۲۸۶ـ۲۸۷؛ قاضی عبدالجبار، ۲۲۶/۱۳؛ مانکدیم، ۴۸۳؛ بغدادی، همانجا؛ ابن حزم، ۱۵۷/۳؛ نسفی، ۷۵۷/۲)؛ زیرا خداوند عادل‌تر از آن است که بی‌گناهی را بیازارد. البته واکنش کودکان در مقابل ضرب و جرح به سبب مجازات و عقوبت والدینشان است (ابن‌قتیبه، همانجا). حیوانات نیز با آنکه گناهی نکرده‌اند، برای سود انسانها دچار درد می‌شوند (همانجا). این رأی بعدها تغییر کرد و بکریه برآن شدند که کودکان، دیوانگان و حیوانات هیچ یک درد را حس نمی‌کنند، زیرا اگر خداوند آنها را بدون گناه دچار درد کند، به آنها ظلم کرده است (نوبختی، ابراهیم، ۴۸؛ ابن حزم، ۵۶/۵). این نظر مورد پسند برخی نیفتاده است و بکریه را منکر معلومات بدیهی و ضروریات دانسته‌اند (نک: نوبختی، ابراهیم، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، ۳۸۲/۱۳ـ۳۸۶؛ مانکدیم، ۴۸۳ب؛ علامۀ حلی، *انوار*...، ۱۲۵، *کشف*...، ۳۰۸).

عجیب اینکه بکر با آنکه در پاره‌ای از عقاید جبرگراست، اما در مسألۀ استطاعت (هم) جانب معتزله را می‌گیرد و آن را پیش از فعل می‌داند (اشعری، ۲۸۷).

بکریه امامت را براساس «نص» می‌دانستند و بر آن بودند که بنابر نص، پس از پیامبر (ص) ابوبکر امام است (مسعودی، ۳۳۷؛ ابن‌فورک، ۱۸۹؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰(۱)/۱۳۰؛ مانکدیم، ۷۵۴، ۷۶۱؛ ابن مرتضیٰ، *البحر*...، ۴۲/۱، *المنیة* ...، ۲۴، ۱۱۱).

فان اس معتقد است آن دسته‌ای که امامت ابوبکر را به نص می‌دانند و به بکریه‌موسومند، غیر از این بکریه، یعنی طرفداران بکر بن اخت عبدالواحدند و این اشتراک لفظی موجب شده است که عده‌ای این دو را یکی بینگارند (II/117).

ظاهراً بکر با شیعیان مخالف بوده است. وی خوردن نبیذ و مسح بر کفشها را جزو سنت می‌دانست (ابن قتیبه، همانجا)، که خلاف نظر شیعیان است (نک: فان اس، II/116-117). بغدادی نیز بر آن است که بکریه عایشه را برتر از فاطمه (ع) می‌دانند (*اصول الدین*، ۳۰۶). ابن ابی الحدید آنها را متهم می‌کند که احادیثی به نفع ابوبکر و به زیان علی(ع) جعل کرده‌اند (۴۸/۶ـ۵۰)؛ برای برخی احکام فقهی بکر، نک: اشعری، نیز بغدادی، *الفرق*، همانجاها؛ مقریزی، ۲۹۸/۳؛ بخاری، ۲۰۷/۱، ۲۱۳/۶؛ مسلم، ۳۹۳/۱ـ۳۹۷؛ فان اس، II/112).

از شاگردان وی تنها دو تن را نام برده‌اند: نخست عبدالله بن عیسیٰ (ابن حزم، همانجا) و دیگری ابوعبید محمد بن شریک (؟) المسمعی (فان اس، II/118).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن‌فورک، محمد، مجرد *مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری*، به کوشش دانیل ژیماره،

بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالجیل؛ ابن مرتضی، احمد، *البحر الزخار*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م؛ همو، *المنیة و الامل*، به کوشش محمد جواد مشکور، دمشق، ۱۹۸۸م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، به کوشش محمد ذهنی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ جاحظ ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث ۱۴۱ـ ۱۶۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ علامهٔ حلی، حسن، *انوار الملکوت*، به کوشش محمد نجمی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، *کشف المراد*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۸۲ـ ۱۳۸۵ق؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش عبدالقادر صحراوی و دیگران، رباط، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۳ق/۱۹۸۱ـ۱۹۸۳م؛ مانکدیم، احمد، [*تعلیق*] *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مسلم ابن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، شیاح، ۱۹۵۹م؛ نسفی، میمون، *تبصرة الادلة*، به کوشش کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۳م؛ نوبختی، ابراهیم، *الیاقوت*، به کوشش علی اکبر ضیایی، قم، ۱۴۱۲ق؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1992.

علیرضا سید تقوی

بُکسَر[1]، شهری تاریخی در ناحیهٔ شاه‌آباد ایالت بیهار در هند.
از آنجا که بسیاری از کسانی که به اعتقاد هندوان سرودهای ودایی به آنها الهام می‌شده، در اینجا می‌زیستند، این شهر را اصلاً ودارگَربْه[2] (به معنای زهدانِ ودا) خوانده‌اند. نام بکسر، به روایتی دیگر برگرفته از واژهٔ اگهسار[3] به معنی پاک کنندهٔ گناه است که در طی قرون به باگسار و سپس به بکسر تغییر یافته است («فرهنگ...[4]»، IX/248؛ دی، 16؛ EI^2, I/1357).

بکسر در ۲۵° و ۳۵′ عرض شمالی و ۸۳° و ۵۹′ طول شرقی در کنار رود گنگ و در نزدیکی پتنه قرار گرفته است و بیشتر ساکنان آن مسلمان هستند و اصلاً شهری مذهبی و مقدس بوده است («اطلس...[5]»، 32؛ بریتانیکا، II/411؛ آسیاتیکا، II/535؛ دی، نیز «فرهنگ»، همانجاها).

از پیشینهٔ تاریخی بکسر آگاهی درستی در دست نیست. *بابرنامه* نخستین منبع اسلامی است که در آن نام بکسر یاد شده، و آمده است که این شهر با لَکنور، یک «سرکار» (ناحیه) را تشکیل می‌داده‌اند. این شهر در دورهٔ اکبر (۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶ـ ۱۶۰۵م) جایگاه گروهی از مخالفان حکومت بود (بابر، 521,660؛ ابوالفضل، ۲۸۶/۳ـ۲۸۷).

اهمیت بکسر در تاریخ به سبب نبردی است که بین اتحادیه‌ای از نیروهای مسلمان متشکل از سپاه شجاع الدوله میرقاسم نواب اوده و شاه عالم ثانی (۱۱۷۳ـ۱۲۲۱ق/۱۷۶۰ـ۱۸۰۶م) با نیروهای مجهز انگلیسی در ۱۱۷۸ق/۱۷۶۴م در این محل در گرفت و منجر به شکست نیروهای متحد گردید (شاهنوازخان، ۷۷۱/۲؛ سلیم، ۳۸۱؛ اسمیث، 471-472؛ چتفیلد، 96). پس از این نبرد حوزهٔ حکومت کمپانی هند شرقی انگلیس در بنگال گسترش‌یافت و نخستین‌قدم برای‌دست‌اندازی بر سرزمینهای جدید در شبه قارهٔ هند آغاز گردید و پادشاهان بابری تحت نفوذ انگلیسیان در آمدند (اکرام، 466-465؛ سریواستوا، 300-301).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ سلیم، غلامحسین، *ریاض السلاطین*، به‌کوشش عبدالحق‌عابد، کلکته، ۱۸۹۰م؛ شاهنوازخان، *مآثرالامرا*، به کوشش اشرف علی، کلکته، ۱۸۹۰م؛ نیز:

Asiatica; An Atlas of India, Delhi, 1990; Bābur, Z. M., *Bābur - Nāma*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1974; *Britannica*, micropaedia, 1978; Chatfield, R., *Social, Political, Historical and Commercial Review of Hindoostan*, New Delhi, 1983; Dey, N. L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, Lahore, 1984; EI^2; Ikram, S. M., *History of Muslim Civilization in India and Pakistan*, Lahore, 1982; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1918; Smith, V. A., *The Oxford History of India*, ed. P., Spear, Oxford, 1958; Srivastava, A. L., *Shuja - ud - Daulah of Awadh*, Agra, 1974.

مجید سمیعی

بَکِشلو، نک: افشار، گروه قومی عشایری.

بُکَیر بنِ اَعْیَن، نک: آل اعین، شم ۴.

بُکَیر بنِ ماهان، ابوهاشم (د اواخر سال ۱۲۶ق/۷۴۴م)، داعی بزرگ جنبش ضداموی.

از آنجا که دعوت ضداموی، از طریق شبکه‌ای پیچیده، متشکل از رجال ضداموی اداره می‌شد و اعضای آن از جوانب گوناگون خود را ملزم به رعایت احتیاط و پنهانکاری می‌دیدند، اخبار مربوط به این موضوع و شخص بکیر بن ماهان ــ که دست کم تا هنگام مرگ برجسته‌ترین شخصیت میان داعیان به شمار می‌رفت ــ در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. طبری، احتمالاً از طریق ابوالحسن مدائنی، آگاهیهای کوتاه و خاصی از این دورهٔ دعوت ارائه می‌کند (مثلاً نک: ۴۹/۷ـ۵۰)؛ وضعیت دیگر مؤلفان و مورخان سدهٔ ۳ق/۹م چون بلاذری (د ۲۷۹ق/۸۹۲م) نیز در شیوهٔ ارائهٔ اخبار همچنین است، اما کتاب *اخبار الدولة العباسیة* (ه م) که ظاهراً مؤلف آن، به اخبار خاصی دسترسی داشته است، آگاهیهای ارزشمندی از زندگی سیاسی و سوابق بکیر به دست می‌دهد.

بنابر روایتی، پدر او ماهان از موالی بنی مُسْلیه ــ یکی از تیره‌های قبیلهٔ مذحجی بنی حارث بن کعب ــ به شمار می‌رفت که بعدها در فعالیتهای ضداموی نقش عمده‌ای ایفا کرد (نک: هـ د، ابوسلمهٔ خلال، نیز ابوالعباس سفاح). ماهان در ناحیهٔ اردن شام ساکن بود و بنی مسلیه فرزندش بکیر را از خود می‌دانستند (*اخبار*...، ۱۹۱). به نوشتهٔ

---

1. Buxar
2. Vedargarbh
3. Aghsar
4. *The Imperial...*
5. *An Atlas...*

سمعانی، بکیر اهل یکی از نواحی دور دست مرو به نام «هرمز فره» بوده است ﴿۶۳۵/۵؛ نیز نک: مقدسی، ۵۹/۶، که از او با نسبت مروزی یاد کرده است﴾. در مآخذ دیگر به محل و تاریخ تولد بکیر اشاره‌ای نشده است؛ گواینکه مجموعه آگاهیهایی، از جمله «مولیٰ» بودن وی و پدرش و سخن گفتن و شنیدن خود او به زبان فارسی (نک: طبری، ۴۴۱/۷-۴۴۲؛ *اخبار*، ۱۹۸)، و از همه مهم‌تر نام پدرش ماهان، نشان می‌دهد که وی نیز مانند دیگر داعیان بزرگ این دوره، ایرانی بوده است. همچنین از روایتی، چنین برمی‌آید که بکیر شغل دیوانی داشته است (همان، ۱۹۱). باید دانست که در دورهٔ اسلامی، انواع شغلهای دیوانی، از دستگاه اداری ساسانیان اقتباس شده، و با تغییراتی به مسلمانان انتقال یافته بود و به سبب آشنایی قبلی ایرانیان، غالباً ایشان بدان شغلها می‌پرداختند (نک: محمدی، ۸۶ بب، ۱۰۶، ۱۱۲؛ اشپولر، 368-363). زیستن پدر بکیر در شام ــ مرکز خلافت امویان ــ و اینکه پسر دیگرش یزید نام داشت (نک: *اخبار*، ۱۹۴)، جالب توجه به نظر می‌رسد.

احتمالاً اشتغال بکیر به امور دیوانی موجب شد که وقتی یزید بن مهلّب در حدود سال ۹۷ق/۷۱۶م در سمت والی به خراسان رفت (طبری، ۵۲۳/۶ بب) و سپس در ۹۸ق برای فتح دوبارهٔ ناحیهٔ جرجان بدان منطقه لشکر کشید (همو، ۵۳۲/۶ بب؛ نیز نک: ابن اعثم، ۲۹۳/۷ بب)، بکیر از همراهان او باشد (*اخبار*، ۱۹۱).

روایتهای مربوط به ارتباط بکیر بن ماهان با فعالیتهای ضداموی را که به سقوط بنی امیه و تشکیل خلافت بنی عباس انجامید، نمی‌توان جدا از مجموعهٔ فعالیتهایی که عباسیان احتمالاً مقارن پیروزی بر امویان و به دست گرفتن قدرت، برای کسب مشروعیت انجام دادند، بررسی کرد. به‌طور کلی، به نظر می‌رسد شبکه‌ای که با دقت و هوشمندی بسیار، از رجال ضداموی در قالب «داعیان» تشکیل شده بود، در گام نخست قصد داشت امویان را از اریکهٔ قدرت به زیر بکشد. اما در سطوح بالای این شبکه، برای گزینش هر یک از خاندانهای هاشمی، یا حتیٰ بیرون از آن ــ به ویژه از سوی برخی عناصر ایرانی ــ بنابر اهداف سیاسی، گرایشهایی خاص وجود داشت. در طول این دوره، از تشکیل شبکهٔ داعیان تا سقوط خلافت بنی امیه، نام پیشوایی که برای او تبلیغ می‌شد، پنهان بود و داعیان با شعار «الرضا من آل محمد» تبلیغ می‌کردند و این شعار به معنای تشکیل شورایی متشکل از رجال هاشمی برای گزینش یک خلیفه از میان دیگران بود (نک: هـ د، ۲۳۵/۶)؛ اما عباسیان که عوامل نیرومندی در دستگاه داعیان داشتند، توانستند با تکیه بر همان عوامل، دیگر رقبا و عوامل آنها را حذف کنند و آن‌گاه با دست‌کاری در روایتهای این دوره، یا پراکندن اخبار و روایات و حتیٰ احادیث جعلی، پایه‌هایی برای مشروعیت خود فراهم آورند؛ چندان‌که غالب اخبار موجود از فعالیتهای داعیان، از آن جمله بکیر بن ماهان از دورترین ایام، تهی از نشانه‌هایی حاکی از امتیاز عباسیان بر سایر هاشمیان در خلافت بر مسلمانان نیست. از این‌رو، باید در اعتماد به اخبار دورهٔ تبلیغات ضد اموی، بسیار محتاط بود و به نیاز مبرم عباسیان به کسب مشروعیت، در لابه‌لای گزارشها دقت کرد.

بنابر روایتی، وقتی پس از مرگ ابوهاشم (هم)، فرزند محمد حنفیه در حدود پایان سدهٔ ۱ق/۷م فهرستی از هواداران بنی عباس تهیه شد، از بکیر بن ماهان نیز نامی به میان آمد (*اخبار*، همانجا؛ قس: بلاذری، *انساب*...، ۱۱۵/۳-۱۱۷). اما به روایت یاد شده که مؤید انتقال «وصایت» از محمد حنفیه به محمد بن علی عباسی است، به ادلهٔ گوناگون ــ به ویژه با توجه به محدودهٔ زمانی آن ــ نمی‌توان اعتماد کرد و به احتمال بسیار، آمیخته به دست‌کاریهای بعدی عباسیان است (برای تفصیل نک: هـ د، ابوهاشم).

در مرحلهٔ بعد، لازم بود که با توجه به تأکید محمد بن علی بر پنهان ماندن نام او و فعالیتهایش، یک تن از هواداران، واسطهٔ ارتباط او با دیگران بوده، و به نوعی برتری داشته باشد. در فاصلهٔ کوتاهی پس از مرگ دو تن از واسطه‌های ارتباط، در حالی که شمار هواداران بنی هاشم در کوفه ــ که این رجال در آنجا جمع بودند ــ به سختی به ۳۰ تن می‌رسید، بکیر بن ماهان پس از مرگ میسرهٔ نَبّال، از سوی هواداران، مأمور ارتباط با محمد بن علی شد. اما در این هنگام، به بکیر بن ماهان اطلاع رسیده بود که برادرش در سند درگذشته، و برای وی میراثی هنگفت برجای نهاده است (*اخبار*، ۱۹۴؛ نیز نک: دینوری، ۳۳۳-۳۳۴)؛ با آنکه هواداران اصرار می‌کردند که بکیر برای تصاحب اموال یاد شده به سند برود، او ملاقات با محمد بن علی را ترجیح داد. آن‌گاه، در جامهٔ بازرگانی عطر فروش به شام و ارض حُمیمه که جایگاه عباسیان بود و امویان ایشان را در آنجا سخت تحت نظر داشتند، درآمد (*اخبار*، ۱۹۴-۱۹۵).

در این دیدار ــ که گزارش برجای مانده از آن، سخت آمیخته به دست‌کاریهای بعدی عباسیان است ــ بکیر بن ماهان و محمد بن علی، خط مشی و سیاست آیندهٔ امور دعوت را پی‌ریزی کردند. از آن جمله، بکیر بن ماهان توجه محمد بن علی را به امتیاز ویژهٔ نواحی شرقی ایران برای آغاز دعوت جلب کرد و توصیه‌های او در این باب حاوی نکاتی بسیار مهم، و نشان دهندهٔ تمایل خاص ایرانیان به خلافت یک تن از آل‌محمد(ص) است (همان، ۱۹۸-۱۹۹). در این گفت و گو، بکیر از دیدارش با سلیمان بن کثیر در حوالی ری ــ هنگامی که بکیر از جرجان به سوی کوفه بازمی‌گشت ــ و علاقهٔ خاص او به آل محمد(ص) سخن گفت. محمد بن علی نیز بر پنهان کردن نام او و تبلیغ برای «الرضا من آل محمد» تأکید کرد و به ویژه، هواداران را از پیوستن به دیگر گروههای هوادار آل ابی طالب برحذر داشت (همان، ۱۹۹-۲۰۰). آن‌گاه بکیر به کوفه آمد و اندکی بعد در ۱۰۳ق/۷۲۱م همراه سعید بن عمرو حَرَشی که عامل خراسان شده بود (طبری، ۶۲۰/۶ بب)، به آن ناحیه سفر کرد و برای نشر دعوت کوششهایی انجام داد (*اخبار*، ۲۰۱)؛ سپس چون جُنید بن عبدالرحمان از سوی یزید بن عبدالملک به ولایت سند گماشته شد، بکیر در سمت «ترجمان» او به سند رفت (همانجا؛ نیز نک: بلاذری، *فتوح*...، ۴۴۲). اگر زبانی که بکیر برای ترجمانِ آن همراه جنید به سند

رفته، سندی بوده است، می‌توان احتمال داد که بکیر به آن ناحیه رفت و آمد داشته است؛ در یکی دو گزارش نیز، بکیر بن ماهان مردی سفر کرده و آفاق گشته معرفی شده است (نک: *اخبار*، ۱۹۶، ۱۹۸). بکیر در این سفر در جرجان و مرو نیز با هواداران دعوت ملاقات کرد و طی حدود دو ماه اقامت در مرو، توانست با افراد مربوط به دعوت که از پیش با برخی از آنان آشنایی و بستگی داشت، ارتباط بیشتری برقرار کند (همان، ۲۰۱-۲۰۲).

در حدود سال ۱۱۷ق/۷۳۵م که خراسان دستخوش شورش حارث ابن سُریج تمیمی بود، بکیر بن ماهان بار دیگر به خراسان آمد و با سلیمان بن کثیر دیدار، و نامهٔ محمد بن علی را به داعیان تسلیم کرد (همان، ۲۰۸). محمد بن علی در نامهٔ دیگری، به گروه هواداران تأکید کرده بود که بکیر بن ماهان فرستادهٔ اوست و از وی اطاعت کنند (همان، ۲۱۳). این پشتیبانی، موجب منزلت بیشتر بکیر بن ماهان نزد هواداران شد و وی نیز با استفاده از فرصت، نمایندگان و مبلغان خود را به نواحی گوناگون خراسان گسیل کرد (همانجا).

ظاهراً در همین دوره از اقامت بکیر در خراسان، وی روزی هواداران را گرد آورد و ضمن سخنانی گفت: چنین مصلحت می‌بینند که از میان ایشان ۱۲ تن را به عنوان «نقیب» برگزینند. او در سخنان خود به شباهت این اقدام، با انتخاب ۱۲ نقیب از میان انصار از سوی پیامبر اکرم(ص) اشاره کرد و از آنجا که ممکن بود میان نقیبان رقابت و دشمنی پدید آید، در این خصوص تذکراتی داد (همان، ۲۱۳- ۲۱۵). آن‌گاه، پس از آنکه سلیمان بن کثیر و صالح بن مظفر را بر دیگر نقیبان برای اخذ تصمیم و مشورت در امورِ مورد اختلاف برتری داد، از مرو به جرجان ــ پایگاه دیگر امور دعوت ــ رفت و پس از ایجاد ارتباط با هواداران در آن ناحیه، به کوفه وارد شد. سپس به همراهی دامادش ابوسلمهٔ خَلّال (ه م) به سوی محمد بن علی به شام رفت (همان، ۲۲۳-۲۲۴).

گفته‌اند که بکیر در اوایل سال ۱۲۲ق/۷۴۰م به کوفه بازگشت و در این هنگام زمزمهٔ خروج زید بن علی بر ضد بنی امیه شنیده می‌شد. مشی سیاسی بکیر بن ماهان در این ماجرا بسیار جالب است، زیرا او وظیفهٔ خود می‌دانست از پیوستن هواداران عادی دعوت ــ که احتمالاً آمادهٔ پیوستن به هر جنبش ضداموی بودند و به احتمال بسیار، از اختلافات و اهداف اصلی مبارزان ضداموی آگاهی چندانی نداشتند ــ به جنبش زید جلوگیری کند. به همین سبب، ضمن بازداشتن هواداران از پیوستن به زید، مقارن قیام یاد شده، همراه برخی از هواداران جنبش از کوفه به حیره رفت و تا قتل زید، در آنجا ماند (همان، ۲۳۰-۲۳۱). سیاستی که در قبال قیام زید اتخاذ شد و به طور قطع در شکست آن قیام تأثیر داشت، بعدها حتیٰ مورد اعتراض برخی از هواداران دعوت قرار گرفت (همان، ۲۴۱). پس از مدتی، از آنجا که یحیی بن زید، پس از کشته شدن پدرش، برای گرد آوردن هوادار، به خراسان رفته بود، بکیر احتمالاً برای حفظ هواداران، نخست به جرجان، و سپس به مرو رفت و همگان را از پیوستن به یحییٰ برحذر داشت (همان، ۲۳۲، ۲۴۲).

به نظر می‌رسد، مشی بکیر به عنوان رهبر داعیان این بود که در میان هواداران دعوت، از قیام و قتل زید بن علی و فرزندش یحییٰ برای برانگیختن احساسات ضداموی بهره‌برداری کند، زیرا این بار خبر فعالیتهای او به نحوی به گوش نصر بن سیّار والی وقت خراسان رسید که گویی برای یحیی بن زید مشغول تبلیغ است (همان، ۲۳۲)؛ اما به تدبیر یکی از نزدیکان نصر که از هواداران جنبش شده بود، از او رفع خطر شد. بکیر در مدت توقف خود، داعیان و مبلغانی به مناطق اطراف گسیل کرد، سپس دوباره به عراق بازگشت و پس از مدت اندکی نزد محمد بن علی رفت. ظاهراً، این واپسین ملاقات میان آن دو بود و بنابر گزارشی که آمیخته به افزوده‌های بعدی عباسیان است، محمد بن علی ضمن معرفی فرزندش ابراهیم امام (ه م) به جانشینی خود، بر جایگاه ویژهٔ بکیر و ابوسلمه و تیرهٔ بنی مسلیه به وی، تأکید کرد، آن‌گاه اندکی بعد در ۱۲۴ یا ۱۲۵ق/۷۴۲ یا ۷۴۳م درگذشت (*اخبار*، ۲۳۸-۲۳۹). اما بنابر اخبار تأمل برانگیز دیگری، بکیر بن ماهان پیش از مرگ محمد بن علی درگذشته است (نک: یعقوبی، ۳۱۹/۲؛ دینوری، ۳۳۴؛ قس: ابن طقطقیٰ، ۱۵۴؛ *العیون*...، ۱۸۳).

به هر حال، بنابر گزارش *اخبار الدوله*، بکیر پس از مرگ محمد بن علی به کوفه آمد، آن‌گاه با نامه‌ای از ابراهیم برای برخی از داعیان و هواداران، به سوی جرجان رفت و با برخی از هواداران دعوت ملاقات کرد و حتیٰ یکی دو تن از ایشان را برای دیدار با ابراهیم برانگیخت (ص ۲۴۰). جالب توجه است که بر طبق این گزارش، بکیر به خراسان نرفت و تنها تنی چند از هواداران جرجانی را به دیدار با ابراهیم دعوت کرد. به هر حال، این کسان در همراهی بکیر به کوفه آمدند؛ در این هنگام (پس از ربیع الآخر ۱۲۵/فوریهٔ ۷۴۳) هشام بن عبدالملک درگذشته، و ولید بن یزید جانشین او شده بود (همانجا؛ نیز نک: طبری، ۲۰۸/۷).

ظاهراً مقارن ملاقات برخی از هواداران دعوت با ابراهیم امام در موسم حج، بکیر بار دیگر به خراسان رفت و همگان را به سال ۱۳۰ق/۷۴۸م به عنوان زمان آشکار شدن دعوت، بشارت داد. از گفته‌های منسوب به بکیر کاملاً روشن می‌شود که داعیان، فعالیت گسترده‌ای در نشر اخبار و احادیث خاص مبنی بر نزدیک بودن سقوط بنی امیه و آشکار شدن دعوت داشته‌اند؛ چنان‌که در همین سفر، بکیر همگـان را به پوشیدن جـامهٔ سیاه و استفاده از «رایـات سود» امر کـرد (*اخبار*، ۲۴۵؛ دربارهٔ اخبار و احادیث یاد شده، نک: ه د، ابوالعباس سفاح، نیز ابومسلم خراسانی، بخش ۱).

ظاهراً بکیر بن ماهان در این سفر زودتر از ابوسلمهٔ خلال به کوفه بازگشت، زیرا پس از بازگشت ابوسلمه به کوفه، معلوم شد که بکیر بن ماهان به‌سبب بدهکاریهای هنگفت خود به‌زندان افتاده، و ابوسلمهٔ خلال با پرداخت دیون بکیر، وی را از زندان رهانیده است (*اخبار*، ۲۴۸). احتمالاً زندانی شدن بکیر با فعالیتهای ضداموی او ارتباط داشته است، اما امـویان از جزئیات کارهای او بی‌اطلاع بوده‌اند (نک: طبری، ۱۹۸/۷).

به هر حال، پس از مدت کوتاهی، بکیر بیمار شد و حدود دو ماه پس از خروج از زندان، درگذشت. برپایهٔ روایتی، درگذشت او مصادف با قتل ولید بن یزید اموی در جمادی الآخر ۱۲۶/آوریل ۷۴۴ (بلاذری، جمل...، ۱۸۵/۹، ۱۸۹؛ نیز نک: طبری، ۲۷۰/۷)، و ولایت منصور بن جمهور کلبی بر عراق (همانجا) بوده است. می‌توان حدس زد که درگذشت او در واپسین ماههای ۱۲۶ق اتفاق افتاده است (*اخبار*، ۲۴۹-۲۵۰). گفته‌اند که وی در حالی که سخت بیمار بود، از شنیدن خبر قتل ولید شاد شد و آن را نشانهٔ دیگری بر نزدیک بودن ایام سقوط بنی‌امیه دانست. آن‌گاه ضمن سپردن کار دعوت به ابوسلمه و برشمردن برخی نشانه‌های دیگر دربارهٔ نزدیکی سقوط بنی امیه، ابوسلمه را به استواری در کار دعوت تا حصول مقصود تشویق کرد (همان، ۲۵۰).

با آنکه آگاهیها در باب جزئیات مسألهٔ دعوت ضداموی بسیار اندک و متناقض است، اما از اخبار برجای مانده، می‌توان به اهمیت ویژهٔ نقش بکیر بن ماهان در انسجام عوامل ضداموی، در تشکیلاتی پیچیده و بی‌سابقه پی برد. دربارهٔ بکیر بن ماهان این نکته حائز اهمیت است که او در سراسر دورهٔ فعالیت خود، کوشید مرزهای مبارزه را، به ویژه با دیگر گروههای ضداموی در سطوح گوناگون حفظ کند. از جمله، کوشش او برای حفظ رنگ اسلامی دعوت، به ویژه در منطقهٔ خراسان که عناصری مانند خداش برای خروج از این مرزها آمادگی داشتند (نک: طبری، ۱۰۹/۷؛ مقدسی، ۶۱/۶)، مایهٔ شگفتی است. همین کوششها، از پراکندگی هواداران جنبش جلوگیری کرد. او تقریباً در سراسر دورهٔ فعالیت خود، از نشانه‌های اسلامی، دست کم در ظاهر، با استناد به آیات قرآن کریم و سیرهٔ نبوی برای پیشبرد امور دعوت و جذب هوادار سود جست (مثلاً نک: *اخبار*، ۲۱۴، ۲۴۵، ۲۴۷). بعضی پیشگوییها نیز به بکیر بن ماهان منسوب شده که بر طبق روایات، تحقق هم می‌یافته است (همان، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۵۰؛ نیز نک: طبری، ۴۴۱/۷-۴۴۲؛ ابن عبدربه، ۴۸۱/۴؛ ابن عساکر، ۳۸۹/۱۰) و بعید نیست این گونه روایات، با آن دسته از اخبار که حاکی از نشانه‌های سقوط بنی امیه و ظهور بنی عباس است، ارتباط داشته باشد (مثلاً نک: ابن عبدربه، ۴۷۵/۴).

مآخذ: ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *جمل من انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ محمدی، محمد، *فرهنگ ایرانی* (پیش از اسلام)، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۹م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م.

Spuler, B., *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952.

علی بهرامیان

بُکَیرِبنِ وِشاح (وَشّاج) (د ۷۷ق/۶۹۶م)، حاکم خراسان در آغاز خلافت عبدالملک اموی. اطلاعات منابع دربارهٔ وی محدود به سالهای ۶۴ تا ۷۷ق است. در این سالها به سبب جنگهای خونین و پیاپی طرفداران امویان و عبدالله بن زبیر بر سرخلافت، قلمرو مسلمانان آشفته، و درگیریهای کهن قبیله‌ای از نو احیا شده بود. اخبار مربوط به بکیر بیشتر در *تاریخ* طبری آمده است. یکی از مآخذ طبری در این باره (نک: ۶۲۳/۵، ۱۷۶/۶، ۳۶۱)، نوشته‌های علی بن محمد مداینی است که در دست نیست. علاوه بر طبری، در کتابهای *فتوح البلدان* بلاذری، *البلدان* و *تاریخ* یعقوبی، *زین الاخبار* گردیزی و برخی کتابهای انساب مهم نیز آگاهیهای محدود و غالباً ناقص دربارهٔ بکیربن وشاح وجود دارد. از نام پدر و انتساب قبیله‌ای او به صورتهای متفاوت یاد کرده‌اند (نک: بلاذری، *فتوح*...، ۴۰۵، *انساب*...، ۲۶۰/۳؛ طبری، ۵۵۰/۵، ۱۷۶/۶، ۳۱۱؛ یعقوبی، *تاریخ*، ۱۹۰/۲، *البلدان*، ۶۴؛ ابن حبیب، ۱۷۶؛ خلیفه، ۳۸۶/۱؛ ابن حزم، ۲۱۸). پدر بکیر از طایفهٔ عوف بن کعب بن سعد بن زید مناة، یکی از شاخه‌های قبیلهٔ تمیم (همو، ۲۱۹؛ طبری، ۱۷۶/۶)، و مادرش احتمالاً اصفهانی بوده است (نک: همو، ۳۱۷/۶).

با توجه به اینکه از اوایل خلافت عثمان به بعد، همواره شمار قابل توجهی از افراد قبیلهٔ تمیم در خراسان بوده‌اند (نک: بلاذری، *فتوح*، ۳۹۴-۴۰۰)، احتمال می‌رود پدر یا اعضای خانوادهٔ بکیر، از جمله نخستین جنگجویان و مهاجران عرب به خراسان باشند. نخستین خبر حضور بکیر در خراسان، ضمن شرح وقایع مربوط به کناره گیری سلم ابن زیاد از حکومت خراسان (۶۴ق/۶۸۴م) و بروز درگیریهای شدید میان قبیله‌های عرب آمده است (طبری، ۵۵۰/۵-۵۵۱). در این زمان قبیله‌های تمیم، ازد، ربیعه (عمدتاً شاخهٔ بکربن وائل) و قیس بن عیلان برای دست یابی به حکومت خراسان یا بخشی از آن رودرروی هم قرار گرفتند (نک: دنبالهٔ مقاله). یکی از مدعیان عبدالله بن خازم سلمی، از قبیلهٔ قیس بن عیلان مضر بود. وی پس از کسب حمایت عبدالله بن زبیر (بلاذری، همان، ۴۰۴) با جلب حمایت مضریها (تمیم و قیس بن عیلان) عمده‌ترین مانع حکومت خود، یعنی ربیعه را کنار زد (همو، ۴۰۴-۴۰۵؛ طبری، ۵۴۶/۵-۵۵۱). در آخرین نبرد سرنوشت‌ساز او با ربیعه ــ که در ۶۴ق در هرات روی داد ــ شماس بن دثار عطاردی و بکیربن وشاح به عنوان جانشینان احتمالی ابن خازم برگزیده شدند (طبری، ۵۵۰/۵). این انتخاب بیانگر نقش مهم تمیمیان در این درگیریها و نیز جایگاه بکیر در قبیلهٔ تمیم است.

پس از پایان جنگ هرات، ابن خازم یکی از پسران خود به نام محمد را که همسری تمیمی داشت، حاکم هرات نمود، اما چون نگران ناتوانی او در ادارهٔ امور بود، شماس بن دثار و بکیر را احضار کرد و ضمن یادآوری خویشاوندی تمیمیان با فرزند خود، خواهان کمک آنان در ادارهٔ حکومت هرات شد و در این میان، بکیربن وشاح سرپرستی «شرطهٔ» هرات را عهده دار گردید (همو، ۵۵۱/۵؛ بلاذری، همان، ۴۰۵).

پس از استقرار ابن خازم در مرو، تمیمیان به هنگام واگذاری مناصب و مشاغل، به سبب کمکهای نظامی که به او کرده بودند، انتظاراتی داشتند؛ اما حاکم خراسان به این خواسته‌ها بی‌توجهی کرد. در نتیجه بیشتر تمیمیان در شمار ناراضیان و مخالفان ابن خازم درآمدند (طبری، ۶۲۳/۵). برخورد شدید حاکم هرات با برخی از تمیمیان ناراضی نیز اختلاف و دشمنی ابن خازم با تمیمیان را شدت بخشید (همو، ۶۲۳/۵-۶۲۴، ۱۷۷/۶) و موجب اتفاق نظر بیشتر تمیمیان برای شورش گردید. در این زمان تمیمیان از نقاط مختلف خراسان رهسپار اصلی‌ترین مرکز استقرارشان، یعنی هرات شدند (همو، ۶۲۳/۵).

حاکم خراسان که از پیامدهای تجمع ناراضیان تمیمی نگران بود، از شماس وبکیرخواست که مانع ورود تمیمیان به‌هرات شوند. موضع‌گیری متفاوت این دو در برابر فرمان ابن خازم، حاکی از بروز دو دستگی در میان تمیمیان وفادار به حاکم خراسان است. در حالی که بکیر می‌کوشید از ورود تمیمیان به هرات جلوگیری کند و آنان را پراکنده سازد، شماس بدانان پیوست (همانجا) و بدین‌سان، از شمار تمیمیان وفادار به ابن‌خازم کاسته شد. ناراضیان چون نتوانستند وارد هرات شوند، در روستاهای اطراف مستقر شدند. پس از آنکه معترضان حاکم هرات را به قتل رسانیدند، وقوع جنگ میان تمیمیان ناخشنود و ابن خازم اجتناب ناپذیر گردید. در طی جنگهای سخت ابن خازم با تمیمیان ــ که اوج آن در ۶۵ و ۶۶ق بود ــ بکیر همچنان به حاکم خراسان وفادار ماند (همو، ۶۲۳/۵-۶۲۵؛ بلاذری، همانجا). پس از این برخوردهای تند و دشمنانه (طبری، ۷۷/۶-۸۰)، بسیاری از تمیمیان مجبور به مهاجرت شدند و برخی هم در انتظار فرصت در شهرهای مختلف خراسان پراکنده گشتند. در این میان بکیر، به سبب همراهی با ابن خازم، به نیابت عبدالله بن خازم دست یافت. معلوم نیست وی چه زمانی این منصب را برعهده گرفت، اما می‌دانیم که در ۷۲ق/۶۹۱م بر این سمت بوده است (همو، ۱۷۶/۶).

هنگامی که خراسان به سبب جنگ و درگیری آشفته بود، عراق نیز کانون جنگ و نزاع عبدالله بن زبیر و امویان به شمار می‌رفت. این مسأله سبب شد تا مجالی برای اعمال نفوذ دستگاه خلافت و حکومت عراق در این منطقه فراهم نگردد و خراسان به حال خود واگذاشته شود. سرانجام در ۷۲ق، با تسلط امویان بر عراق، بار دیگر خراسان طرف توجه شد. ورود فرستادهٔ ویژهٔ عبدالملک بن مروان به مرو (همانجا)، بر سرنوشت عبدالله بن خازم و بکیربن وشاح تأثیر گذارد. خلیفهٔ اموی از ابن خازم خواست تا با او بیعت کند و در برابر، حکومت خراسان را تا چندین سال دیگر در اختیار داشته باشد (گردیزی، ۲۴۲؛ یعقوبی، *تاریخ*، ۱۹۰/۲). اما ابن خازم، با اینکه گرفتار شورش مجدد تمیمیان در نیشابور و طوس بود (بلاذری، همان، ۴۰۴، ۴۰۵)، حاضر نشد از طرفداری عبدالله بن زبیر دست بردارد. پس از این عبدالملک به بکیر که از جایگاه بالایی در حکومت خراسان برخوردار بود، روی آورد (طبری، همانجا). بکیر با استفاده از موقعیت، پیشنهاد خلیفه را پذیرفت و پس از تصاحب خزانه، مردم را به بیعت با عبدالملک اموی فراخواند (بلاذری، همان، ۴۰۵). پس از انتشار این خبر، ابن خازم جنگ را رها کرد و به مقر حکومت فرزندش در ترمذ پناه برد تا از خطرات احتمالی مصون بماند. اما تمیمیان به فرماندهی بجیر (یا بحیر) بن ورقاء صریمی بر او تاختند و وی را به قتل رسانیدند (همان، ۴۰۵-۴۰۶؛ طبری، ۱۷۶/۶-۱۷۸).

مرگ ابن خازم اگر چه تمیمیان را از دشمنی قدرتمند رهانید، اما به رقابت و درگیری شاخه‌های مختلف قبیلهٔ تمیم شدت بخشید. منازعهٔ بکیر و بجیر برای فرستادن سرِ ابن خازم نزد خلیفه، بازگوی رقابت سخت بزرگان دو طایفهٔ اصلیِ تمیمیان خراسان (عوف بن کعب و عمروبن کعب) برای ریاست بر همهٔ تمیمیان و نیز دست یابی به حکومت خراسان است (همو، ۱۷۷/۶؛ قس: گردیزی، ۲۴۲-۲۴۳). با این‌همه، بکیر دو سال (۷۲ تا ۷۴ق) در حکومت خراسان باقی ماند (طبری، ۱۹۹/۶). اما سرانجام، متنفذان عرب‌خراسان خواستار برکناری بکیر، و انتصاب یک قریشی به حکومت خراسان شدند. در پی این تقاضا، امیة ابن عبدالله بن خالد به حکومت خراسان منصوب شد (همو، ۱۹۹/۶-۲۰۰).

بکیر پس از آگاهی از موضوع کوشید تا با رقیب با نفوذ تمیمی خود، یعنی بجیر که در تمام مدت حکومت وی در حبس بود، آشتی کند. دلیل روی آوردن بکیر به این امر معلوم نیست. با این‌حال، می توان نگرانی او از آینده و یا اتحاد تمیمیان و تلاش برای تداوم حکومت را به عنوان انگیزه‌های احتمالی برشمرد. به هر حال بجیر، به رغم آنکه پذیرفت با بکیر به جنگ نپردازد، تمایلی به تداوم حکومت او نداشت (همو، ۱۹۹/۶-۲۰۱).

امیه حاکم جدید پس از تسلط بر امور برای جلب خشنودی بکیر کوشید و از او خواست ریاست «شرطه» را عهده‌دار گردد؛ اما بکیر امتناع ورزید و بجیر که از ابتدای ورود امیه به خراسان در تلاش برای نزدیک کردن خود به حاکم و زمینه چینی برضد بکیر بود، این منصب را پذیرفت (همانجا).

امیه از بکیر خواست تا مناصب دیگری را برگزیند و سرانجام، بکیر حاکم طخارستان شد (همو، ۲۰۱/۶). دور شدن از مرکز توطئه‌های دشمنان و استفاده از موقعیت مرزی طخارستان و به دست آوردن غنایم از طریق تدارک جنگها را می‌توان از دلیلهای پذیرش حکومت طخارستان از سوی بکیر دانست.

در پی موافقت امیه، بکیر به فراهم آوردن سپاه پرداخت؛ اما امیه احتمالاً بر اثر تحریکات بجیر از تصمیم خود منصرف شد و بکیر را در مرو نگهداشت (همو، ۲۰۱/۶، ۳۱۱). از این پس از بکیر تا ۷۷ق، اطلاعی در دست نیست. در این زمان امیه فرماندهی سپاه برای غزای ماوراءالنهر را به بکیر داد، اما بار دیگر منصرف شد (نک: همو، ۳۱۱/۶-۳۱۲). این تغییر رأی بر بکیر بسیار گران آمد (همو، ۳۱۲/۶).

اندکی بعد ماجرای بکیر و امیه سومین بار تکرار شد. در این وقت

امیه بـرای غزای ماوراءالنهر و جنگ با موسی بن عبدالله بن خازم از مرو حـرکت کرد و بکیر را نیز همراه خود برد. پس از آنکه سپاه از جیحون عبور کرد، امیه با اظهار نگرانی از ادارهٔ خراسان از بکیر خواست به مرو بازگردد و به فرزندش در ادارهٔ کارها یاری رساند (همانجا).

این بار بکیر تغییر رأی امیه را برنتافت و سر به شورش برداشت. وی پیش از رفتن به مرو، کشتیها وقایقهای سپاه را به آتش کشید (بلاذری، فتوح، ۴۰۶). آن‌گاه به مرو رفت، فرزند امیه را زندانی ساخت و مردم را به خلع امیه فرا خواند. از این‌رو، امیه ناگزیر جنگ با خاتون بخارا را نیمه تمام گذاشت و به محاصرهٔ مرو پرداخت و سرانجام، بکیر به‌صلح تن در داد (نک: طبری، ۳۱۲/۶-۳۱۵).

امیه از خلیفه برای بکیر امان نامه گرفت و کوشید تا دیگر ناراضیان و همرهان متنفذ بکیر را با عطایا جذب حکومت کند (همو، ۳۱۶/۶- ۳۱۷) - باید گفت که رفتار ملایم حاکم خراسان نسبت به بکیر به سبب پایگاه اجتماعی و قبیله‌ای نیرومند وی بود (نک: همو، ۲۰۱/۶، ۳۱۶). چندی بعد در پی افزایش ناخشنودی از حکومت امیه، ضرورت برخورد با بکیر در دستگاه حکومت خراسان مطرح شد و سرانجام در ۷۷ق با تلاش بحیر و مساعدت عده‌ای از بزرگان تمیم، بکیر زندانی و کشته شد (همو، ۳۱۶/۶-۳۱۷؛ بلاذری، همانجا)، علاوه بر بکیر، دو برادر (گردیزی، ۲۴۴)، یا دو برادرزادهٔ (طبری، همانجا) او هم کشته شدند و فرزندش، محمد، به خاقان ترک پناه برد (ابن حزم، ۲۱۹).

قتل بکیر موجب ناخشنودی شدید بنی عوف خراسان و بنی عوف بادیه شد. بدین‌سان، ۱۷تن از بنی عوف بادیه برای گرفتن انتقام هم‌پیمان شدند و در ۸۱ق/۷۰۰م بحیر را به قتل رسانیدند (طبری، ۳۳۱/۶-۳۳۳؛ ابن حبیب، ۱۷۷). در پی آن دو شاخهٔ اصلی تمیم خراسان برای منازعه با یکدیگر آماده شدند، اما با وساطت بزرگان عرب، ماجرا پایان یافت (طبری، ۳۳۱/۶-۳۳۴). به گزارش برخی منابع، بکیر ذوق ادبی داشته، و شعر نیز می‌سروده است (نک: صفدی، ۲۷۳/۱۰).

مآخذ: ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بلاذری، انساب الاشراف، به کوشش محمود فردوس عظم، دمشق، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، تاریخ؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یعقوبی، احمد، البلدان، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، تاریخ، به کوشش عبدالامیر مهنا، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م.

جمشید نوروزی

بِگ، یا بیگ، بیک، بک، پیگ، بای، بی، لقب دولتمردان و اشرافزادگان در زبان ترکی، به معنی بزرگ، ثروتمند، امیر، شاهزاده، حاکم، ارباب، آقا، ومؤنث آن بیگُم به‌معنی شاهزاده‌خانم، خاتون وخانم (برای صورتهای مختلف، نک: کاشغری، ۲۹۹/۱؛ «دائرةالمعارف ترک[1]»، I/265؛ دایرةالمعارف فارسی، ۴۳۶/۱؛ EI², I/1159) . این لقب در آخر اسم مردان می‌آید و در دوران حکومت عثمانی به پسران پاشاها (امرای سلاطین عثمانی)، ناخدایان و مأموران خارجی (ایلچی بیک، ترجمان بیک) گفته می‌شد (لغت نامه ...، ذیل بیگ). این عنوان که در سنگ نبشته‌های اورخون و متون اویغوری مشاهده می‌شود، در دوران حکومتهای مختلف ترک چه پیش و چه پس از اسلام به کار می‌رفت («دائرةالمعارف اسلام...[2]»، IA,II/579؛ VI/12).

دربارهٔ منشأ کلمهٔ بگ عقاید مختلفی وجود دارد: برخی از محققان از جمله بلوشه معتقدند که از عنوان کهن «پِک» در زبان چینی گرفته شده است و برخی نیز مانند بروکلمان احتمال می‌دهند از کلمهٔ «بَغ»، لقب پادشاهان ساسانی به معنی «خدایی، الٰهی» و شکل کهن‌تر «بَغه» به معنی «خدا» آمده باشد (نک: EI²، نیز IA، همانجاها؛ پاکالین، I/213). بیشتر پژوهشگران زبانهای آلتایی بر این عقیده‌اند که میان واژهٔ بگ و عناوین بِگِي مغولی، بوگينِ چچنی و بِيلهٔ منچویی از نظر اشتقاق، ارتباط قطعی وجود دارد (IA، همانجا). کاشغری در دیوان لغات الترک کلمهٔ بگ را با کلمهٔ «امیر» عربی مترادف دانسته است (همانجا). رئیس ایل ترکمن را نیز بگ خطاب می‌کنند و بگها طبقهٔ اصیل زادگان ترکمنی هستند. قبچاقهای مسیحی، بگ را یکی از صفات خداوند می‌دانستند («دائرةالمعارف ترک»، همانجا).

مقام بیگی مدتها پیش از روزگار چنگیزخان، نزد مغولان وجود داشته، وظاهراً این کلمه به‌معنی سرور روحانیان بوده‌است. چنگیزخان به کیش شمنان وفادار ماند و چون ادارهٔ امور لشکری و کشوری را مرتب کرد، شخصی را برای ایفای شغل «بیگی» منصوب نمود. واژهٔ «بیکی» در القاب فرمانروایان مرگیت و اویرات نیز دیده می‌شود (بارتولد، ۸۱۷/۲).

ترکها پس از قبول اسلام، این عنوان را تقریباً با حفظ همان معانی پیشین به کار بردند. از جمله مأموران بلندپایهٔ حکومت قراخانیان و نیز رؤسای اُغوز در ابتدا، لقب بگ داشتند (IA، همانجا). از دوران سلجوقیان به بعد در حکومتهای مختلف ترک عنوان بگ به جای کلمهٔ عربی «امیر» به کار می‌رفت. مثلاً به جای امیرالجیوش، جیوش بگی و به جای امیرالامرا، بگلر بگی می‌گفتند («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا). نخستین حکمرانان عثمانی در آناتولی، رئیس ایل خود را «اولوبگ» به معنی رئیس بزرگ می‌خواندند. حکمرانان آق‌قویونلو، قراقویونلو، قرامانلی و تیموریان نیز این لقب را به کار می‌بردند (پاکالین، نیز «دائرةالمعارف اسلام»، همانجاها). در امپراتوری عثمانی، عنوان بگ (بِی) به رؤسای قبایل، مأموران بلندپایهٔ کشوری و لشکری، فرزندان دولتمردان بزرگ و همچنین به کسانی که در خدمت شاهزادگان بودند، داده می‌شد (میدان‌لاروس، II/334؛ IA, II/580؛ پاکالین، I/213-214)، ولی لقب بیگلر بیگی مانند دوران سلجوقیان و ایلخانیان، در زمان امپراتوری عثمانی نیز اهمیت خود را حفظ کرد و به صورت

1. *Türk ansiklopedisi.* 2. *Türkiye diyanet ...*

«بیلربیٔ» مترادف میرمیران، عنوان والی ولایات بزرگ گردید (IA, II/579؛ *دایرةالمعارف فارسی*، ۴۹۲/۱).

پس از تأسیس دولت صفوی در ایران، معنی و مفهوم بگ و خان نزد ایرانیان تنزل یافت. سلاطین صفوی عنوان شاه را برای خود برگزیدند و به بزرگان حکومت، لقب سلطان وخان دادند و بدین‌ترتیب، از ارزش عناوین رقبای سیاسی خود، سلاطین عثمانی و خوانین آسیای مرکزی، کاستند. در نتیجه، عنوان بگ اهمیت پیشین خود را در ایران از دست داد (*لغت‌نامه*، ذیل بیک؛ «دائرة المعارف اسلام»، VI/12؛ IA، همانجا). در دوران حکومت‌صفوی، بگ‌عنوان تشریفاتی افرادقزلباش نیز شد. این عنوان معمولاً از پدر به پسر انتقال می‌یافت (*دایرةالمعارف فارسی*، ۴۳۶/۱). در روزگار قاجاریان، در تشکیلات نظامی ایران برخی از افسران منسوب به خاندانهای بزرگ، عنوان بیگ زاده داشتند (IA، نیز «دائرةالمعارف اسلام»، همانجاها).

پس از پیروزی جنبش ترکان جوان در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م، در ارتش ترکیه، افسرانی را که درجهٔ سرهنگ دومی داشتند، بیگ خطاب می‌کردند. این کلمه پس از برافتادن عثمانیان، وارد زبانهای منطقهٔ بالکان شد. همچنین تحت تأثیر ترکها، رؤسای قبایل کرد، قرنهاست که این عنوان را به کار می‌برند (همانجاها). بعد از تشکیل حکومت جمهوری در ترکیه، بر اساس قانون ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م، تمامی لقبها از جمله بگ (بیٔ) در این کشور منسوخ شد. با وجود این، امروزه در محاوره و مکاتبه، عنوان «بی» برای آقایان و «بایان» برای خانمها به‌کار می‌رود (*میدان‌لاروس*، «دائرة المعارف اسلام»، همانجاها).

واژهٔ «بای» را عربها به معنی امیر به کار برده‌اند (کاظم قدری، ۶۴۳/۱)، اما این واژه در گویشهای مختلف زبان ترکی، به معنی ثروتمند است. در گویش آلتایی این کلمه را به همان معنی، به صورت «پای» تلفظ می‌کنند و ثروت و ثروتمندی را «پایتاق» می‌گویند (همو، ۶۴۱/۱). در گویشهای مختلف ترکی، بای معادل لفظ شاه در فارسی، به هر چیز بزرگ اطلاق می‌شود و در مواردی با نام پرندگان ترکیب می‌شود و گاه عنوان و لقبی را به وجود می‌آورد، مانند «بای سُنْقُر» به معنی نوعی باز شکاری، «بای قُرا»، نوعی کرکس و «بای قوش» به معنی پرندهٔ بزرگ یا جغد (همو، ۶۴۱/۱-۶۴۲).

سران حکومت عثمانی پس از فتح شمال افریقا در اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، در طرابلس، تونس و الجزایر استاندارانی به عنوان «پاشا»، «بای» و «دای» گماشتند (بروکلمان، ۵۴۸). پس از تأسیس سلسلهٔ حسینیان در ۱۱۱۷ق/۱۷۰۵م در تونس، بای به معنی «سید العظیم» و «امیر» که از القاب رؤسای اردوی عثمانی و فرزندان پاشاها بود، به صورت لقب حکام خاندان حسینی در تونس درآمد (ابن‌خوجه، ۵۷). این لقب تا زمان خلع امیرمحمد امین بای، نوزدهمین فرمانروای سلسلهٔ حسینیان و اعلام جمهوری در تونس در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م به حکام این کشور اطلاق می‌شد (همو، ۶۵، حاشیهٔ ۹).

بیگم نیز که در گویشهای مختلف زبان ترکی به صورت بیگا، بیگه، بَیِم، بیگیم تلفظ می‌شود، به معنی شاهزاده خانم و زنی منسوب به خانوادهٔ اصیل است. واژهٔ بیگاچ (بیگ ـ آچه) نیز به دختر خانواده‌های بزرگ و زنان شایان احترام گفته می‌شود (کاظم قدری، ۸۴۳/۱). عنوان بیگم که به ملکه، خاتون، امیرزاده، نواب‌زاده و صاحب خانه نیز اطلاق می‌شود (دهلوی، ۴۶۷/۱)، در دوران فرمانروایی سلاطین مغول در هند (۹۳۲-۱۲۷۴ق/۱۵۲۶-۱۸۵۸م) به مادران، خواهران و بیوهٔ حکمرانان داده می‌شد(«دائرةالمعارف‌اسلام»، V/344؛ *میدان لاروس*، II/242). بسیاری از زنان درباری و منسوب به خاندان فرمانروایان مغول در هند نیز لقب بیگم داشته‌اند. در *بابرنامه*، از زنان و دختران خاندان بابری با لقب بیگم یاد شده است (بابر، ۱۴، ۵۵۲؛ EI², I/1161؛ نیز نک: بایزید بیات، ۲۱۰).

در دوران فرمانروایان صفوی، لقب بیگم مخصوص زنان درباری بود (*ایرانیکا*، IV/80). از آن جمله می‌توان به بیگم موصلو، همسر شاه اسماعیل صفوی اشاره کرد (پارسا دوست، ۴۷۸). از بیگمهای دوران قاجاریه، بیگم جان خانم، دختر فتحعلی‌شاه قاجار را می‌توان نام برد که از زنان عارف و فاضل عصر خویش بود (اعلمی، ۳۷۵/۱).

امروزه در پاکستان، برخی از زنان شوهردار این عنوان را به جای عنوان خانم به کار می‌برند. در ترکیه نیز لقب بیگم به عنوان اسم استفاده می‌شود («دائرة المعارف اسلام»، نیز EI²، همانجاها).

مآخذ: ابن خوجه، محمد، *صفحات من تاریخ تونس*، به کوشش حمادی ساحلی و جیلانی بن حاج یحیی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ اعلمی حائری، محمد حسین، *تراجم اعلام النساء*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، کیوتو، ۱۹۹۵م؛ بارتولد، و.و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بایزید بیات، *تذکرهٔ همایون و اکبر*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۳۶۰ق؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ پارسا دوست، منوچهر، *شاه اسماعیل اول*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ دهلوی، احمد، *فرهنگ آصفیه*، دهلی، ۱۹۷۴م؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ کاظم قدری، حسین، *تورک لغتی*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ نیز:
EI²; IA; *Iranica*; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.
جلال خسروشاهی

بِگْتُغْدی، یا بَکتغدی (د ۴۳۱ق / ۱۰۴۰م)، از امیران و سپهسالاران دورهٔ غزنوی (بگتغدی واژه‌ای ترکی، و به معنای بیک‌زاده و امیرزاده است).

دربارهٔ تاریخ و محل ولادت و خاندان او اطلاعی در دست نیست؛ همچنین روشن نیست که دقیقاً از چه تاریخی وارد فعالیتهای سیاسی و نظامی شده است. نخستین نشان آشکاری که از او در وقایع این دوران مشاهده می‌شود، به حوادث سال ۴۲۱ق/۱۰۳۰م مربوط است. به گفتهٔ بیهقی، در این تاریخ که مسعود غزنوی بر تخت نشست، بگتغدی به خدمت او پیوست و در نزاع میان مسعود و برادرش محمد بر سر حکومت، جانب مسعود را گرفت و از همین رو به مناصب عالی دست یافت. وی مسئول غلامان خاصِ دربار شد و از سرداران و امیران

معتمد مسعود به شمار می‌رفت (ص ۹۴، ۳۸۴). چنان که در مآخذ مشاهده می‌شود، بگتغدی از روزگار محمود نیز صاحب منصب، و شاید در زمرهٔ حاجبان دربار بوده است (نک: همو، ۹۴؛ نیز نک: *تاریخ...*، ۳۶۳، که در آن در همان آغاز سلطنت مسعود از بگتغدی با عنوان حاجب یاد شده است). همچنین اعتماد مسعود به او که اندکی پس از آغاز حکومتش وی را در ۴۲۲ق به حکومت سیستان منصوب کرد (همانجا)، خود نشان از آن دارد که بگتغدی می‌بایست پیش از آن، یعنی در زمان سلطنت محمود، مراتب خدمتگزاری و وفاداری خویش را به آن خاندان اثبات کرده باشد.

در دوران سلطنت مسعود، ترکان سلجوقی به خراسان سرازیر شدند و این امر، خود سبب آشفتگی اوضاع در آن دیار گردید. در شعبان ۴۲۶/ژوئن ۱۰۳۵ مردم نیشابور به دادخواهی از آنان نزد مسعود رفتند (گردیزی، ۴۲۸) و در همان وقت از نسا خبر رسید که جنگجویان سلجوقی به خراسان در آمده‌اند (بیهقی، ۶۱۰-۶۱۱). مسعود برای مقابله با این تهاجم سپاهی به فرماندهی بگتغدی بدان سوی گسیل کرد (گردیزی، ۴۲۸-۴۲۹؛ قس: منهاج، ۲۴۸/۱-۲۴۹: سال ۴۲۰ق)؛ بگتغدی با این لشکر بزرگ از نیشابور به توس، و از آنجا به نسا رفت. در محلی که گردیزی آن را سپندانقان نامیده است (ص ۴۲۹)، سلجوقیان نماینده‌ای نزد او فرستادند. سیاست آنان چنین بود که با نفوذ صلح‌آمیز و تدریجی، کم‌کم خراسان را زیر سلطهٔ خود درآورند (بازورث، «غزنویان...[1]»، 242)؛ اما پیشنهاد صلح آنان رد شد و بگتغدی آن را تنها منوط به امر شاه دانست و چون نیک می‌دانست که مسعود از حضور آنان در خراسان بیم دارد، بر ایشان حمله برد (گردیزی، همانجا؛ بیهقی، ۶۲۵-۶۲۶).

از آنجا که سلجوقیان همواره سپاه تربیت شده و نیرومند غزنوی را شکست ناپذیر می‌دانستند، در آغاز نبرد روحیهٔ خود را از دست دادند و بگتغدی شکست سختی بر ایشان وارد آورد، تا آنجا که همگی از بیم جان گریختند و اموال و اسبها و احشام باقی‌ماندهٔ آنان به غنیمت سپاه غزنه درآمد (گردیزی، همانجا؛ بازورث، همانجا، نیز 249-248)؛ اما آن‌گاه که سپاه بگتغدی به کار جمع‌آوری غنایم مشغول بودند، سلجوقیان به فرماندهی جغری بیگ داوود بن میکائیل بن سلجوق بر ایشان تاختند و پس از نبردی سخت، بگتغدی و سپاهش منهزم گشته، به سوی غزنه گریختند (گردیزی، ۴۳۰؛ بیهقی، ۶۳۱-۶۳۲؛ خواندمیر، ۴۸۲/۲؛ میرخواند، ۲۴۵/۴). با وجود چنین شکست فضاحت باری که مسعود را بسیار آشفته ساخت، بگتغدی هنوز از چنان اعتباری نزد او برخوردار بود که در ۴۲۸ق/۱۰۳۷م ولایت مرو را به وی سپرد و در همان سال دختر بگتغدی را به عقد پسر خود، مردانشاه درآورد (بیهقی، ۶۹۰-۶۹۱).

در این سالها برخورد میان غزنویان و ترکان سلجوقی کماکان در نواحی مختلفی از خراسان ادامه داشت. مسعود پی در پی برای مقابله با آنان سپاه گسیل می‌کرد، اما همهٔ این نبردها به شکست و انهزام سپاه او منجر می‌گشت (بازورث، «غزنویان متأخر...[2]»، 138، نیز نک: 134-132)، تا خود وی در رمضان ۴۳۱/ مهٔ ۱۰۴۰ با سپاهی عظیم به نبرد ایشان رفت. بگتغدی نیز در این جنگ او را همراهی می‌کرد. سلطان در آغاز ارتگین، مباشر بگتغدی را به فرماندهی این لشکر گمارد، اما این لشکر که عمدتاً مرکب از غلامان خاص دربار بودند، جز از بگتغدی فرمان نمی‌بردند و همین امر سبب تفرقه و گسیختگی غزنویان شد (بیهقی، ۸۲۹-۸۳۰). سلطان مسعود پس از رای زنی با وزرای خویش، بگتغدی را خواند و او را بسیار نواخت و از او خواست تا فرماندهی سپاه را برعهده گیرد. اما ــ معلوم نیست به چه دلیل ــ وی این مأموریت را نپذیرفت (همو، ۸۳۱-۸۳۲). از این رو، چون در دندانقان (در حوالی مرو شاهجان) جنگ میان دو سپاه شدت گرفت، غزنویان به سبب پراکندگی و بلکه خیانت عده‌ای از سپاهیان به سختی شکست خوردند (گردیزی، ۴۳۶-۴۳۷؛ بیهقی، ۸۳۴ به). بگتغدی و دیگر امرا هرکدام به‌سویی گریختند و مسعود نیز پس‌از مدتی مقاومت روی به غزنه نهاد (گردیزی، ۴۳۷؛ بیهقی، ۸۳۵). سلطان مسعود چون به غزنه رسید، بگتغدی و دیگر امیران فراری ــ علی دایه و سوباشی ــ را بازداشت کرد و اموال آنان را گرفت و هر سه را به اتهام خیانت اعدام کرد (گردیزی، همانجا؛ بیهقی، ۸۷۳، ۸۷۶، ۸۸۱؛ بازورث، همان، 9,139).

مآخذ: بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ *تاریخ‌سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., *The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*, Beirut, 1973; id, *The Later Ghaznavids: Splendour and Decay*, New York, 1977.

کیانوش صدیق

بَگتَکین، بَنی، خاندانی از فرمانروایان سرزمینهای غرب دجله که حدود یک قرن (۵۳۹-۶۳۰ق/۱۱۴۵-۱۲۳۳م)، زیر فرمان اتابکان زنگی و ایوبیان، و به عنوان نایبان آنها بر شهرهایی چون موصل، اربیل، شهرزور، حران و... فرمان راندند.

دربارهٔ بگتکین، پدر زین‌الدین علی نخستین کس از این خاندان که به قدرت رسید، اطلاعی در دست نیست. تاریخ این خاندان صرفاً مشتمل بر زندگی این زین‌الدین علی و دو پسر او زین‌الدین یوسف و مظفرالدین کوکبوری است.

ابن خلکان مورخ معاصر آخرین دورهٔ حکومت اینان در همان قلمرو که از حمایت مظفرالدین هم برخوردار بود، کنیه و نسب زین‌الدین علی را ابوالحسن علی‌بن بگتکین‌بن محمد آورده است (۱۱۳/۴). ابن خلکان و مورخ نامدار همعصرش، ابن اثیر، و آن‌گاه ابوشامه مورخ دو دودمان آل زنگی و ایوبیان را باید آگاه‌ترین نویسندگان به تاریخ بنی بگتکین

1. *The Ghaznavids...* 2. *The Later Ghaznavids...*

به‌شمار آورد و اطلاعات ما در این‌باره بیشتر مبتنی بر گزارشهای اینان است.

به‌هر حال، زین‌الدین علی از ممالیک نوجوان دستگاه قسیم‌الدوله آق سنقر، پدر عمادالدین زنگی بود. چون آق سنقر در جمادی‌الاول ۴۸۷/مهٔ ۱۰۹۴ مقتول شد، ممالیک او گرد پسرش عمادالدین که ده سال بیش نداشت، فراهم آمدند. زین‌الدین علی هم از جملهٔ آن ممالیک، و خود هنوز کم‌سن بود (ابوشامه، ۱۰۳/۱). از آن پس تا حدود ۴۰ سال بعد، از او در حوادث ایام یاد نشده است، ولی بی‌گمان در کنار عمادالدین زنگی برآمد و ترقی کرد (ابن اثیر، *التاریخ*...، ۲۷) و براساس آنچه از این پس در منابع آمده است، در زمرهٔ نزدیک‌ترین یاران او درآمد. عمادالدین در ۵۲۱ ق/۱۱۲۷م امارت موصل یافت (در این‌باره و حوادث بزرگ زندگی عماد در عراق و شام، نک: هد، آل زنگی) و به احتمال بسیار زین‌الدین هم با او بود. در ۵۳۰ق/۱۱۳۶م که سلطان مسعود سلجوقی برای جنگ با ملک داوودبن محمود سپاه به بغداد برد، زین‌الدین علی به عنوان یکی از امرای اتابک عمادالدین با او همراه شد (ابن اثیر، *الکامل*، ۲۹۱/۹).

در ذیقعدهٔ ۵۳۹/مهٔ ۱۱۴۵ نصیرالدین جقر نایب عمادالدین در موصل به دست الب‌ارسلان‌بن محمود سلجوقی کشته شد. عماد که مشغول فتح دژ البیره بود، بی‌درنگ زین‌الدین علی را امارت موصل داد. وی از آغاز چنان رفتار کرد که مردم هواخواهش شدند و موصل روی به آبادانی نهاد (همان، ۳۳۳/۹، *التاریخ*، ۷۲-۷۳؛ ابن خلکان، ۳۶۵/۱؛ ابوشامه، ۱۴۹/۱-۱۵۰). گفته‌اند که اتابک عمادالدین از او پیمان گرفت که پس از مرگ اتابک، موصل را به پسر او سیف‌الدین غازی واگذارَد (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۹۱). ابن اثیر در یک‌جا آورده است کـه مقارن مرگ عمادالدین (مهٔ ۵۴۱ق/۱۱۴۶م)، پسرش سیف‌الدین در شهرزور بود و به‌رغم آنکه الب‌ارسلان‌بن محمود سلجوقی طمع در آنجا بسته بود، زین‌الدین بی‌درنگ سیف‌الدین را به موصل خواند و شهر را به او تسلیم کرد (*الکامل*، ۳۴۱/۹-۳۴۲؛ ابن عبری، *تاریخ مختصر*...، ۲۰۷). وی در جایی دیگر تصریح کرده است که زین‌الدین این وظیفه را به خواست و دستور امرای دولت عمادالدین برعهده گرفت و خود را در اختیار سیف‌الدین قرار داد (*التاریخ*، ۸۴-۸۵).

این دوره به درازا نکشید و چون سیف‌الدین درگذشت (۵۴۴ق/۱۱۴۹م)، زین‌الدین علی و جمال‌الدین اصفهانی وزیر، برادر او قطب‌الدین مودود را در موصل به حکمرانی نشاندند (همان، ۹۴) و زین‌الدین خود نایب وی در حکومت موصل و دیگر شهرهای قلمرو او شد. در ۵۵۱ق/۱۱۵۶م سلطان محمدبن محمود سلجوقی از قطب‌الدین و زین‌الدین بر ضد سلیمان شاه سلجوقی ــ که در بغداد خطبه به نام او کرده بودند ــ کمک خواست. این دو سپاه به جنگ سلیمان بردند و او را گریزاندند. آن‌گاه زین‌الدین بر سر راه شهرزور به بغداد، سلیمان شاه را دستگیر کرد و او را محترمانه در قلعهٔ موصل به زندان افکند (همو، *الکامل*، ۴۰۴/۹-۴۰۶؛ *التاریخ*، ۱۰۸-۱۰۹). سپس قطب‌الدین مودود و نایب او زین‌الدین به کمک سلطان محمد که بغداد را به محاصره گرفته بود، رفتند، زیرا خلیفهٔ عباسی خطبه به نام محمد نمی‌کرد. گفته‌اند: در جنگهایی که میان سپاه بغداد و عامهٔ مردم با مهاجمان درگرفت، زین‌الدین و لشکر موصل چندان جدیت نشان نمی‌دادند، زیرا نورالدین زنگی برادر قطب‌الدین به زین‌الدین پیام داده، و او را به سبب حمله به بغداد و مقابله با خلیفه، سرزنشها کرده بود؛ با این همه، چون مردم بغداد به سبب کمبود ارزاق و دشواریهای دیگر، دروازه‌ها را گشودند، سلطان محمد برای مقابله با مشکلاتی که در همدان پیش آمده بود، به آنجا بازگشت و زین‌الدین هم راه موصل در پیش گرفت (همو، *الکامل*، ۴۰۹/۹-۴۱۰).

از همین روایتها پیداست که میان نورالدین زنگی و زین‌الدین روابط خوبی برقرار بوده است، چنان‌که در ۵۵۴ق/۱۱۵۹م که نورالدین حران را از برادر دیگرش امیر میران گرفت، آن را به اقطاع زین‌الدین داد (ابوشامه، ۳۸۶/۱-۳۸۷؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۲۳۲). سلیمان شاه تا اوایل سال ۵۵۵ق همچنان در حبس زین‌الدین باقی بود. در این تاریخ، پس از مرگ سلطان محمدبن محمود، به درخواست امرای ایالت جبل، قرار شد او را در این منطقه به سلطنت بنشانند و قطب‌الدین، اتابکِ او، و زین‌الدین، سپهسالارِ او شود. بنابراین، سلیمان را تجهیز کردند و با سپاه موصل به فرماندهی زین‌الدین علی به همدان فرستادند. در راه امرا و سپاهیان هر ناحیه به سلیمان می‌پیوستند و لشکری انبوه فراهم آمد. فرماندهان بسیار گرد سلیمان را گرفتند و سلطه‌جویی می‌کردند، چنان‌که زین‌الدین بر خود و استقلال موصل بیمناک شد و از میانهٔ راه سلطان را رها کرد و بازگشت (ابن اثیر، *التاریخ*، ۱۱۴-۱۱۵، *الکامل*، ۴۳۷/۹). در همین سال زین‌الدین ضمن عذرخواهی از مستنجد عباسی به سبب حمله به بغداد در ۵۵۱ق، از او اجازهٔ حج گرفت. وی در راه بازگشت از حجاز به بغداد رفت و مورد استقبال و احترام خلیفه واقع شد (همان، ۴۴۳/۹).

در رمضان ۵۵۹/اوت ۱۱۶۴ زین‌الدین به فرماندهی لشکر موصل ــ که به روایتی فرماندهی سپاه نجم‌الدین البی از ماردین را هم در دست داشت ــ به مدد نورالدین زنگی در جنگ با صلیبیان و تسخیر قلعهٔ حارم رفت و دلیریها نشان داد و چند تن از امرای بزرگ صلیبی در همین جنگ اسیر شدند (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۲۴۶؛ ابن اثیر، همان، ۴۶۷/۹-۴۶۹).

از این پس، از فعالیتهای زین‌الدین علی که دوران کهن‌سالی را سپری می‌کرد، اطلاع چندانی در دست نیست. وی در ۵۶۳ق/۱۱۶۸م به سبب پیری و فرسودگی استعفا کرد و همهٔ شهرهایی را که عمادالدین و نورالدین به اقطاع یا امارت او داده بودند ــ مانند موصل، شهرزور، سنجار، تکریت، حران، هکاریه و بسیاری از دژهای جزیره بجز اربل ــ به قطب‌الدین مودود باز گرداند و با خاندان و خزاین خود به این شهر کوچید، اما چند ماه بیش دوام نیاورد و همان سال درگذشت و پیکرش را در آرامگاهی مجاور جامع عتیق اربل دفن کردند (ابن اثیر، همان،

۹/۱۰، *التاریخ*، ۱۳۵؛ ابن خلکان، ۱۱۴/۴؛ ابوشامه، ۳۸/۲؛ ابن واصل، ۵۳/۵؛ ابن شداد، ۳۹؛ ابن تغری بردی، ۳۷۸/۵-۳۷۹). این معنی که ذهبی سن او را بیش از ۱۰۰ سال دانسته است (*العبر*، ۱۸۲/۴)، باتوجه به آنکه می‌دانیم زین‌الدین مقارن مرگ آق‌سنقر در ۴۸۷ق خردسال یا کم‌سن بوده است، درست نمی‌نماید.

زین‌الدین علی را به دلیری و هیبت و هوشمندی، و آن‌گاه به دادگری و نیک‌سیرتی و بخشندگی بسیار ستوده‌اند. ابن اثیر به‌ویژه آورده است که وی هیچ‌گاه نیرنگ بازی نمی‌کرد و مردی سخت امانت‌دار و پای‌بند به پیمانها و وعده‌هایش بود (اسامه، ۱۷۷- ۱۷۸؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۷۸/۵؛ ذهبی، سیر...، ۳۳۴/۲۲- ۳۳۵). عمادالدین زنگی به او اعتماد تمام داشت و او را از جمله یارانی می‌دانست که از «خدا می‌ترسند و از او نمی‌ترسند» (اسامه، ۱۵۶- ۱۵۷). ساخت چند مدرسه و برخی بناهای دیگر به او منسوب است (ذهبی، همان، ۳۳۵/۲۲؛ ابن تغری بردی، همانجا). شاعران مشهوری چون حیص‌بیص او را مدح گفته‌اند (ابن عبری، *تاریخ مختصر*، ۲۱۲). زین‌الدین علی را که اندامی خرد داشت، به زبان فارسی «کوچک» ملقب کرده بودند و در منابع با همین لقب از او یاد شده است (مثلاً ذهبی، *العبر*، همانجا).

پس از مرگ زین‌الدین علی، پسر او مظفرالدین در اربل به حکومت نشست، ولی اتابکش مجاهدالدین قایماز، از موالی زین‌الدین علی، او را براند و ابوالمظفر یوسف پسر کوچک‌تر زین‌الدین علی را به حکومت نشاند (ابن خلکان، ۱۱۴/۴؛ ابن عدیم، ۲۷۴۹/۶) و او را هم زین‌الدین لقب داد، ولی رشتهٔ کارها را خود به استبداد دردست گرفت (ابن اثیر، همان، ۱۷۷). بنابراین، در حوادث این دوره به ندرت از یوسف یاد شده است؛ اما از ۵۷۱ق/۱۱۷۵م که مجاهدالدین توسط عزالدین مسعود زنگی بازداشت شد، زین‌الدین یوسف استقلالی یافت (همو، *الکامل*، ۹/۱۰-۱۰). شرکت او در فتح حلب به دست صلاح‌الدین ایوبی در همین سال (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۳۳۳-۳۳۴)، باید پس از استقلال یافتن او رخ داده باشد.

در ۵۸۰ق/۱۱۸۴م مجاهدالدین از حبس آزاد شد و بی‌درنگ، احتمالاً به تشویق عزالدین مسعود، کوشید تا اربل را تسخیر کند، ولی سپاهی که از قزل، حاکم آذربایجان برای این کار گرفت، به غارت بیشتر علاقه داشتند، تا جنگ، و سرانجام هم از زین‌الدین یوسف شکست خوردند و گریختند (ابن اثیر، همان، ۱۲۶/۱۰).

یوسف در ۵۸۶ق/۱۱۹۰م از جمله فرماندهان و امرایی بود که به دعوت صلاح‌الدین ایوبی با سپاه به تسخیر عکا روانه شد؛ اما در خروبه بیمار شد و به ناصریه رفت و همان‌جا درگذشت. به سبب نقاری که میان او و برادرش مظفرالدین بر سر حکومت اربل وجود داشت، برخی احتمال داده‌اند که مظفرالدین او را مسموم کرده بود (همان، ۱۹۳/۱۰، ۱۹۹؛ ابن واصل، ۵۴/۵؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۴۰۶-۴۰۷؛ ذهبی، *العبر*، ۲۶۰/۴).

این مظفرالدین پس از مرگ پدرش در ۵۶۳ق/۱۱۶۸م یک چند به حکومت نشست، اما مجاهدالدین قایماز محضری ساخت که او را در ۱۴ سالگی شایستهٔ حکومت ندانست؛ آن‌گاه برادر او یوسف را که خردسال‌تر بود، به امارت نشاند (ابن خلکان، همانجا؛ ابن عماد، ۱۳۸/۳؛ ابن واصل، ۵۳/۵؛ قس: ابن عبری، *تاریخ‌الزمان*، ۱۸۰، که از جانشینی مظفر یاد کرده، ولی از عزلش سخن نگفته است) تا خود بر او چیرگی یابد. مظفرالدین شاید برای احقاق حق یا برخورداری از منزلتی به بغداد رفت، اما مورد توجه قرار نگرفت؛ پس به موصل رفت و سیف‌الدین غازی‌بن مودود او را محترم داشت و حران را به اقطاع او داد. مدتی بعد مظفرالدین به خدمت صلاح‌الدین پیوست و با او در چند جنگ شرکت جست و دلیریها نشان داد. از این‌رو، نزد سلطان پایگاهی بلند یافت و ربیعه خواهر او را هم به زنی گرفت (ابن خلکان، ۱۱۴/۴- ۱۱۵؛ ابن عماد، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۲۱/۵).

در ۵۷۱ق/۱۱۷۵م مظفرالدین با سپاه به یاری صلاح‌الدین در حمله به حلب رفت (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۳۳۴). در ۵۷۸ق/۱۱۸۲م که صلاح‌الدین در حال محاصرهٔ بیروت بود، زین‌الدین او را به تسخیر موصل و سرزمینهای اطراف دعوت کرد. صلاح‌الدین که فرصتی می‌جست تا بقایای خاندان زنگی را براند، به راه افتاد؛ ولی به سبب هوشیاری عزالدین مسعود فرمانروای موصل، توفیق چندانی نیافت، اما اندکی بعد الرها را گرفت و به مظفرالدین داد (ابن اثیر، *الکامل*، ۱۱۲/۱۰-۱۱۴). با این همه، مظفرالدین باز سلطان را پس از تسخیر نصیبین، به حمله به موصل برانگیخت. این بار هم عزالدین مسعود و مجاهدالدین قایماز که مظفرالدین درصدد کین‌کشی از او بود، آزوقه و سلاح و سپاه بسیار گرد آوردند و آمادهٔ مقابله شدند. صلاح‌الدین که به‌ویژه خود را در برابر شهر بزرگ و استواری چون موصل ناتوان می‌دید، مظفرالدین را سرزنش کرد که او را بدانجا کشانده است (همان، ۱۱۴/۱۰-۱۱۵) و از کنار شهر برخاست.

در ۵۸۰ق/۱۱۸۴م که صلاح‌الدین به نابلس تاخت، مظفر همچنان در رکاب او بود (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۳۸۲)؛ اما در ۵۸۱ق که صلاح‌الدین قصد موصل کرد، چون به حران رسید، مظفرالدین را بازداشت کرد و اقطاعاتش را پس گرفت، زیرا مظفر وعده داده بود که اگر سلطان به موصل بتازد، وی ۵۰ هزار دینار برای لشکرکشی به سلطان می‌پردازد؛ اما چون صلاح‌الدین سپاه بیاراست و براه افتاد، مظفر از آن کار شانه تهی کرد. با این همه، سلطان به زودی او را آزاد کرد و اقطاعاتش را بازپس داد، زیرا از یک سوی بیم داشت که مردم شهرهای جزیره از او روی‌گردان شوند، و آن‌گاه می‌دانست که تسلط بر این سرزمین بدون یاری مظفر ممکن نیست (ابن اثیر، همان، ۱۳۱/۱۰؛ قس: ابن عبری، همان، ۲۰۲).

در همین ایام مظفر به دستور سلطان و همراه با ناصرالدین محمد شیرکوه به جنگ بکتمر مملوک شاه ارمن که بر اخلاط چیره شده بود، رفت، ولی کار به جنگ نکشید (اشرف رسولی، ۱۹۴؛ ابن عبری، *تاریخ*

مختصر، ۲۲۰). در ۵۸۳ق صلاح‌الدین به عکا هجوم برد. پسر او افضل به دستور پدر، لشکری زبده به فرماندهی مظفرالدین همراه با چند امیر دیگر به حدود عکا فرستاد و اینان به جنگ و گریز دست زدند و در پیکاری سخت با شهسواران (اسبتاریه) پیروز شدند و فرمانده آنان را کشتند (ابن اثیر، همان، ۱۰/۱۴۴). در همین سال مظفرالدین فرماندهی لشکر شرقی صلاح‌الدین را در راه فتح قدس برعهده داشت که در میانهٔ راه به تسخیر طبریه نیز دست یافتند (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۳۹۲). در ۵۸۶ق/۱۱۹۰م صلیبیان عکا به سبب موقعیت خاص این دژ، خطری روزافزون به‌شمار می‌رفتند و صلاح‌الدین عزم کرد آنجا را تسخیر و ویران کند. بنابراین، از همهٔ امرای جنگجوی تابع خود خواست با سپاه به او بپیوندند. مظفرالدین کوکبوری و برادرش زین‌الدین یوسف هم از جملهٔ آنان بودند که به زودی حاضر آمدند؛ اما یوسف در ناصریه درگذشت (نک: سطور پیشین؛ نیز ابن عبری، *تاریخ الزمان*، ۲۱۷).

در این‌وقت، ابوسعید مظفرالدین کوکبوری (کوک بوری = خرس کبود: نعیمی، ۲/۳۳۵؛ ابن واصل، ۵/۶۱) ۳۷ ساله که بعدها به الملک المعظم ملقب شد (مثلاً نک: ابن خلکان، ۴/۱۱۳؛ ذهبی، *العبر*، ۵/۱۲۱) و گفته‌اند از مرگ برادرش خشنود گشت (ابن تغری بردی، ۶/۱۱۱)، از صلاح‌الدین خواست که حران و الرها را از او باز پس گیرد و در مقابل اربل و شهرزور و توابع آن را به او دهد. و سلطان هم پذیرفت. چون خبر مرگ یوسف منتشر شد، مردم اربل، مجاهدالدین قایماز را به آنجا دعوت کردند تا رشتهٔ کارها را در دست گیرد؛ اما او از بیم سلطان جرأت نکرد دعوت آنان را پاسخ دهد. پس مظفرالدین به اربل رفت و حکومت را در دست گرفت (ابن اثیر، همان، ۱۰/۱۹۹؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۴۰۷؛ اشرف رسولی، ۲۰۹-۲۱۰؛ ذهبی، سیر، ۲۲/۳۳۵).

از این پس مظفر در کشاکشهای میان سلاجقه و زنگیان و ایوبیان و ممالیک اینان، این سوی و آن سوی می‌غلتید. گاه شهری را تصرف می‌کرد و گاه ناچار به عقب‌نشینی می‌شد، اما همواره در اندیشهٔ تصرف موصل بود (نک: ابن عبری، همان، ۲۴۹؛ ابن اثیر، همان، ۱۰/۳۱۸-۳۱۹، ۳۴۸-۳۴۹). در همین ایام، مظفرالدین دو دختر خود از ربیعه خواهر صلاح‌الدین را به ازدواج عزالدین مسعود و برادرش عمادالدین، پسران نورالدین ارسلان شاه فرمانروای موصل داد (ابن عبری، همانجا؛ ابن واصل، ۵/۴۹-۵۰). یک‌بار هم در ۶۱۲ق/۱۲۱۵م مظفرالدین به دعوت خلیفهٔ عباسی و به عنوان فرمانده سپاه موصل و حلب و دیار جزیره، همراه نیروی ائتلافی امرای ولایت جبال ایران به پیکار منگلی رفت که اصفهان و ری و همدان را تصرف کرده بود و او را براند و در جنگ بعدی هم او را بشکست (ابن اثیر، همان، ۱۰/۳۶۴-۳۶۵؛ اشرف رسولی، ۳۴۷-۳۴۸).

در برابر کوششهای مظفرالدین برای تصرف موصل، برخی از امرا و ملوک محلی هم طمع در تسخیر موصل می‌بستند، چنان‌که مدتی در سالهای ۶۱۵ و ۶۱۶ق میان مظفر و بدرالدین لؤلؤ اتابک ارسلان شاه در موصل، نزاع بود؛ وقتی هم ملک اشرف ایوبی عزم کرد اربل را از مظفر باز گیرد و مظفرالدین فقط با توسل به خلیفهٔ عباسی توانست اشرف را از این کار باز دارد. وی آن‌گاه به بغداد رفت و هدایای گران تقدیم کرد و خلعت حکومت گرفت. مظفرالدین چون به اربل بازگشت، نام ایوبیان را از خطبه بیفکند و به نام خلیفه بسنده کرد (ابن واصل، ۴/۲۰-۲۸؛ ابن عبری، همان، ۲۵۵-۲۵۷؛ سبط ابن جوزی، ۸(۲)/۶۸۰-۶۸۱). در این زمان، مظفرالدین به سنین پیری قدم می‌گذاشت، اما همچنان در تکاپو بود؛ چنان‌که در ۶۱۸ق/۱۲۲۱م خبر رسید که مغولان قصد اربل کرده‌اند. مظفرالدین به فرمان ناصر عباسی برای جلوگیری از مغولان به دقوقا رفت و فرماندهی لشکر موصل را هم برعهده گرفت، ولی خلیفه لشکری را که وعده داده بود، نفرستاد و مغولان هم روی به همدان نهادند و مظفر هم بازگشت (ابن واصل، ۴/۵۰). در ۶۲۱ق مظفرالدین در خلال نزاعهای ایوبیان مصر و شام و جزیره، موصل را به محاصره گرفت، ولی کاری از پیش نبرد و بازگشت (ابن اثیر، همان، ۱۰/۴۴۱). دو سال بعد نیز که میان ایوبیان به طرفداری یا مخالفت با ناصر عباسی نزاع شد، از مظفرالدین هم در این میان یاد شده است (همان، ۱۰/۴۶۸-۴۶۹).

ازین پس خبر چندانی از فعالیتهای او در منابع نیامده است. به نظر می‌رسد بعد از این بیشتر اوقات را در اربل می‌گذرانید تا در ۱۴ یا ۱۸ رمضان ۶۳۰ق/۲۴ یا ۲۸ ژوئن ۱۲۳۳م در همان‌جا درگذشت. پیکرش را نخست در خانه‌اش در قلعهٔ اربل دفن کردند. آن‌گاه بنا به وصیتش او را به مکه بردند تا در آرامگاهی که خود زیر کوه عرفات ساخته بود، به خاک بسپارند؛ اما بر اثر حوادثی این کار ممکن نشد و او را بازگرداندند و در کوفه نزدیک مقبرهٔ امام علی(ع) دفن کردند (ابن واصل، ۵/۶۱؛ ذهبی، *العبر*، ۵/۱۲۱-۱۲۲).

مظفرالدین را به فضایل و خصایلِ ستودهٔ بسیار موصوف کرده‌اند. برجسته‌ترین صفات او بخشندگی و تدین کم مانند و علاقه به خیرات و ترفیه مردم قلمروش از عالی و دانی بود و در این کار مسلمان و غیرمسلمان را فرق نمی‌گذاشت؛ چنان‌که پس از فتح قدس، هزار تن از اسیران سریانی و ارمنی را رعایای خود از اهالی الرها خواند و همه را به رایگان آزاد کرد (ابن عبری، *تاریخ الزمان*، ۲۱۱). وی هر سال دوبار کسانی را با مال به سواحل شام می‌فرستاد تا اسیران مسلمان را با پرداخت فدیه به فرنگان آزاد کنند. صدقه بسیار می‌داد و فقها و ادبا و صوفیان را بسی می‌نواخت. در قلمرو خود مهمانخانه‌های رایگان، خانقاهها و خانه‌هایی مخصوص بیوه زنان، کودکان سرراهی و یتیمان ساخته، و برای هریک مقرری مخصوص برقرار کرده بود (ابن خلکان، ۴/۱۱۶-۱۱۸؛ ابن واصل، ۵/۵۱، ۵۵-۶۱؛ ذهبی، همان، ۵/۱۲۲؛ ابن عماد، ۳/۱۳۸). مظفرالدین که به سماع حدیث علاقهٔ بسیار داشت، دارالحدیثی در اربل ساخت و محدثانی را از بغداد به آنجا خواند (ابن عدیم، ۶/۲۹۷۹). نیز مالی کلان در بنا و تکمیل جامع الجبل یا جامع المظفری در دامنهٔ کوه قاسیون به توسط ابوعمر محمد ابن قدامهٔ مقدسی خرج کرد (نعیمی، ۲/۳۳۵؛ دربارهٔ دیگر مدارس منسوب به او مانند

مظفریهٔ اربل، نک: ابن عدیم، ۴۲۰۳/۹؛ نیز ابن واصل، ۵/۵۵-۵۶).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره/ بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ همو، *الکامل*، به کوشش ابوالفدا عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شداد، یوسف، *النوادر السلطانیة*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن عبری، گریغوریوس، *تاریخ الزمان*، ترجمهٔ اسحاق ارمله، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش حسنین محمد ربیع، قاهره، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *الذیل علی الروضتین (تراجم‌الرجال)*، به کوشش ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۹۹۷م؛ اسامة‌بن منقذ، *الاعتبار*، به کوشش فیلیپ حتی، پرینستن، ۱۹۳۰م؛ اشرف رسولی، اسماعیل، *العسجدالمسبوک*، به کوشش شاکر محمود عبدالمنعم، بغداد/بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ همو، *العبر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۴۸م؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة‌الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۱۰ق.

صادق سجادی

بِگْتُمِر، نک: سکمان، بنی.

بَگِرْمی، یا بکرمی، بقرمی، نام منطقه‌ای در ناحیهٔ افریقای مرکزی، و دولتی به همین نام که در سده‌های ۱۰-۱۳ق/۱۶-۱۹م برخی از فرمانروایانش مسلمان بوده‌اند. این سرزمین در کرانهٔ راست رودخانهٔ شاری، در جنوب شرقی دریاچهٔ چاد در جلگه‌ای گسترده و نسبتاً مرتفع با شیب مختصر به جانب دو دریاچهٔ چاد و بحرالغزال واقع بوده است (کوک، ۳۴۴؛ EI[1]؛ «دائرة المعارف...[1]»).

زمین این منطقه جز در خشک‌سالیهای غیرعادی، نسبتاً حاصل‌خیز است و در آن انواع ارزن که قوت غالب اهالی آن را تشکیل می‌دهد، کشت می‌شود. پرورش گاو و گوسفند و بز و طیور نیز در آنجا رایج است (ناختیگال، II/69؛ EI[1]؛ *بریتانیکا*، I/728) و برخی محصولات مختصر صنعتی هم در این ناحیه تولید می‌گردد (ناختیگال، IV/68). در گذشته عود و عنبر و شاخ کرگدن از این منطقه به اروپا، و نیزه و زوبین به نقاط دیگر افریقا صادر می‌شد (همو، I/119, 410). بگرمی در اواخر سدهٔ ۱۹م، ۱۳۰ هزار تن جمعیت داشت که از نژادهای مختلف تشکیل می‌شدند (تریمینگام، 138؛ «دائرة المعارف»).

دربارهٔ سابقهٔ تاریخی دولت بگرمی اطلاعات کتبی در دست نیست و آگاهیهای موجود دربارهٔ آن مبتنی بر روایات شفاهی است (کوک، ۳۴۴، ۳۵۳). برپایهٔ همین روایات در حدود سالهای ۹۰۶-۹۲۶ق/۱۵۰۰-۱۵۲۰م گروهی از مهاجران با یکی از قبایل بومی متحد شدند و پس از گرویدن به اسلام و غلبه بر چند دولت کوچک دیگر، شهر مسینا را تأسیس کردند و از آنجا به گسترش قلمرو خود و انتشار اسلام پرداختند و دولت بگرمی در نتیجهٔ همین اقدامات پدید آمد (نک: ماکه، ۲۳۹؛ کوک، همانجا؛ تریمینگام، 137).

نخستین سلطان بگرمی، مالو، و جانشین او، عبدالله حاجی از نژاد کنگا بودند و بگرمی را از سلطهٔ بورنو خارج کردند. عبدالله حاجی سازمانهای اسلامی در آنجا ایجاد کرد و وحدت مردم از مسلمان و غیرمسلمان را استحکام بخشید (کوک، ۳۵۳، ۳۶۴؛ بروکلمان، 409؛ تریمینگام، همانجا). اما به‌رغم حضور حاکم مسلمان، در این کشور، پذیرش اسلام به جمع محدودی منحصر بود و با آنکه در دوره‌های مختلف، به ویژه در دورهٔ سلطنت محمد امین (۱۱۶۴-۱۱۹۹ق/۱۷۵۱-۱۷۸۵م) کوششهایی در جهت گسترش اسلام صورت گرفت، با این همه، موفقیت چندانی به دست نیامد (کوک، ۳۵۳؛ تریمینگام، 138).

دولت بگرمی در ۱۲۳۵ق/۱۸۲۰م به بورنو حمله کرد و شهرهای آن را تاراج نمود (فیشر، II/121). در ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م نیروهای دولت اوآدای، بگرمی را تصرف، و سلطان آنجا را تبعید کردند (کوک، ۳۴۴). بگرمی از ۱۸۹۰م، به‌رغم اعتراض دولت عثمانی، زیر نفوذ دولت فرانسه قرار گرفت و این دولت در ۱۸۹۷م سلطان بگرمی را تحت حمایت خود قرار داد (ناختیگال، I/182؛ کوک، همانجا)؛ اما این تحت‌الحمایگی، بهانه‌ای برای حمله به بگرمی، و ویرانگری آن به دست همسایگانش داد، تا آنجا که فرانسویها برای پایان دادن به این اوضاع، در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م با فرستادن نیروی نظامی به این منطقه، به حیات سیاسی دولت مسلمان بگرمی پایان دادند (کوک، ۳۵۴؛ بروکلمان، 417).

مآخذ: کوک، ز.م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ ماکه، ژاک، *تمدن سیاهان*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1978; Brockelmann, C., *History of the Islamic Peoples*, tr. J. Carmichael and M. Perlmann, London, 1949; EI [1]; *Enciclopedia Italiana;* Fisher, A.G.B. and H.J. Fisher, introd. *Sahara and Sudan* (vide: Nachtigal); Nachtigal, G., *Sahara and Sudan*, eds. and tr. A. G.B.Fisher and H. J. Fisher, London, 1971-1980; Trimingham, J.S., *A History of Islam in West Africa*, Oxford, 1962.

پرویز امین

بِگْ‌زاده، یا بیگ‌زاده، نام یک گروه بزرگ کُرد زبان پراکنده در شمال غرب ایران و مناطقی از سلیمانیهٔ عراق. بگ‌زاده‌ها را یکی از ۵ گروه بزرگان و نجبای کرد دانسته‌اند (نیکیتین، ۲۸۵).

خاستگاه و پیشینهٔ تاریخی: خاستگاه کردهای بگ‌زاده به‌درستی معلوم نیست. به نظر می‌رسد که اصل و ریشهٔ بگ‌زادگان ایران و عراق مشترک باشد. اوبن سیاح فرانسوی که در ۱۹۰۶-۱۹۰۷م در ایران به‌سر می‌برد، راجع به بگ‌زاده‌های ایران می‌نویسد: نسب آنها به پیربوداق فرزند شیرخان (بنیان‌گذار ساوجبلاغ)، از کردان مُکری آذربایجان می‌رسد. پیر بوداق دو فرزند به نامهای عبدالعزیز سلطان و عبدالله بیگ داشت. اعقاب عبدالعزیز به خان‌زاده شهرت یافتند و در شهرها نشیمن گزیدند، و نوادگان عبدالله به بگ‌زاده معروف شدند و در کوهستانها پراکنده گشتند. بگ‌زادگان تا اواسط قرن ۱۳ق/۱۹م، رئیس و خانِ کردهای مکری و حکمران ساوجبلاغ آذربایجان بودند (ص ۱۱۲-۱۱۳). گروهی دیگر از بگ‌زادگان نیز که به بگ‌زاده‌های هورامان

1. *Enciclopedia...*

(اورامان) معروفند، اصل و نسب خود را، برخلاف خاندانهای دیگر کُرد، به تهمورث کیانی (پادشاه افسانه‌ای ایران) می‌رسانند (نک: ادمندز، ۱۶۸ـ۱۶۹).

بگ‌زاده‌های جاف ایران و عراق با چند پشت به «زاهربگ» (ظاهربگ) می‌رسند و نخستین تیرهٔ امیران و خانهای عشایر جاف از آنها برخاسته‌اند (عزاوی، ۳۲/۲، ۷۳). ظاهربگ در ۱۱۸۶ق/۱۷۷۲م همراه با گروهی از جافها که در جنگ با والیان اردلان شکست خورده بودند، از ایران به «بانی خیلان»، واقع در کنارهٔ غربی سیروان عراق، کوچ کردند و تحت حمایت پاشای کرد سلیمانیه درآمدند (زکی، ۳۴۱/۳؛ ادمندز، ۱۵۶؛ نیکیتین، ۳۶۸). رفته رفته بگ‌زادگان به رهبری ظاهربگ با غلبه بر عشایر بومی منطقه، رهبری جافهای ایران و کردستان عراق را بر عهده گرفتند و بر قدرت و نفوذ جافها افزودند. در این دوره، بگ‌زاده‌ها با نفوذ در میان ایلها و طایفه‌های دیگر کرد، قدرتمندترین تیرهٔ امیران را در میان عشایر کرد عراق و ایران پدید آوردند (ادمندز، ۱۵۸، ۱۶۳ـ۱۶۴، ۳۶۰). اعتمادالسلطنه نیز بگ‌زاده‌ها را از اعیان، و معتبرترین طوایف جوانرود کردستان دانسته است (۲۳۷۸/۴).

سازمان ایلی: برخی از بگ‌زادگان به صورت ایل یا طایفه‌ای مستقل و برخی دیگر به صورت تیره، به طایفه‌ها و ایلهای دیگر کرد پیوسته‌اند. مثلاً بگ‌زاده‌هایی که در نوار مرزی ایران با ترکیه و عراق در منطقهٔ تَرْگِوَر اورمیه زندگی می‌کنند، یک طایفه با سازمان ایلی مستقل هستند (*ایرانشهر*، ۱۲۱/۱؛ نیز نک: دهقان، ۶۱)؛ لیکن بگ‌زاده‌های عشایر جاف مرادی عراق همچون تیره یا طایفه‌ای از «تیله‌کو» در شیروانه (عزاوی، ۵۹/۲)، «یزدان بخش» (همو، ۶۰/۲) و «گلالی» در شهرزور (ادمندز، ۱۵۶ـ۱۵۷، ۱۶۱)، و بگ‌زاده‌های عشایر جاف جوانرودی‌ایران، طایفه‌هایی از «ولدبیگی» و «باوه‌جانی» (بابا جانی) به شمار می‌رفته‌اند. رؤسای اغلب این طوایف از میان بگ‌زادگان برگزیده می‌شدند (عزاوی، ۷۱/۲ـ۷۲). اعتمادالسلطنه (همانجا) بگ‌زادگان جاف جوانرود را یکی از طوایف دوگانه و از اعیان این ناحیه دانسته است که از دو شعبهٔ یعقوب بیگی و باب خانی تشکیل شده بودند. ایل هماوند نیز شاخه‌ای به نام بگ‌زاده (چلبی) دارد. اصل و نسب این ایل به جافها می‌رسد و در سلیمانیهٔ عراق پراکنده‌اند. بگ‌زادگان هماوندی از نسل «خوامراده شیر»‌اند. او صاحب ۴ فرزند به نامهای یادگار، صفر، رمضان و رشید بود و شاخهٔ بگ‌زاده از فرزندان یادگار هستند. بگ‌زاده‌های هماوند از ۳ تیرهٔ جوامیر، قادر و کاکه تشکیل می‌شوند (عزاوی، ۷۸/۲ـ۷۹؛ زکی، همانجا؛ دفتر، ۳۲۳).

پراکندگی: بگ‌زادگان در مناطقی در غرب ایران و شمال عراق به سر می‌برند. بگ‌زاده‌های ایران در اطراف اورمیه و اشنویه پراکنده‌اند. بگ‌زاده‌های اطراف اورمیه از دو شاخهٔ بگ‌زادگان دشت و بگ‌زادگان بنار تشکیل می‌شوند. بگ‌زادگان دشت، در تولکی، دربند و سولیک سیلوانا؛ و بگ‌زادگان بنار در امیریاد، دیزج، دزاوا و محال زندگی می‌کنند. بگ‌زاده‌های اشنویه به بگ‌زادهٔ حیدری و فضل‌الله بگی معروفند و در اطراف روستاهای اشنویه و سلدوز پراکنده‌اند (کریمی، ۱۴۸، ۱۵۰).

طایفهٔ مستقل بگ‌زادهٔ ایران مجموعاً در ۲۹ آبادی از محال دشت و ترگور در حوالی اورمیه به‌سر می‌بردند. برخی از این آبادیها عبارتند از خوشکو، کای، جِرْم، بتکار، نوشان، میروا، هلوری، راجان، درگز و زنگلان. گروهی از بگ‌زاده‌ها که تخته قاپو شده‌اند، در محل آنبی می‌زیستند (*ایرانشهر*، ۱۲۱/۱). بگ‌زاده‌های عراق در شمال آن سرزمین و در حوالی مرز ترکیه سکنیٰ دارند و هورامان (اورامان) در حلبچه، مرکز اصلی زندگی و تجمع آنهاست (ادمندز، ۱۶۷). بابا حکیم خلیفهٔ شیخهای اورامان یکی از مردان با نفوذ در میان عشایر بگ‌زاده در دو دههٔ نخست سدهٔ ۲۰م بود (نیکیتین، ۴۵۸). از مردان با نفوذ و رؤسای دیگر بگ‌زاده در میان جافها می‌توان به قادر بیگ، محمدپاشا، رستم بیگ و حبیب بیگ اشاره کرد (ادمندز، ۱۵۸؛ اعتمادالسلطنه، ۲۳۷۸/۴).

نقش تاریخی: بگ‌زاده‌ها به طور مستقل در تاریخ کردها نقش چندانی نداشتند، اما با توجه به قدرت و نفوذ و موقعیت آنان در میان جافها، نقشهای تاریخی آنها را می‌توان در تاریخ ایل جاف پی جست. در اوایل دورهٔ قاجار، بیگهای طوایفِ کردِ حوالی اورمیه و دو سوی مرز ایران و عثمانی، برای عباس میرزا نایب‌السلطنه (د ۱۲۴۹ق)، در جنگ، سرباز سواره و پیاده تأمین می‌کردند و از این‌رو، مورد حمایت او بودند (EI^2, III/1109). در ۱۳۲۱ش که آذربایجان در اشغال ارتش شوروی بود، برخی ایلات و عشایر، از جمله کردهای اطراف اورمیه، به تحریک روسها آشوب برپا کردند. در این میان، کردهای بگ‌زاده نیز به سرکردگی نوری بیگ، همراه کردهای «هرکی» (ﻫ م)، به سرکردگی رشیدبیگ جهانگیری، رئیس ایل کرد هرکی و عضو کمیتهٔ مرکزی حزب دموکرات کردستان در محال ترگور و دشتِ مرگور، واقع در منطقهٔ غربی اورمیه، مشغول تاخت و تاز بودند. بگ‌زاده‌ها همراه با کردهای ایل هرکی در ۱۳۲۳ش در ارتفاعات جهودلرداغی اورمیه با نیروهای دولتی درگیر شدند و شکست خوردند (زنگنه، ۳۵ـ۳۶، ۴۶ـ۴۷؛ اسکندری نیا، ۱۰۷، ۱۱۲). همچنین در شورش بارزانیها برضد دولت ایران، کردهای بگ‌زاده همراه با عشایر هرکی از شورشیان حمایت می‌کردند (همو، ۸۹).

جمعیت و فعالیت: از شمار جمعیت کردهای بگ‌زاده اطلاع دقیقی در دست نیست. جمعیت آنها در سالهای ۱۳۱۱ـ۱۳۴۲ و ۱۳۴۹ش به ترتیب ۴۰۰، ۵۵۰ و ۵۰۰ خانوار برآورد شده است (کیهان، ۱۱۰/۲؛ دهقان، ۶۱؛ *ایرانشهر*، همانجا). جمعیت عشایر کوچندهٔ بگ‌زاده بر اساس سرشماری ۱۳۶۶ش، جمعاً ۱٬۶۲۰ تن بوده است که در مراتع منطقهٔ دهستان ترگور زندگی می‌کرده‌اند (*سرشماری*...، ۱۲). بگ‌زادگان اهل تسنن و شافعی مذهبند و کوچندگان آنها بیشتر به گوسفندداری مشغولند (دهقان، همانجا؛ مشکور، ۱۹۱؛ افشار، ۱۶۶؛ *ایرانشهر*، همانجا).

مآخذ: ادمندز، سیسیل جان، *کردها، ترکها، عربها*، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اسکندری‌نیا، ابراهیم، *ساختار سازمان ایلات و شیوهٔ معیشت عشایر آذربایجان غربی*، اورمیه، ۱۳۶۶ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآةالبلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *ایلها، چادرنشینان و طوایف عشایری ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اوین، اوژن، *ایران امروز ۱۹۰۶-۱۹۰۷ (ایران و بین‌النهرین)*، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *ایرانشهر*، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۴۲ش؛ دفتر، محمدهادی و عبدالله حسن، *العراق الشمالی*، بغداد، ۱۹۵۸م؛ دهقان، علی، *سرزمین زردشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ زکی، محمدامین، *کورد و کوردستان*، بغداد، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ زنگنه، احمد، *خاطراتی از مأموریتهای من در آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، جمعیت عشایری دهستانها، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ عزاوی، عباس، *عشائر العراق*، بغداد، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ کریمی، بهمن، *جغرافی مفصل تاریخی غرب ایران*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مشکور، محمدجواد، *نظری به تاریخ آذربایجان...*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیکیتین، واسیلی، *کرد و کردستان*، ترجمهٔ محمدقاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز: EI[2].
جعفر اسحاقی تیموری

بَلّا، سیدی، ابومحمد عبدالله بن عزوز مراکشی (د ۱۲۰۴ق/ ۱۷۹۰م)، نویسندهٔ برجستهٔ تونسی. اصل وی از سوس و نسبش قرشی عباسی بود. از آنجا که در زبان بربر واژهٔ عبدالله، «بَلّه» (بَلّا) تلفظ می‌شود، تودهٔ مردم وی را «بلّه بن عزوز» می‌خواندند (مراکشی، ۳۱۹،۳۱۸/۸).

از دوران کودکی و جوانی او اطلاعی در دست نیست، جز اینکه گفته‌اند که از محضر ابوالعباس احمد حبیب لمطی استفاده کرده است (فتحی، ۴۷؛ مراکشی، ۳۱۸/۸). ابن عزوز ظاهراً به پینه‌دوزی اشتغال داشت (EI[2])، ولی چون از برخی قدرتهای روحی برخوردار بود، مردم او را صاحب علوم ظاهر و باطن می‌دانسته (فتحی، ۴۶)، و مناقب و کراماتی نیز به او نسبت داده‌اند (مراکشی، ۳۱۹/۸).

گفته‌اند که در شب مرگ او امیر مراکش در خواب دید که ربع حصار مراکش واژگون شده است و فردای آن روز چون از مرگ بلّا باخبر شد، بر جنازهٔ او حاضر گشت. پیکر بلا را در خانه‌اش در محلهٔ باب أیلان به خاک سپردند و مقبرهٔ او از آن پس زیارتگاه گروه کثیری از مردم شد (فتحی، ۴۷). این مقبره در ۱۳۰۳ق مرمت و بازسازی شد (مراکشی، همانجا).

کتابهایی که از بلا بر جای مانده، اینهاست: *اثمد البصائر فی معرفة حکمة المظاهر*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ الجزایر موجود است. *اجوبة النورانیة*، که نسخهٔ آن نیز در همان کتابخانه محفوظ است (نک: GAL, S, II/704). *الامر الوافی و الترتیب الکافی فی السر الخافی*، که در ۱۳ فصل تدوین شده است و در کتابخانهٔ ابن یوسف در مراکش نگهداری می‌شود (بن عربی، ۴۸۵). *ذهاب الکسوف ونفی الظلمات فی علمی الطب و الطبائع و الحکمة*، که در ۱۱۹۴ق در علم طب تدوین شده است و به صورت نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ رباط موجود است (GAL, S, II/704, 7 13). *لباب الحکمة فی علم الحروف و نعم الاسماء الالٰهیة*، که نسخهٔ خطی آن نیز در کتابخانهٔ رباط نگهداری می‌شود (همان، II/704). *تنبه التلمیذ المحتاج*، که در آن کوشیده است تا میان شریعت، طریقت و حقیقت مشترکاتی بیابد و با برهان به مدعیان پاسخ دهد. تألیف این کتاب در ۱۱۸۸ق/۱۷۷۴م به پایان رسیده است و نسخه‌ای از آن در خزانهٔ ابراهیم کتانی نگهداری می‌شود (ابن سوده، ۴۹۷-۴۹۸).

دیگر آثار منسوب به او عبارتند: *رسالة الصوفی للصوفی*، در تعریف و خواص اسم اعظم. نگارش این اثر که به صورت رباعیات است، در ۱۱۹۵ق/۱۷۸۱م به پایان رسیده است (مراکشی، ۳۱۷/۸-۳۱۸)؛ *الاسئلة و الاجوبة*، در فقه، اصول و طب؛ *کشف الرموز*، دربارهٔ گیاهان دارویی؛ *بحرالوقوف علی سرالحروف*؛ *حل العقود و عقدالحلول*؛ *السرالوافی و الترتیب الکافی* (کنون، ۳۱۳/۱، ۳۱۴، ۳۲۰؛ فتحی، ۴۶-۴۷؛ مراکشی، ۳۱۸/۸).

مآخذ: ابن سوده، عبدالسلام، *دلیل مؤرخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ بن عربی، صدیق، *فهرس مخطوطات خزانة ابن یوسف بمراکش*، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۴م؛ فتحی، محمد، *السعادة الابدیة*، دارالبیضاء، دارالطباعة الحدیثه؛ کنون، عبدالله، *النبوغ المغربی فی الادب العربی*، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ مراکشی، عباس، *الاعلام بمن حل مراکش و اغمات من الاعلام*، به کوشش عبدالوهاب بن منصور، رباط، ۱۹۷۷م؛ نیز: EI[2]; GAL, S.
مریم فلاحتی موحد

بَلاذُری، احمد بن یحیی بن جابربن داوود (د ح ۲۷۹ق/۸۹۲م)، کاتب، شاعر، مترجم، تاریخ‌نگار و نسب شناس بزرگ سدهٔ ۳ق/۹م. کهن‌ترین آثاری که در آنها اشاره‌ای به زندگی و فعالیتهای بلاذری وجود داشته، مانند کتاب *بغداد* از ابن ابی طاهر طیفور یا *معجم الشعراء* نوشتهٔ محمد بن عمران مرزبانی (د ح ۳۸۰ق/۹۹۰م)، به طور ناقص به روزگار کنونی رسیده است و ما به واسطهٔ مؤلفان سده‌های بعد به مطالب آنها در باب بلاذری دسترسی داریم؛ گر چه بعید به نظر می‌رسد که در آثار مفقوده نیز تفصیل بیشتری دربارهٔ زندگی او وجود داشته است. به هر حال، آنچه از تدقیق در روایات موجود به دست می‌آید، در برابر دوران دراز زندگی و فعالیتهای گستردهٔ علمی او، بسی اندک به نظر می‌رسد.

برای بلاذری چندین کنیه بر شمرده‌اند: ابوالحسن، ابوجعفر و ابوبکر (ابن ندیم، ۱۲۵؛ یاقوت، *معجم...*، ۵۳۰/۲؛ ابن عساکر، ۷۴/۶؛ نیز نک: بلاذری، *فتوح...*، با صفحهٔ عنوان ابوالعباس)، اما در یک روایت، وی با کنیهٔ ابوالحسن خطاب شده است (یاقوت، همان، ۵۳۳/۲).

بلاذری به احتمال بسیار در بغداد زاده شد (نک: منجد، ۷)، اما در مآخذ موجود به تاریخ آن اشاره‌ای نشده است. سهیل زکار با توجه به مدح مأمون (د رجب ۲۱۸/اوت ۸۳۳) توسط بلاذری (نک: ابن عساکر، ۷۵/۶؛ ذهبی، *تاریخ...*، ۲۸۹، به نقل از مرزبانی)، تولد او را میان سالهای ۱۷۰-۱۸۰ق/۷۸۶-۷۹۶م) دانسته است (نک: زکار، «ج»). اما در این باب می‌باید بدین نکتهٔ اساسی توجه کرد که بلاذری در آثار خود، از محمدبن عمر واقدی (د ۱۱ ذیحجهٔ ۲۰۷ق/۲۷ آوریل ۸۲۳م)، مورخ

مشهور که از ۲۰۴ تا ۲۰۷ق در بغداد قاضی بود (نک: ابن ندیم، ۱۱۱؛ خطیب، ۴/۳)، با واسطهٔ آثار کتبی او یا از طریق ابن سعد (ه‌م) و به هر حال غیر مستقیم نقل قول می‌کند (مثلاً نک: بلاذری، *جمل...*، ۴۶۸/۱، ۴۶۹، ۱۵۹/۲، ۱۶۵جم ، فتوح، ۴۵، جم). حال آنکه اگر وی حتیٰ در ۱۸۰ق هم به دنیا آمده بود، با توجه به کوششی که برای درک شیوخ بزرگ عهد خود، به ویژه در عراق داشت، سن او برای درک واقدی و استماع از او نامناسب نبوده است. از سوی دیگر، از آنجا که یکی از شیوخ وی عفان بن مسلم (د ۲۱۹ق در بغداد) (نک: ذهبی، سیر...، ۲۵۴/۱۰) است (برای روایت بلاذری از او، مثلاً نک: فتوح، ۲، ۵، جم ؛ نیز نک: ابن عساکر، ۷۴/۶)، می‌توان حدس زد که تولد او دیرتر و میان سالهای ۱۹۵-۲۰۰ق/۸۱۱-۸۱۶م بوده است.

در هیچ یک از مآخذ موجود، از نسبت بلاذری یا یکی از نیاکانش به یک قبیله و تیرهٔ عربی، حتیٰ به صورت «ولاء» یاد نشده است و سلسله نسب او نیز از نام داوود فراتر نمی‌رود (نک: منجد، همانجا). از سوی دیگر، می‌دانیم که بلاذری از مترجمان زبان فارسی به عربی بوده است (ابن ندیم، ۳۰۵؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله). همین نکته کمتر جایی برای تردید در اصالت ایرانی او بر جای می‌گذارد؛ افزون بر آنکه گفته‌اند نیای وی، جابر، کاتب خصیب عامل خراج مصر در عهد هارون الرشید بوده است (ابن ندیم، ۱۲۵؛ یاقوت، همان، ۵۳۱/۲؛ ذهبی، *تاریخ*، همانجا). به گفتهٔ حمزهٔ اصفهانی، این ابو نصر خصیب بن عبدالحمید، دهقانی ایرانی و ادب دوست از مردم «مذار» ــ از توابع میسان واقع در میان واسط و بصره (یاقوت، *بلدان*، ۴۶۸/۴) ــ بود که در زادگاه خودسروری داشت و بعدها به بغداد رفت (حمزه، ۲۱۵/۱؛ یاقوت، معجم، ۲۰۰/۱، به نقل از مرزبانی). چنان‌که می‌دانیم دبیری و کتابت از طریق ایرانیان به دستگاه خلافت عباسی راه یافت و بسیاری از دبیران ایرانی در عصر اسلامی نیز شغل دیوانی داشتند و این شغل در میان ایشان غالباً موروثی بود (نک: محمدی، فرهنگ...، ۸۶ بب؛ اشپولر، ۱۵۶/۲).

بدین‌سان، نیاکان بلاذری شغل دیوانی داشتند و از یک اشارهٔ او در باب مشکلات تاریخ گذاری چنین برمی‌آید که خود وی نیز از آگاهیهای لازم برای شغل دبیری و کتابت بهره داشته است (ابوهلال عسکری، ۳۹۳/۱؛ نیز نک: یاقوت، همان، ۵۳۲/۲). اینکه در پاره‌ای مآخذ به وی «کاتب» نیز اطلاق کرده‌اند (مثلاً نک: ابن عساکر، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۱۶۲/۱۳)، مؤید این حدس است که او دست کم در دوره‌ای از زندگی شغل دیوانی داشته است. همچنین می‌دانیم که نهضت ترجمه به عربی در عهد مأمون به اوج خود رسید (نک: محمدی، همان، ۱۳۸-۱۴۰؛ رفاعی، ۳۷۹/۱ بب) و به احتمال بسیار، این یکی دیگر از اسباب ارتباط بلاذری با دربار آن خلیفه بوده است (نیز نک: بخش آثار).

بلاذری از حضور خود در منطقهٔ ربذه در ۲۳۱ق/۸۴۶م یاد کرده است (*جمل*، ۸۱/۱۱)، و بعید نیست که با توجه به جایگاه ربذه در نزدیکی مدینه (نک: یاقوت، *بلدان*، ۷۴۹/۲)، سفر او برای گزاردن حج بوده باشد. احتمالاً بلاذری در ادامهٔ همین سفر به شام رفت و در شهرهای گوناگون مانند دمشق، حمص، حلب، منبج و انطاکیه از شیوخ عهد استماع کرد (ابن عساکر، همانجا؛ نیز نک: زکار، «ح»).

از نکته‌ای که از او دربارهٔ تفاوت تاریخ گذاری ایرانیان و عربها در حضور متوکل عباسی (حک ۲۳۲-۲۴۷ق) نقل شده، معلوم می‌شود که پیش از ربیع الاول ۲۴۵/ژوئن ۸۵۹م در سامرا بوده است (نک: ابوهلال، نیز یاقوت، معجم، همانجاها؛ برای تاریخ وقوع آن، نک: طبری، ۲۱۸/۹). نیز می‌دانیم که وی را از ندیمان و جلیسانِ متوکل عباسی شمرده‌اند (نک: ابن عساکر، ۷۵/۶؛ یاقوت، همان، ۵۳۰/۲؛ ذهبی، *تاریخ*، ۲۸۹). اما در دوره‌های بعد، بی‌توجهی به بلاذری احتمالاً با علاقهٔ او به هجو بزرگانِ عهد بی‌ارتباط نبوده است، چنان‌که از غالب روایات در باب یکی دو دههٔ واپسین عمر وی برمی‌آید، موجب فقر و تنگ‌دستی او شد (مثلاً نک: آبی، ۱۶۶/۵-۱۶۷). به روایتی منقول از خود وی، در عهد مستعین (حک ۲۴۸-۲۵۲ق/۸۶۲-۸۶۶م)، به سبب مدح خلیفه، از او صله‌ای بستاند و تا مدتی روزگار به سرآورد (ابن خلکان، ۲۴/۶).

ظاهراً درحدود سال ۲۶۰ق/۸۷۴م میان او و ابوالحسن احمدبن‌سعید دمشقی (د ۳۰۶ق/۹۱۸م) برای هم‌نشینی یا تعلیم ابن معتز (ه‌م) رقابتی وجود داشته است (یغموری، ۳۴۰)؛ اما بلاذری به ویژه در عهد خلیفه معتمد (حک ۲۵۶-۲۷۹ق/۸۷۰-۸۹۲م) برای گذران زندگی ناچار از توسل به بزرگان و وزرای عهد همچون عبیدالله بن یحیی بن خاقان و اسماعیل ابن بلبل و احمد بن صالح بن شیرزاد (د ح ۲۷۷ق) و صاعد ابن مخلد (د ۲۷۶ق) بود که سرانجام، کار در باب برخی از آنها به سرودن هجویه نیز کشید (یاقوت، همان، ۵۳۲/۲-۵۳۵).

در سبب مرگ بلاذری برخی گفته‌اند که وی بدون اطلاع از میزان مصرف یا عواقب سوء دارویی به نام «تمرالبلاذری» ــ که غالباً برای تقویت حافظه و حدّت ذهن به کار می‌رفت (برای تفصیل، نک: بُس، 229 ff.) ــ در نوشیدن آن افراط کرد و به همین سبب، به ضعف عقل دچار شد، تا بدانجا که مراقبت از او را به بیمارستانی سپردند (ابن ندیم، ۱۲۵؛ ذهبی، *تاریخ*، همانجا، سیر، ۱۶۳/۱۳؛ نیز نک: ابن عساکر، همانجا). از این‌رو، برخی برآنند که شاید نسبت بلاذری به وی، می‌باید از این هنگام و برخلاف معمول پس از مرگ به وی اطلاق شده باشد؛ اما عبارتی از نسخه‌ای از کتاب *الوزراء و الکتابِ* جهشیاری، موهم این معنی شده که ممکن است شهرت بلاذری به نیای وی جابربن داوود بازگردد (ص ۲۰۶؛ یاقوت، همان، ۵۳۱/۲؛ برای برخی تردیدهای دیگر، نک: کراچکوفسکی، ۱۷۶؛ منجد، ۱۱-۱۲؛ قس: زکار، «ط-ظ»).

برخی دیگر با استناد به یک روایت ابن اثیر در باب فتوح طبرستان و دیلم (۳۲۷/۶) «بلاذر» را جایی در «بلاد دیلم» دانسته، و بلاذری و خاندان او را از اهالی شمال ایران شمرده‌اند (نیز نک: توکل، ۱۵-۱۶)، اما مقایسه میان روایت ابن اثیر با طبری ــ یعنی مأخذ ابن اثیر ــ نشان می‌دهد که «بلاذر» در روایت مذکور تصحیف نامِ «لارز» (=لاریجان) در حوالی آمل است (طبری، ۵۵۶/۸؛ نیز نک: یاقوت، *بلدان*، ۳۴۱/۴).

بلاذری در آثار موجود خویش، خود را تنها «احمدبن یحیی‌بن‌جابر»

بدون شهرت «بلاذری» خوانده است (نک: *جمل*، ۷/۱، *فتوح*، ۲) و باید یادآوری کرد که اکنون دلیل قانع کننده‌ای مبنی بر شهرت وی به بلاذری در دوران حیاتش وجود ندارد؛ البته در رسالهٔ «الحجاب» که تاکنون دوبار در مجموعهٔ *رسائل* جاحظ (د ۲۵۵ق) چاپ شده، مؤلف رساله با عبارت «انشدنی البلاذری» مستقیماً و بی‌واسطه از قول وی چند بیت شعر در موضوع رساله نقل کرده است (چ سندوبی، ۱۷۱، ۱۸۶، چ هارون، ۵۹/۲، ۸۵)؛ اما در فهرستهای کهن موجود از *رسائل* و آثار جاحظ، به این رساله اشاره‌ای نشده (مثلاً نک: ابن ندیم، ۲۰۸بب، ۲۱۱، حاشیهٔ ۴، به نقل از ابن فرات)، و چنانکه سندوبی به درستی اشاره کرده است، در انتساب این رساله به جاحظ جای گفت و گو هست (ص ۱۸۶). همچنین مقایسه میان سبک و سیاق جاحظ در دیگر آثارش با این رساله ــ که در واقع فقط گردآوری پاره‌ای اقوال و اشعار است ــ و نیز با توجه به اشخاصی که از آنها روایتی یا شعری نقل شده است، انتساب تألیف این رساله به جاحظ بعید جلوه می‌کند. نیز باید گفت که استفاده از داروی «بلاذر» برای تقویت حافظه و حدت ذهن در روزگار نزدیک به بلاذری نمونه‌هایی داشته است (مثلاً نک: جاحظ، *الحیوان*، ۳۵۹/۳، ۵۳۷/۵؛ نیز نک: خطیب، ۲۶/۹؛ ذهبی، سیر، ۱۹۷/۹، ۳۸۱؛ ابن عماد، ۱۲/۲).

تاریخ دقیق درگذشت بلاذری نیز با توجه به سرنوشتی که در پایان زندگی یافت، روشن نیست. بنابر کهن‌ترین روایات وی در اواخر دورهٔ معتمد عباسی درگذشت و احتمالاً مدتی از اوایل خلافت معتضد را نیز درک کرد (یاقوت، معجم، ۵۳۰/۲، به نقل از صولی؛ نیز نک: ابن عساکر، ۷۵/۶؛ ذهبی، *تاریخ*، ۲۹۰). از آنجا که معتمد در اواخر رجب ۲۷۹ درگذشته است (طبری، ۲۹/۱۰) و تا پایان سال حدود ۵ ماه باقی مانده بود، تاریخ ۲۷۹ق برای تعیین تاریخ درگذشت بلاذری که در برخی مآخذ به تصریح آمده است، درست به نظر می‌رسد (مثلاً نک: ابن کثیر، ۶۹/۱۱-۷۰؛ ابن تغری بردی، ۸۳/۳؛ نیز نک: GAS,I/320).

نگاهی به فهرست شیوخ بلاذری نشان از تلاش گستردهٔ او برای گردآوری مواد و روایتهای تاریخی دارد: در عراق از کسانی چون عفان بن مسلم و عبدالاعلی بن حماد و علی بن المدینی و عبدالله بن صالح عجلی و مصعب زبیری و ابوعبید قاسم بن سلّام و عثمان بن ابی‌شیبه استماع کرد (ابن عساکر، ۷۴/۶؛ ذهبی، سیر، ۱۶۲/۱۳). روایاتی که در حوادث گوناگون تاریخی از اخباریان بزرگ چون علی بن محمد مدائنی (د ح ۲۳۰ق) به طور مستقیم (مثلاً نک: *جمل*، ۱۴۰/۲، ۳۱۸، جم، *فتوح*، ۵۶، جم) یا از واقدی از طریق محمد ابن سعد نقل کرده، در سراسر آثار موجود از وی پراکنده است (مثلاً نک: *جمل*، ۳۰/۲، ۴۵، جم، *فتوح*، ۴۴، ۵۹، جم). وی در سفر شام نیز در شهرهای گوناگون از شیوخی چون هشام بن عمار، ابوحفص عمر بن سعید، محمدبن مصفّی، محمد بن عبدالرحمان و احمد بن برد استماع کرد (ابن عساکر، همانجا). بلاذری به مطالب هر کسی که صاحب اطلاع می‌دانسته، استناد کرده است (*جمل*، ۲۵۹/۸، ۲۲۶/۱۰، *فتوح*، ۶۰، ۱۲۹). گفته‌اند که کسانی چون یحیی بن الندیم و احمدبن عمار و ابویوسف یعقوب بن نعیم از وی روایت کرده‌اند (ابن عساکر، ۷۵/۶؛ ذهبی، همان، ۱۶۳/۱۳).

در میان رشته‌های گوناگون علمی و ادبی و تاریخی در عهد بلاذری، تاریخ نگاری مراحل تکامل را می‌گذرانید و تک نگاشتهای اخباریان و مؤلفان کهن در باب رویدادها و مسائل مختلف تاریخی در کتابهای بزرگ تر با موضوعاتی فراتر از یکی دو حادثهٔ کوچک جای می‌گرفت. بلاذری یکی از نخستین کسانی است که آثار محدثان و اخباریان کهن را از اجزاء مختلف در آثار بزرگ و گستردهٔ خویش گرد آورد (برای تفصیل، نک: هـ د، انساب الاشراف). اهتمام بلاذری به تاریخ نگاری و ثبت و ضبط اخبار عرب آن هم بر مبنای انساب، با اینکه خود تبار ایرانی داشت، سخت جالب توجه به نظر می‌رسد؛ به ویژه که وی ظاهراً چندان هم در تألیفات خود دیدگاه مذهبی خاصی را رعایت نمی‌کرده، و اگر چه بسیاری از اخبار منقول در آثار وی، مورد توجه علمای بزرگ شیعه بوده (نک: هـ د، انساب الاشراف)، ولی روابط با متوکل و اینکه از او با لقب «امیرالمؤمنین» یاد کرده است (فتوح، ۴۷)، وی را از تعلق خاطر محض به تشیع دور نگه می‌دارد. به نظر می‌رسد که بلاذری بیشتر به گردآوری روایتهای تاریخی اهتمام داشته، و البته از اندیشهٔ نقد یا تلفیق منابع خود فارغ نبوده است (مثلاً نک: *جمل*، ۳۶۲/۱۱؛ برای تفصیل، نک: هـ د، انساب الاشراف).

بلاذری شاعر نیز بوده است و بسیاری از ابیات بر جای مانده از او را در کتاب یاقوت می‌توان یافت (معجم، ۵۳۱/۲-۵۳۵). این ابیات غالباً مشتمل بر هجویات است و از یکی دو روایت کهن نیز چنین بر می‌آید که بلاذری به هجوسرایی مشهور بوده، یا دست کم اینگونه اشعار از او بیشتر نقل شده است (مثلاً نک: صولی، *اخبار...*، ۲۷۶-۲۷۷، نیز نک: *الاوراق*، ۱۶-۱۷، که هجو شاعر دیگری را به نقل از بلاذری آورده است). البته قطعهٔ وعظ گونه‌ای که به درخواست محمود وراق (د ح ۲۲۵ق) سرود، در مآخذ شهرت خاصی یافته است (نک: ابن عساکر، همانجا؛ ذهبی، *تاریخ*، ۲۹۰؛ ابن کثیر، ۷۰/۱۱).

آثار:

۱. *انساب الاشراف* (هم).

۲. *البلدان*. به نوشتهٔ ابن ندیم، بلاذری دو کتاب به نامهای *کتاب البلدان الصغیر* و *کتاب البلدان الکبیر* داشته است، اما مانند کتاب بزرگ‌ترش *انساب الاشراف*، موفق به اتمام روایت بزرگ‌تر از *البلدان* نشد (ص ۱۲۶)؛ اگر چه نسخه‌ای از آن دست کم در اوایل سدهٔ ۴ق وجود داشته، و بخشی از آن را ابن فقیه همدانی در کتاب خود نقل کرده است (ص ۵۶۵)، این بخش منقول، در روایت کوچک *البلدان* که اینک با عنوان *فتوح البلدان* در دست ماست (نک: دنبالهٔ مقاله)، وجود نداشته است و از ملاحظهٔ آن چنین بر می‌آید که احتمالاً روایت بلند از *البلدان*، بیشتر حاوی اطلاعات جغرافیایی بوده است (برای مسألهٔ استفادهٔ ابن فقیه از این اثر بلاذری، نک: هادی، ۱۵-۱۶). بلاذری خود دست کم ۹ بار در *انساب* به گونه‌های مختلف از کتاب *البلدان* نام برده، و

بدان ارجاع داده است (نک: جمل، ۵۸/۱۰، ۲۰۸، ۲۰/۱۱، ۵۷، ۶۸، ۱۸۳/۱۲، ۲۳۳/۱۳، ۲۴۶ـ۲۴۷، ۳۴۸). در هیچ یک از این موارد، اشاره‌ای حاکی از وجود دو روایت بزرگ و کوچک از *کتاب البلدان* دیده نمی‌شود و همگی مطالب ارجاع شده را می‌توان در *فتوح البلدان* موجود باز یافت. برخی از مؤلفانی که این کتاب را در دست داشته‌اند، مانند مسعودی (۲۲/۱)، ابن خلکان (۲۲۷/۱) و ابن عدیم (۱۱۹/۱)، کتاب را به نام حقیقی آن خوانده‌اند، اما از آنجا که موضوع «فتوحات» بر دیگر مطالب کتاب غلبه دارد، نام آن با توجه به عبارتی از آغاز کتاب، دست کم از سدهٔ ۷ق به *فتوح البلدان* تغییر یافته است (*فتوح*، ۲: «اخبرنی جماعة من اهل العلم بالحدیث و السیرة و فتوح البلدان...»)؛ نیز نک: ابن خلکان، ۲۹۹/۶).

از ذکر سنواتی که در فتوح آمده، چنین برمی‌آید که بلاذری در نیمهٔ سدهٔ ۳ق به تألیف آن مشغول بوده، و واپسین سالی که به صراحت از آن در این کتاب یاد شده، سال ۲۵۳ق است (ص ۳۲۴، نیز نک: ۷، ۱۱۸، ۱۳۴، ۱۷۰، ۲۰۳، ۲۱۲، ۲۳۹). بلاذری این کتاب را از هجرت پیامبر (ص) آغاز کرده (ص ۲)، آن‌گاه به وصف فتوح اسلامی بر حسب سرزمینها و ولایات با اختصاص فصلی جداگانه به هر کدام پرداخته است. در بیشتر موارد، وی به اوضاع ناحیهٔ مورد بحث در عهد نزدیک به خود نیز توجه نشان می‌دهد (مثلاً نک: ص ۴۷، ۲۳۵، ۲۹۸). همچنین نشانه‌هایی از آشنایی او به زبان فارسی در این کتاب دیده می‌شود (مثلاً نک: ص ۳۶۶، ۳۸۳).

آگاهیهایی که بلاذری در باب تشکیلات اداری و مالی مسلمانان و اقتباس آن از دیوان عهد ساسانی به دست می‌دهد، با توجه به اشتغال وی به دبیری، سخت جالب توجه است (مثلاً نک: ص ۴۵۶ـ۴۵۷، ۴۶۸؛ برای توضیح پاره‌ای از اصطلاحات، نک: دخویه، 341-339؛ قس: محمدی، «سه واژه...»، ۵۴۵ـ۵۵۰). با اینکه موضوع اصلی کتاب «فتوحات» است و به قول مسعودی از آن بهتر سراغ نداریم (همانجا)، اطلاعات جغرافیایی آن نیز سخت مفید و سودمند است (مثلاً نک: ص ۲۸۲، ۳۷۶، ۳۹۱، ۴۴۶). گویا در این‌گونه موارد، وی شخصاً از اهالی محلی که در مرکز خلافت یا عراق بوده‌اند، تحقیق کرده است (همان، ۶۰، ۱۹۳، ۳۲۱، ۳۹۱). همچنین آن بخش از کتاب فتوح که به مسألهٔ مالکیت زمین و آب (ص ۳۶۰) یا احکام اراضی و خراج (ص۴۴۷ بب) اختصاص یافته، حائز کمال اهمیت است.

کتاب *فتوح البلدان* نخستین بار به کوشش م. ی. دخویه در لیدن (۱۸۶۵م) با مقدمه‌ای در شرح احوال بلاذری و وصف کتاب به چاپ رسید. چاپهای دیگر این کتاب عمدتاً بر تصحیح همو تکیه داشته‌اند. بخشهای مربوط به ایران از این کتاب، به قلم آذرتاش آذرنوش ترجمه، و همراه با مقدمه و تعلیقات همو منتشر شده (تهران، ۱۳۴۶ش)، و ترجمهٔ سراسر کتاب نیز به قلم محمد توکل صورت پذیرفته است (تهران، ۱۳۶۷ش). ترجمه‌هایی از آن به زبانهای لاتین، آلمانی و انگلیسی نیز در دست است (نک: منجد، ۲۴).

۳. *عهد اردشیر*. به نوشتهٔ ابن ندیم، بلاذری کتاب *عهد اردشیر* را به شعر عربی ترجمه کرد (ص ۱۲۶؛ نیز نک: تفضلی، ۲۱۵ـ۲۱۸). با توجه به روایت مبرّد که بنابر آن، مأمون به این اثر توجه خاص داشته است (ص ۴)، می‌توان حدس زد که بلاذری ترجمهٔ این عهد را در اوایل جوانی و در دورهٔ مأمون به انجام رسانده باشد.

مسعودی از کتابی در موضوع رد بر شعوبیه تألیف «ابوالحسن احمدبن یحییٰ» نام برده، و از آن مطالبی نقل کرده است (۲۷/۲). برخی محققان مؤلف مذکور را بلاذری پنداشته، و صریحاً این اثر را بدو منسوب داشته‌اند (نک: گلدسیهر، II/166) و این موضوع به برخی مؤلفان بعدی نیز انتقال یافته است (مثلاً نک: حمادی، ۶۴/۱؛ نیز نک: حتی، I/7؛ GAS, I/321، حاشیه)؛ در حالی که هیچ یک از مؤلفان کهن چنین اثری را به بلاذری نسبت نداده‌اند و بعید نیست که تشابه اسمی موجب بروز چنین خطایی شده باشد (نک: پلا، ۱۷۱/۲، حاشیهٔ ۳، که می‌گوید: منظور مسعودی، احمدبن یحیی بن منجم است).

مآخذ: آبی، منصور، *نثر الدر*، به کوشش محمدابراهیم عبدالرحمان و علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۸۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۸م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الاوائل*، به کوشش محمد مصری و ولید قصاب، دمشق، ۱۹۷۵م؛ اشپولر، ب.، *تاریخ ایران در نخستین قرون اسلامی*، ترجمهٔ مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بلاذری، احمد، *جمل من انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پلا، شارل، حاشیه بر *مروج الذهب* مسعودی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ توکل، محمد، مقدمه بر ترجمهٔ *فتوح البلدان* بلاذری، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش محمد عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۸م؛ همو، *رسائل*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ همان، به کوشش محمد عبدالسلام هارون، قاهره، مکتبة خانجی؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حمادی مشهدانی، محمد جاسم، *موارد البلاذری عن الاسرة الامویة فی انساب الاشراف*، مکه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ حمزهٔ اصفهانی، شرح بر *دیوان ابونواس*، به کوشش اوالد واگنر، قاهره، ۱۳۷۸ق/ ۱۹۵۸م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/ ۱۹۳۱م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام* (حوادث و وفیات ۲۶۱ـ۲۸۰ق)به‌کوشش عمرعبدالسلام تدمری، بیروت،۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ رفاعی، احمد فرید، *عصر المأمون*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ زکار، سهیل، مقدمه بر *جمل*... (نک: هم‍، بلاذری)؛ سندوبی، حسن، حاشیه بر *رسائل* (نک: هم‍، جاحظ)؛ صولی، محمد، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۶ق/ ۱۹۳۷م؛ همو، *الاوراق*، اشعاراولادالخلفاء، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ کراچکوفسکی، ا. ی.، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح الدین عثمان هاشم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ مبرد، محمد، *الفاضل*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ محمدی، محمد، «سه واژهٔ فارسی در *فتوح البلدان*»، *آینده*، تهران، آبان ـ دی ۱۳۶۶ش، س ۱۳؛ همو، *فرهنگ ایرانی پیش از اسلام*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۹۶۵م؛ منجد، صلاح الدین، مقدمه بر *فتوح البلدان*،

بلاذری، قاهره، ۱۹۵۶م؛ هادی، یوسف، مقدمه بر *البلدان* (نک: هم ابن فقیه)؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *معجم الادباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م؛ یغموری، یوسف، *نورالقبس المختصر من المقتبس* مرزبانی، به‌کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ نیز:

Bos, G., « Balādhur (Marking-nut): A Popular Medieval Drug for Strengthening Memory», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1996, vol. LIX (2); De Goeje, M. J.,« Die persischen Bruchzahlen bei Belādhori», ZDMG, 1882, vol. XXXVI; GAS; Goldziher, I, *Muhammedanische Studien*, Hildesheim, 1961; Hitti, Ph. K., introd. *The Origins of the Islamic State*, New York, 1968.

علی بهرامیان

بَلاساغون، ولایت و شهری در آسیای مرکزی که دست کم تا دوران مغول پابرجا بوده است. نام آن به گونه‌های مختلف آمده است. مقدسی آن را به صورتهای بلاسکون (ص ۲۶۴) و ولاسکون (ص ۲۷۵) آورده (نک: دخویه، 264)، جوینی بلاساقون (۴۸/۱، ۸۷/۲)، و حبیبی بلادساغون (۲۵۲/۱، حاشیهٔ ۳) نوشته است. زکی ولیدی طوغان احتمال می‌دهد که قره بالقاسون تختگاه اویغوران در کنار رودخانهٔ اورخون و بالقاس در صحرای قزاق و بلاساقان تختگاه هونهای مهاجر به قفقاز جنوبی که به صورتهای بالقاسین و بالقاسون آمده‌اند، با بلاساغون یکی باشند (IA, II/270). بارتولد می‌نویسد: برخی چنین می‌پندارند که نام بلاساغون با نام مغولی بالقاسون به معنای شهر مستحکم مرتبط است، ولی این نظر در هیچ یک از گویشهای ترکی تأیید نمی‌شود (III/355).

دربارهٔ محل بلاساغون نیز اختلاف نظرهایی وجود دارد. مقدسی بلاسکون (بلاساغون) را از توابع اسپیجاب نوشته (ص ۲۶۲، ۲۶۴)، و یاقوت بلاساغون را شهری بزرگ بربالای رود سیحون (سیر دریا) در نزدیکی کاشغر دانسته است (۷۰۸/۱). وی در جای دیگر محل بلاساغون را مقابل فاراب (اُترار، اُطرار) و در شمال غربی چاچ ذکر کرده، می‌نویسد: محل بلاساغون دورتر از چاچ و همهٔ سرزمینهایی است که در آن سوی چاچ واقعند (۸۳۳/۳). هر دو مطلبی که یاقوت آورده، بنا به نوشتهٔ بارتولد (همانجا) مأخوذ از کتاب سمعانی است. ابوالفدا طول و عرض جغرافیایی بلاساغون را ارائه کرده (ص ۵۰۰)، و احتمالاً او نیز همانند یاقوت در شرح مربوط به بلاساغون از نوشتهٔ سمعانی بهره جسته است. بارتولد محاسبهٔ ابوالفدا دربارهٔ طول و عرض جغرافیایی بلاساغون را خطایی بزرگ خوانده است (همانجا).

در اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م برای نخستین بار دولتی مسلمان از میان ترکان پدید آمد که به قراخانیان یا ایلک‌خانیان شهرت داشتند و ترکستان شرقی و غربی زیرسلطهٔ آنان، و تختگاهشان بلاساغون، در منطقهٔ هفت آب (هفت رود) بود. از مآخذ چینی معلوم شده است که بلاساغون بر سر راه آلمالیق (کولجه) به تَلَس (تلاس) از طریق تُقماق کنار رود چو (شو) واقع بوده است. گریگوریف بلاساغون را با شهر خاقان ترکشی ــ «مدینة خاقان الترکشی» در نوشتهٔ ابن خردادبه (ص ۲۹) و «قریة خاقان الترکی» در نوشتهٔ قدامة بن جعفر (ص ۲۰۶) ــ یکی می‌داند (نک: بارتولد، II(2)/288).

با مسافتهایی که ابن خردادبه و قدامة بن جعفر ارائه کرده‌اند، ظاهراً شهر خاقان ترکشی و قریهٔ خاقان ترکی را می‌توان تا حدودی به محل بلاساغون نزدیک دانست. هرگاه نظر آنان پذیرفته شود، باید محل بلاساغون را نه در کنار رود چو، بلکه در نزدیکی اولیا آتا دانست که ظاهراً در شرق طراز و غرب برسخان (برسغان) بوده است (همانجا). برنشتام محل بلاساغون را در شهرک آق بِشیم واقع در تقماق کهن می‌دانست و کیزلاسوف در آغاز با وی دربارهٔ محل بلاساغون هم‌داستان بود، ولی پس از فعالیتهای باستان‌شناسان در مناطق اطراف رود چو (شو) و ویرانه‌های بلاساغون کهن نظر دیگری ابراز کرد و مدعی شد که آق بشیم پس از سدهٔ ۴ق/۱۰م دیگر وجود نداشته است (همو، III/355، حاشیهٔ 1).

کاشغری تاریخ بنای بلاساغون را با افسانه درآمیخته، و به ذوالقرنین نسبت داده است. وی چو (شو) را برگرفته از نام «شو» فرمانروای ترک دانسته، و از وجود دژ «شو» نزدیک بلاساغون یاد کرده است. به نوشتهٔ او در آن روزگار شهرهایی چون طراز و اسپیجاب و بلاساغون ساخته نشده بودند. شو پس از سازش با ذوالقرنین به آنجا آمد و شهری بنا کرد که به نام وی شو نامیده شد (۳۰۵/۳-۳۰۷). نام چو که رود عمدهٔ ترکستان است (بروکلمان، 241)، در نوشته‌ها به صورت شویاب و سویاب نیز آمده است. گردیزی (ص ۲۷۹) و مؤلف *حدود العالم* (ص ۸۴) هر دو از ده سویاب در دوران فرمانروایی یبغوهای قارلوق (خَلُّخ) یاد کرده‌اند، ولی نامی از بلاساغون نبرده‌اند. زکی ولیدی طوغان معتقد است که چون در آن روزگار قلعهٔ شویاب اهمیت بیشتری داشته، نام آن بر بلاساغون نیز دلالت می‌کرده است (IA, II/271)؛ اما وی دلیل روشنی در این زمینه ارائه نمی‌کند.

نظام‌الملک از بلاساغون و کاشغر در کنار هم یاد کرده است (ص ۲۲۴). بارتولد با اتکا به نوشتهٔ نظام‌الملک می‌نویسد: در حدود سال ۳۳۰ یا ۳۳۱ق/۹۴۲ یا ۹۴۳م مسلمانان بر ضد «ترکان کافر» تدارک جنگ دیدند و بلاساغون را مسخر کردند (III/356). از این سخن چنین بر می‌آید که بلاساغون در آن زمان خارج از محدودهٔ سرزمینهای اسلامی واقع بوده است (همانجا). فرمانروایان این گروه از ترکان، عنوان بغراخان و ایلک خان داشتند؛ از این رو، به ایلک خانیان شهرت یافتند. در متون اسلامی این گروه به قراخانیان و آل افراسیاب نیز مشهور بوده‌اند (همو، II(1)/41, II(2)/519, 520).

ابن اثیر از بغراخان ایلک یاد می‌کند که در زمان نوح بن منصور سامانی با سپاهیان وی درگیر شد، ولی شکست یافت و به بلاساغون، تختگاه خویش گریخت (۹۵/۹). قراخانیان نخستین گروه از ترکان بودند که اسلام آوردند. گفته می‌شود که ساتوق بغراخان (د ۳۴۴ق/ ۹۵۵م) نخستین فرمانروای قراخانیان در سرزمین بلاساغون بود که در کودکی اسلام آورد (دوغلات، ۲۳۱؛ بارتولد، II(1)/41). ظاهراً ۲۰۰ هزار نفر از این گروه ترکان که در همسایگی دولت سامانی می‌زیستند،

در ۳۴۹ق/۹۶۰م مسلمان شدند (همو، III/356). ابن اثیر از ترکانی یاد می‌کند که در لشکرکشی سال ۴۳۵ق/۱۰۴۴م اسلام آوردند. وی تابستانگاه این ترکان را سرزمین بلغار (بلغارهای ساکن اطراف رود ولگا)، و زمستانگاه آنان را بلاساغون نوشته است (۵۲۰/۹). به نظر می‌رسد که باید محل بلاساغون را در منطقهٔ غربی هفت آب (هفت رود) کنار رود چو (شو) جست‌وجو کرد که اکنون در آنجا شهرکهای بسیاری پدید آمده‌اند (بارتولد، همانجا).

اخبار مربوط به بلاساغون در دوران ایلک خانیان (قراخانیان) بسیار آشفته است. از بلاساغون به عنوان تختگاه هارون بن سلیمان ایلک، معروف به بغراخان ترکی یاد شده که در ۳۸۲ق/۹۹۲م فرمانروای کاشغر و بلاساغون تا مرز چین و فاتح ماوراءالنهر و بخارا بوده است (ابن اثیر، ۹۸/۹). بارتولد نام درست این شخص را ابوموسیٰ حسن (هارون) بن سلیمان نوشته است (III/356، حاشیهٔ 3). چندی بعد، یعنی در ۴۱۶ق/۱۰۲۵م طغان (طغا) خان برادر علی تکین حکمران بلاساغون بود. در این سال محمود غزنوی و قدرخان عرصه را بر علی تکین تنگ کردند. او ناگزیر از برابر مهاجمان گریخت و به بلاساغون و کاشغر قناعت کرد (گردیزی، ۱۸۶-۱۸۹؛ قس: ابن اثیر، ۵۲۱/۹). قدرخان که متحد محمود غزنوی شده بود، سرانجام طغان خان برادر علی تکین را که از سوی برادر حکومت بلاساغون را داشت، به ترک آن دیار واداشت (همانجا؛ بارتولد، II(1)/43).

چندی بعد، بلاساغون همانند کاشغر در تصرف این دودمان قرار گرفت. بغراخان که ابن اثیر از او یاد کرده است، حدود ۱۶ سال با برادرش طغرل قراخان، و سپس ۲۹ سال به تنهایی بر کاشغر و بلاساغون حکومت داشت. وی در سال ۴۹۶ق/۱۱۰۳م درگذشت (همو، II(2)/508، حاشیهٔ 6). به نظر می‌رسد که این بغراخان همان هارون بن موسیٰ بوده که ابن اثیر از او یاد کرده است. یوسف خاص حاجب، مؤلف کتاب *قوتاد غوبیلیک* ــ که قدیم‌ترین اثر منظوم به زبان ترکی است و تاریخ تألیف آن را حدود سال ۴۶۲ق/۱۰۷۰م نوشته‌اند ــ به مدح بغراخان پرداخته، و منظومهٔ خود را به او اختصاص داده است (همو، III/356). پس از مرگ بغراخان هارون بن موسیٰ، قدرخان فرمانروای بلاساغون و تلاس (تلس) شد (همو، II(1)/44؛ شبانکاره‌ای، ۵۰).

در سکه‌های زمان قراخانیان نام شهر به جای بلاساغون «قُزاردو» ضرب می‌شد (IA، همانجا). کاشغری که در روزگار قراخانیان می‌زیسته، نام دیگر بلاساغون را به صورت قوزاردو نوشته، و مدعی شده است که چون قصبهٔ اردو نزدیک آن است، شهر را قوزاردو نامیده‌اند (۱۱۲/۱). وی نام قوزاولوش را نیز برای بلاساغون ذکر کرده، و نوشته است که اُلُش (اُلوش) به زبان مردم چگل قریه است و نزد مردم بلاساغون و توابع آن از سرزمینهای ارغو، بلده نامیده می‌شود و بلدهٔ بلاساغون را قوزالوش (بلدهٔ غُز) نیز می‌گویند (۶۰/۱). وی مدعی است که گروهی از مردم سغد از منطقهٔ میان بخارا و سمرقند به بلاساغون مهاجرت کردند و شیوهٔ زندگی ترکان را پذیرفتند؛ مردم بومی آنان را «سغداق» می‌نامیدند. اهالی بلاساغون به دو زبان ترکی و سغدی سخن می‌گفتند (۳۹۱/۱-۳۹۲). در ۵۲۴ ق/۱۱۳۰م بلاساغون به تصرف قراختاییان که مردمی بت‌پرست بودند، درآمد (بارتولد، III/356).

هنگامی که فرمانروای بلاساغون درگیر پیکار با اقوام ترک قارلوق و قنقلی بود، از گورخان فرمانروای قراختاییان کمک خواست (خواندمیر، ۲۴/۳؛ جوینی، ۸۷/۲؛ قفس اوغلی، ۶۵). گورخان ظاهراً به کمک او رفت، اما چون به بلاساغون درآمد، آن را تصرف کرد. در ۶۰۷ق/۱۲۱۰م در جنگی که میان گورخان و سپاهیان سلطان محمد خوارزمشاه روی داد، سپاهیان گورخان شکست خوردند و راه بلاساغون را در پیش گرفتند. اهالی بلاساغون که در انتظار ورود سپاهیان خوارزمشاه بودند، از ورود لشکریان شکست خوردهٔ قراختایی به شهر ممانعت کردند و دروازه‌های شهر را بستند و ۱۶ روز با قراختاییان نبرد کردند. همهٔ امیدشان آن بود که سپاهیان خوارزمشاه خواهند رسید و شهر از محاصرهٔ آنان رها خواهد شد؛ اما چنین نشد. لشکریان گورخان عاقبت با استفاده از پیلان جنگی دروازه‌ها را ویران کردند و به شهر درآمدند و ۳ شبانه روز به غارت و کشتار مردم دست زدند و ۴۷ هزار نفر از مردم بلاساغون را کشتند (جوینی، ۹۲/۲؛ خواندمیر، ۲۵/۳-۲۶؛ شرف‌الدین، ۹۳).

سال بعد گورخان به دست کوچلوک (کوشلوک) خان فرمانروای نایمانها که از مغولستان گریخته بود، گرفتار و اسیر شد. کوچلوک کاشغر و نواحی تیان‌شان را تا سیر دریا تابع خود کرد. در ۶۱۵ق/۱۲۱۸م بلاساغون بی‌اندک مقاومتی از سوی جه به ـ نویون یکی از سرداران چنگیز تصرف شد. ظاهراً نام شهر این بار به صورت مغولی آن تغییر یافت (بارتولد، III/357). نام مغولی شهر به صورتهای مختلف آمده است. جوینی آن را قربالیغ/غربالیغ (۴۳/۱، ۸۷/۲) نامیده، و خواندمیر غوبالیغ (۲۴/۳)، و میرخواند قوبالیغ (۷۰/۵) نوشته است. آنان غوبالیغ را به معنای شهر خوب دانسته‌اند (همانجاها). زالمان آن را غربالیق، و برگل غُزبالیق خوانده است؛ به هر روی، مردم شهر همچنان نام کهن آن را به کار می‌برده‌اند (نک: بارتولد، II(2)/298، نیز حاشیه‌های 244 ,241). پلیو بر این عقیده است که بلاساغون هرگز غوبالیغ نامیده نشده است و باید آن را غُزبالیغ خواند (نک: همو، VIII/72). در دوران حاکمیت مغولان کمتر از بلاساغون نام برده شده است؛ با این وصف، دوغلات مؤلف *تاریخ رشیدی* که در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م می‌زیسته، این شهر را بلاساقون نامیده است (ص ۲۱۳).

جمال‌الدین قرشی که در اواخر سدهٔ ۷ق/۱۳م می‌زیست، در ۶۸۱ق/۱۲۸۲م کتاب *صحاح* جوهری را ترجمه‌ای خلاصه مانند به فارسی کرد و آن را *الصراح من الصحاح* نامید. وی سپس ذیلی به عربی به نام *ملحقات صراح* نوشت. گفته‌اند: وی در کتاب خود معاریف و شیوخ بلاساغون را معرفی کرده است (GAL,S,II/261؛ اقبال، ۵۰۴/۱-

۵۰۵؛ بارتولد، III/357). بارتولد متذکر گردیده است که متأسفانه در دو نسخهٔ خطی که از *ملحقات صراح* برجا مانده، مطلبی در این باره دیده نشده است. در کرانهٔ رود چو، سنگ قبری دیده شده که تاریخ آن ۷۱۱ق/۱۳۱۱م بوده است (همانجا). در لشکرکشیهای تیمور اشاره‌ای به بلاساغون نشده است. گمان می‌رود این شهر در آن زمان در نتیجهٔ پیکارهای متواتر ویران شده بوده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران، از حملهٔ چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۱-۱۹۱۶م؛ حبیبی، عبدالحی، حاشیه و تعلیقات بر *طبقات ناصری* منهاج سراج، کابل، ۱۳۴۲ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دوغلات، محمدحیدر، *تاریخ رشیدی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ قفس اوغلی، ابراهیم، *تاریخ دولت خوارزمشاهیان*، ترجمهٔ داوود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳-۱۳۳۵ق؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیاست نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۶۴ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1963-1973; Brockelmann, C., *History of the Islamic Peoples*, London, 1950; De Goeje, M. J., notes on *Ahsan-ot-taqāsīm* (vide: PB, Maqdesī); GAL, S; IA.

عنایت‌الله رضا

بَلاسَگان، دشتی واقع در دو سوی رود ارس و جنوب مسیر سفلای رود کُر. این نام در ارمنی بالاساکان و باغاساکان (کالان کاتواتسی، 69؛ موسیٰ خورنی، 203)، و در عربی به صورت بلاسجان و بلاشجان (ابن فقیه، ۲۹۳؛ ابن خردادبه، ۱۸، ۱۲۱؛ نیز نک: مشکور، *نظری*...، ۸، که آن را معرب بلاشگان دانسته) آمده است. پسوند «کان» (گان) در زبانهای پارسی و ارمنی به معنای جای و سرزمین است، مانند هیرکان، آتورپاتکان، مردکان، زنگان، ارزنگان و... . ظاهراً بلاسگان را می‌توان سرزمین بلاسها به شمار آورد؛ زیرا در آثار تاریخی ارمنی برای ساکنان این ناحیه اصطلاح «بلاسیچ» آمده است (فاوستوس، 15). مارکوارت نام مردم بلاسگان را «بلاس - ایچک» نوشته است (ص 120). صورت دیگری از این نام به شکل «بلاسجین» در آذربایجان شرقی وجود دارد که آبادیی در دهستان رازلیق بخش مرکزی شهرستان سراب است (*سرشماری*...، ۱۰).

دشت بلاسگان در بین راه برزند و اردبیل در اطراف رودخانهٔ میانی، از ۳ رودخانه‌ای که بُلگار و چای را تشکیل می‌دهند، واقع بوده است (مشکور، همان، ۷، *جغرافیا*...، ۲۸۸). یوزباشیان در تعلیقات خود بر کتاب یغیشه[1] با اتکا به نوشتهٔ یرمیان[2] بر آن است که بلاسگان در ساحل چپ مسیر سفلای رود کُر (کورا) واقع، و تابع آلبانیای قفقاز بوده است (ص 183، حاشیهٔ 29). بعضی بلاسگان را جزو آذربایجان (یاقوت، ۱/۱۷۳)، و برخی آن را یکی از ۱۳ استان کاپ کوه در قفقاز دانسته‌اند (مارکوارت، 17). ابن خردادبه دشت بلاسجان (بلاسگان) را در جهت ورثان که آخرین شهر آذربایجان بوده، یاد کرده است (ص ۱۲۱). مارکوارت از دشت بلاسگان در ۱۴ فرسنگی اردبیل در جهت ورثان (ارمنی: وارطاناکرت) یاد کرده است (ص 120). ابودلف در سفرنامهٔ خود دشت بلاسجان را در کرانهٔ دریا (دریای مازندران) و در امتداد برزند تا بردعه نوشته است (ص ۴۹).

گروهی از محققان بلاسگان را با بیلقان و پایتاکاران در کرانهٔ جنوبی رود کُر یکی دانسته‌اند (هاکوپیان، 103). سرکیسیان بلاسگان را در ملتقای رودهای کر و ارس، و همان پایتاکاران دانسته است (ص 263، حاشیهٔ 715)، ولی اولو بابایان مدعی است که بلاسگان در شمال رود کر واقع بوده است (نک: هاکوپیان، همانجا). یاقوت نشانیهای دشت بلاسگان را در دو سوی رود ارس ذکر کرده است (۲/۷۸۰؛ نیز نک: ابودلف، ۴۹-۵۰) که درست می‌نماید و اثبات می‌کند که دشت بلاسگان در شمال رود کر نبوده است.

اِلیانوس که در سده‌های ۲-۳م می‌زیسته، در کتاب خود به نام «پیرامون طبیعت جانوران[3]» ضمن بحث دربارهٔ اقتصاد آلبانها از کاسیان (کاسپیان) و ساکنان منطقهٔ کاسپی در ساحل راست رود کر و مسیر سفلای آن یاد کرده، و گفته است که استان مذکور از نیمهٔ نخست سدهٔ ۳م بلاسگان نام داشته است (نک: ترِوِر، 75).

نام بلاسگان در کتیبهٔ شاپور اول پادشاه ساسانی (۲۴۳-۲۷۳م) در اطراف کعبهٔ زردشت در نقش رستم، از جملهٔ سرزمینهای تابع دولت ساسانی آمده است. در کتیبهٔ مذکور نام بلاسگان به صورتی جداگانه و پس از نامهای ارمنستان، ایبری (گرجستان) ماخلونیا و ران (آلبانیا) نوشته شده است (لوکونین، 62؛ سامی، ۱۸۶؛ هاکوپیان، 101). در کتاب جغرافیایی *آشخاراتسوئیتس* به زبان ارمنی که آن را متعلق به عصر ساسانی دانسته‌اند، ضمن اشاره به کوست کاپ کوه، نامهای ارمنستان (آرْمَن)، گرجستان (ایبری)، آلبانیا (ران) و بلاسگان به صورتی جداگانه آمده‌اند (همانجا).

چنین به نظر می‌رسد که بلاسگان همانند ارمنستان و گرجستان و اران از گونه‌ای موقعیت سیاسی متمایز برخوردار بوده است و چنان‌که ابن خردادبه نوشته است، شاهانی با عنوان «بلاشجان شاه» بر آن سرزمین فرمان می‌رانده‌اند (ص ۱۸). بلاسگان که در اسناد ساسانی بارها بدان اشاره شده است، احتمالاً شامل نیمهٔ شرقی سرزمین اران و حدود رود کر بوده است (هاکوپیان، 102). زکریای سخنور، مورخ ناشناختهٔ سوریایی، از ۵ ناحیه در سرزمین قفقاز نام برده، و پس از ارمنیا، ایبری، اران و سیسکان به سرزمین بازگون اشاره کرده است. بعضی محققان سرزمین بازگون را همان بلاسگان دانسته‌اند (همانجا؛

1. Eghishe 2. Eremian 3. *De natura animalium*.

رضا، ۹۸-۹۹).

در دهۀ ۴ سدۀ ۴م سانِسان، شاه مسکوتها (ماساگتها) ــ که از دودمان اشکانی (آرْشَکی) بود ــ با خویشاوند خود خسرو کوتک (کوتاه قد) شاه ارمنستان و جانشین تیرداد سوم به دشمنی برخاست و سپاهی بزرگ از اقوام مختلف از جمله بلاسیچها (از بلاسگان) گرد آورد و با گذر از رود کر (کورا) به ارمنستان حمله کرد (فاوستوس، 16 ,15؛ کالان کاتواتسی، 37؛ رضا، ۳۲۸). موسیٰ خورنی و گاندزاکتسی نام فرمانروای مسکوتها را ساناتْروک نوشته‌اند. موسیٰ خورنی مدعی شده است که ساناتروک به تحریک شاپور دوم پادشاه ساسانی، ارمنستان را مورد حمله قرار داد. در این ماجرا پایتاکاران (بیلقان) و ظاهراً بخشی از بلاسگان به تصرف مسکوتها درآمد (ص 152 ,149 ,148؛ نیز گاندزاکتسی، 49). کالان کاتواتسی، ساناتروک و سانسان را دو شخصیت جداگانه دانسته است. وی ساناتروک را شاه آلبانیا، و سانسان را شاه مسکوتها نامیده است (ص 37، 34-33). بدین روال تشویشهایِ موجود در نوشته‌های فاوستوس، موسیٰ خورنی و کالان کاتواتسی کار داوری دقیق در این زمینه را دشوار کرده است.

در دوران پادشاهی یزدگرد دوم (۴۳۹-۴۵۷م) شورش بزرگی در ارمنستان به رهبری وردان (وارطان) ماميکونیان روی داد که در جریان آن نزدیک رود لوینس (لوینس) نبردی میان شورشیان و سپاهیان ایران به فرماندهی سیبوخت (مهرسبوخت) مرزبان آلبانیا درگرفت. در این پیکار از شاه بلاسگان که فرزندانش به مقابلۀ شورشیان شتافته بودند، به عنوان متحد دولت ساسانی یاد شده است (یغیشه، 78؛ کالان کاتواتسی، 69). شورش در ۴۵۱م با کشته شدن وردان ماميکونیان، در جنوب شهر ماکو خاتمه یافت (ترور، 212).

از قومیت اهالی بلاسگان آگاهی کافی در دست نیست. مؤلفان اسلامی متذکر شده‌اند که در پایان عهد ساسانی و آغاز فتوحات اسلامی، ساکنان بلاسگان از مردم کرد بوده‌اند (بلاذری، ۲۸۶؛ ابن اثیر، ۸۵/۳؛ ابن فقیه، ۲۹۳). از چگونگی رواج آیین مسیح نیز در بلاسگان، آگاهی روشنی در دست نیست. در کتاب «تاریخ سرزمین آلوانک» از پیام اوهانس (یوهانس) جاثلیق ارمنستان به ترآباس جاثلیق آلبانیا سخن رفته که در آن از شخصی با نام تیموتی اسقف بلاسگان یاد شده است (کالان کاتواتسی، 72).

چنین به نظر می‌رسد که پیش از نفوذ اسلام، مردم بلاسگان بیشتر پیرو آیین مزدایی بودند. موسیٰ خورنی که خود پیرو آیین مسیح بود، از مردم بلاسگان با عنوان کافر یاد کرده است (ص 225). بلاذری از وجود آتشکده‌ها در بلاسگان یاد کرده، می‌گوید که در عهد خلافت عمر، حذیفة ابن یمان بر ارمنستان و آذربایجان ولایت یافت. وی که در نهاوند بود، از آنجا به سوی اردبیل، کرسی آذربایجان روان شد. مرزبان آن ناحیه با وی صلح کرد بر این قرار که ۸۰۰ هزار درهم بپردازد و در مقابل کسی کشته و یا برده نشود، آتشکده‌ای ویران نگردد و کردان بلاسگان مصون مانند (ص ۴۵۵؛ نیز یاقوت، ۱۷۳/۱). در عهد خلافت عثمان حدود سال ۲۴ق/۶۴۵م، سلمان بن ربیعۀ باهلی پس از گشودن بیلقان و بردعه، عازم بلاسگان شد و اهالی این ناحیه را که از کردان بودند، به پذیرش اسلام فراخواند، ولی کردان با وی به جنگ پرداختند. سرانجام، مسلمانان بر آنان پیروز شدند؛ بعضی اسلام پذیرفتند و برخی به جزیه تن در دادند (بلاذری، ۲۸۵-۲۸۶).

در سالهای ۲۱۵-۲۱۶ق/۸۳۰-۸۳۱م اهالی بلاسگان که به احتمال از ۱۸۴ق/۸۰۰م دیگر به این نام نامیده نمی‌شد، از تابعیت فرمانروایان اران روی برتافتند. در ۲۲۶ق/۸۴۱م بابک خرم دین به سوی ارس روان شد. وی در آنجا اردو زد و یکی از سرداران خود به نام رستم را مأمور فتح قلعۀ گوروز کرد و از او خواست که راه جنگ با مردم بلاسگان را در پیش نگیرد و از مهربانی دریغ نورزد. رستم خلاف دستور بابک رفتار کرد. در نتیجه اهالی قلعه تلفات سنگینی بر لشکریان رستم وارد آوردند (بنیاداف، 228-227). به نوشتۀ ابودلف در دشت بلاسگان بیش از ۵هزار قریه وجود داشته است که در زمان او ویران شده بودند، اما دیوارها و بناهایی از آنها برجا مانده بود (ص ۴۹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابودلف، مسعر، *الرسالة الثانیة*، به کوشش بولگاکوف و خالدوف، قاهره، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ رضا، عنایت‌الله، *اران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ سامی، علی، *گزارشهای باستان‌شناسی*، شیراز، ۱۳۳۸ش، ج ۴؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، شناسنامۀ آبادیهای کشور، شهرستان سراب، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مشکور، محمدجواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، *نظری به تاریخ آذربایجان و آثار باستانی و جمعیت‌شناسی آن*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Buniyatov, Z., *Azerbaĭdzhan v VII-IX vv.*, Baku, 1965; Egishe, *O Vardane i voine armyanskoĭ*, tr. I.A. Orbeli, Erevan, 1971; Faustus Buzand, *Istoriya Armenii*, tr. M.A. Gevorgyan, Erevan, 1953; Gandzaketsi, K., *Istoriya Armenii*, tr. L.A. Khanlaryan, Moscow, 1976; Hakopyan , A. A. , *Albaniya - Aluank v greko - latinskikh i drevnearmyanskikh istochnikakh*, Erevan, 1987; Kalankatuatsi, M., *Istoriya strany Aluank*, tr. Sh. V. Smbatyan, Erevan, 1984; Lukonin, V.G., *Kul'tura Sasanidskogo Irana* , Moscow , 1969 ; Marquart , J. , *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Moses Khorenatsi, *Istoriya Armenii*, tr. G. Sarkisyan, Erevan, 1990; Sarkisyan, G., notes on *Istoriya* ... (vide: Moses Khorenatsi);Trever,K.V.,*Ocherki po istorii i kul'ture Kavkazskoĭ Albanii*, Moscow/Leningrad, 1959; Yuzbashyan, K.N., introd. *O Vardane*... (vide: Egishe).

عنایت‌الله رضا

بِلاشِر[1]، رژیس (۱۲۷۹-۱۳۵۲ش/۱۹۰۰-۱۹۷۳م)، از بزرگ‌ترین خاورشناسان جهان در زمینۀ ادب و زبان عربی.

وی در آغاز سدۀ ۲۰م، در مون روژ (حومۀ پاریس) زاده شد. در ۱۹۱۵م ناچار همراه به کازابلانکا (دارالبیضاء) در مراکش رفت و همان‌جا دورۀ تحصیلات متوسطه را وی لیوته به پایان رساند. وی که به ادامۀ تحصیل در رشتۀ ترجمه تمایل خانواده در اثر تشویق استادان به راه یادگیری زبان و در دبیرستان و در دانشکدۀ ادبیات الجزیره نام‌نویسی

1. Blachère

کرد؛ اما چون خانواده از داشت، سرانجام ادب عربی گام نهاد ثروتی برخوردار نبود، او ناچار شد، برای کسب معاش، در مدرسهٔ مولای یوسف رباط به کار نظارت مدرسه نیز بپردازد (از ۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م) و پیوسته میان دو سه شهر در رفت و آمد باشد. در همان دانشکده بود که در خدمت خاورشناسان نام‌آوری چون هانری ماسه و لوی پرووانسال درس خواند تا در ۱۹۲۲م موفق به دریافت درجهٔ لیسانس شد و دو سال بعد در فوق لیسانس مدرسی پذیرفته شد و در همان حال در مدرسهٔ مولای یوسف مجدداً ــ اما این‌بار در مقام مدرس ــ به کار پرداخت. سرانجام، از ۱۹۲۹م تا ۱۹۳۵م در «موسسهٔ پژوهشهای عالی مغرب[1]» به عنوان استاد و کارشناس آموزش به خدمت مشغول شد. در همین دوران بود که بلاشر با مجلهٔ معروف هسپریس به همکاری پرداخت و «گزیده‌های جغرافیایی عربی در قرون وسطیٰ» را منتشر کرد (پاریس / بیروت ۱۹۳۲م).

بلاشر در ۱۳۱۴ش/۱۹۳۵م، در امتحان استادی «مدرسهٔ ملی زبانهای شرقی[2]» شرکت کرد و همان سال کار دیرپای تدریس را آغاز نمود؛ وی جانشین خاورشناس نامدار گود فروا دو مومبین شد. در ۱۹۳۶م بلاشر از دو رسالهٔ خود که برای اخذ درجهٔ دکترای دولتی ضروری بود، دفاع کرد. رسالهٔ اول (= رسالهٔ جانبی)، ترجمه و تحقیق کتاب *طبقات الامم* صاعد اندلسی بود و رسالهٔ اصلی، «شرح احوال متنبی». در این رسالهٔ پرمحتوا، وی از شیوه‌های نقد معاصر برای بررسی احوال این شاعر بزرگ عرب بهره برده است.

در ۱۹۴۲م وی در «موسسهٔ کاربردی پژوهشهای عالی[3]» در بخش فقه اللغهٔ عربی، جای‌گزین ویلیام مارسه شد و تا ۱۳۴۷ش/۱۹۶۸م برآن مقام باقی ماند. در ۱۹۵۰م کرسی «فقه اللغه و ادبیات عرب در قرون وسطیٰ» در دانشگاه سُربن به او واگذار شد که تا زمان بازنشستگی (۱۹۷۰م) ادامه داشت.

در ۱۹۴۵م که مجلهٔ *آرابیکا* تأسیس گردید، وی را به همکاری دعوت کردند. دو سال بعد، بلاشر مدیر آن مجله شد و تا ۱۹۶۲م در آن مقام باقی بود. وی از ۱۹۵۶ تا ۱۹۶۵م، ریاست «مؤسسهٔ مطالعات اسلامی[4]» را در فرهنگستان پاریس و در ۱۹۶۲م ریاست «مرکز لغت‌شناسی عربی[5]» را در «مرکز ملی مطالعات علمی» به‌عهده گرفت. وی در همین احوال، مدیر افتخاری «انجمن استقبال از دانشجویان خاور نزدیک[6]» و معاون «انجمن پیشبرد مطالعات اسلامی[7]» و عضو یا مشاور چندین انجمن و مؤسسهٔ شرق‌شناسی دیگر نیز بود. از این‌رو، می‌توان او را یکی از پرنفوذترین خاورشناسان، حتیٰ در کشورهای عربی به‌شمار آورد.

در سالهای آخر عمر بود که بلاشر به عضویت فرهنگستان بزرگ فرانسه، «آکادمی خط نگاره و ادب[8]» فرا خوانده شد. شرکت او در این فرهنگستان دیر نپایید، زیرا بیماریهایی که از سالها پیش او را به رنج و درد دچار کرده بود، شدت یافت و او در تابستان ۱۹۷۳م از هرگونه فعالیت کناره گرفت تا به دنیای باقی شتافت (الیسف، 3-1؛ کوئن، 2-1؛ نیز نک: عقیقی، ۱/۳۱۶؛ بدوی، ۸۲).

سخت‌گیری او نسبت به شاگردان، به صورت وسواس علمی در پژوهشهایش جلوه‌گر است. از ویژگیهای کار او کوشش خستگی‌ناپذیری است که در جامعیت بخشیدن به منابع هر اثر از خود نشان می‌دهد؛ اما کثرت منابع، هیچ‌گاه او را به پرگویی و درازنویسی نمی‌کشاند، زیرا او به یاری دانش گسترده و قدرت استنباط، به عصارهٔ موضوع دست می‌یابد و آن را در کوتاه‌ترین عبارات عرضه می‌کند. از میان آثار او، شاید بتوان ۳ اثر را، به نحوی، نقطهٔ عطف در آن موضوع به‌شمار آورد:

۱. نخست کتاب «دستورزبان عربی کلاسیک[9]» (پاریس، ۱۹۳۷م) که با همکاری گودفروا دومومبین تألیف کرده، و در آن هم جانب نحو عربی را مراعات نموده، و هم در بیان مسائل از مصطلحات دستور لاتینی و فرانسوی سود برده، و هم از آراء زبان‌شناسی مدرن استفاده کرده است.

۲. کتاب دوم «مقدمه بر *قرآن*» (پاریس، ۱۹۴۷م) و سپس «ترجمهٔ *قرآن*» (پاریس، ۱۹۴۹-۱۹۵۰م) است. «مقدمه» تاریخچهٔ فشرده و بسیار سودمندی دربارهٔ تاریخ وحی، جمع و تدوین و نگارش *قرآن* است. «ترجمه» که بر پایهٔ بسیاری از تفاسیر عربی و ترجمهٔ پیشین *قرآن* استوار شده است، گرایشی سخت لغت شناسانه دارد و به همین سبب، گاه از سوی دیگر پژوهشگران، خاصه مسلمانان نقد شده است.

۳. کتاب سوم «تاریخ ادبیات عرب از آغاز تا پایان قرن پانزدهم[10]» است که تنها در ۳ مجلد (پاریس، ۱۹۵۲-۱۹۶۶م) انتشار یافت و متأسفانه ناتمام مانده است. جلد اول این اثر، شامل کلیات و برای فهم ادب عربی، ضروری است. در این‌مجلد، زبان عربی در میان زبانهای سامی، خط عربی، کتیبه‌های جاهلی عربی، چگونگی شعر جاهلی، چگونگی جمع‌آوری شفاهی و سپس تدوین این آثار موشکافانه بحث شده است. در جلد دوم *قرآن* به عنوان پدیده‌ای ادبی بررسی، و بخشهایی از آن ترجمه شده است. بقیهٔ کتاب و نیز جلد ۳ به شرح حال و تقسیم‌بندی شاعران عرب اختصاص دارد.

آثار: از بلاشر حدود ۱۲ کتاب بر جای مانده است، اینک کتابهای او برحسب سال چاپ: «گزیده‌ای از آثار جغرافی‌نویسان قرون وسطیٰ[11]» (بیروت/الجزیره، ۱۹۳۴م). «یک شاعر عرب در سدهٔ ۴ق: ابوالطیب المتنبی[12]» (پاریس، ۱۹۳۵م). «ترجمهٔ کتاب *طبقات الامم*»

1. L'Institut des hautes-études marocaines 2. L'Ecole nationale des langues orientales 3. L'Ecole pratique des hautes-études 4. L'Institut des études islamiques 5. Centre de lexicographie arabe 6. Association pour l'accueil des étudiants du proche-orient 7. L'Association pour l'avancement des études islamiques 8. L'Académie des inscriptions et belles-lettres 9. *Grammaire de l'arabe classique.* 10. *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^{e} siècle de J.-C.* 11. *Extraits des principaux géographes arabes...* 12. *Un Poète arabe du IV^{e} siècle de l'Hègire: Abu t-Tayyib al-Motanabbi.*

قاضی صاعد اندلسی به فرانسوی، همراه با تعلیقات (پاریس، ۱۹۳۵م). «دستور زبان عربی کلاسیک» (پاریس، ۱۹۳۹م). «عناصر برگزیده از عربی کلاسیک[1]» (پاریس، ۱۹۳۹م). «تمرین برای عربی کلاسیک[2]» (پاریس، ۱۹۴۶م). «مقدمه برقرآن[3]» (پاریس، ۱۹۴۷م)، که با عنوان *در آستانهٔ قرآن* به همت محمود رامیار به فارسی ترجمه، و در ۱۳۵۹ش در تهران منتشر شده است. «ترجمهٔ قرآن» (پاریس، ۱۹۴۹-۱۹۵۰م)، که در آن کوشیده است سوره‌های *قرآن* کریم را برحسب زمان نزول تنظیم کند. این ترجمه به شکلی ساده و با مراعات ترتیب رایج در نزد مسلمانان، چندبار به چاپ رسیده است. «مسألهٔ محمد(ص)[4]» مشتمل بر زندگی‌نامهٔ پیامبر اکرم (پاریس، ۱۹۵۲م). «تاریخ ادبیات عرب از آغاز تا پایان قرن پانزدهم» در ۳ جلد (پاریس، ۱۹۵۲-۱۹۶۶م). این کتاب را ابراهیم کیلانی به عربی (دمشق، ۱۹۷۳-۱۹۷۴م) (نک: آذرنوش، ۱۰/۱)، و جلد اول آن را نیز آذرتاش آذرنوش به فارسی برگردانده‌است (تهران، ۱۳۶۳ش). «همگام با محمد(ص)[5]»(پاریس، ۱۹۵۶م)، «فرهنگ عربی ـ فرانسه ـ انگلیسی[6]» با همکاری دو خاورشناس دیگر (از ۱۹۶۷ م به). از این کتاب ۳ جلد منتشر شده است.

علاوه بر این کتابها، حدود ۴۰ مقاله و انبوهی گزارش و نقد و معرفی کتاب از او دردست است که در مجلات گوناگون (به خصوص *اربیکا* و «مجلهٔ آسیایی[7]») و دائرة‌المعارفها، «دائرة‌المعارف اسلام»(EI) و حتیٰ *لاروس* و *اونیورسالیس* چاپ شده است. دو گرایش عمده در مجموعهٔ این آثار دیده می‌شود: یکی ادبی است و نسبتاً متعدد که در مقالاتی چون «بشار» (نک: EI^2) به چشم می‌خورد و دیگر گرایش قرآنی است که در مقالاتی همچون «نفس» «کهف» (نک: همانجا) جلوه‌گر است.

کتاب‌شناسی نسبتاً جامعی از بلاشر در *آنالکتا* («یادنامهٔ بلاشر»، انجمن فرانسوی دمشق، ۱۹۷۵م) منتشر شده است («کتاب‌شناسی...[8]»، مقدمه، 17-14)؛ همچنین دربارهٔ بلاشر چندین مقاله توسط همکاران یا شاگردانش نگارش یافته که در این گفتار از آنها استفاده شده است: ۱. مقاله‌ای از داوید کوئن در «مجلهٔ آسیایی» (نک: ص 10-1). ۲. مقاله‌های ش.آ. ژولین و آندره میکل در *آنالکتا*. ۳. مقالهٔ نیکیتا الیسف در *آرابیکا* (نک: ص 5-1).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، مقدمه بر *تاریخ ادبیات عرب* بلاشر، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بدوی، عبدالرحمان، *موسوعة المستشرقین*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ عقیقی، نجیب، *المستشرقون*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ نیز:

«Bibliographie de Régis Blachère» *Analecta*, Damascus, 1975; Cohen, D., «Nécrologie Régis Blachère»,JA,1974,vol.CCLXII; EI²;Elisséeff, N., «Régis Blachère», *Arabica*, 1975, vol. XXII.

آذرتاش آذرنوش

بَلاط، یا بِلاط، نام چندین کاخ کهن، شهر و روستا در سوریه، فلسطین، آناتولی و اسپانیا. بلاط واژه‌ای است معرب که در منابع عربی به معانی گوناگون از جمله به معنی قصر و کاخ آمده است. بلاط در این معنی معرب واژهٔ «پالاتیوم[9]» لاتین است (برای معانی دیگر، نک: دنبالهٔ مقاله).

مسعودی بـه «بلاط» (کاخ) قسطنطنیه اشـاره دارد که ایرنـه[10] (رینی) ملکهٔ بیزانس (۱۸۱-۱۸۶ق/۷۹۷-۸۰۲م) در آنجا ساخته بود؛ در این کاخ محلی (بندری) بود که زنجیری بر گرد آن کشیده بودنـد و فرستادگان عرب بـرای بازخرید اسیـران در آنجا پیـاده می‌شدند (ص۱۶۶-۱۶۷). ابن حوقل نیز از «دارالبلاط» قسطنطنیه سخن گفته است که گویا زندان بود (۱۹۵/۱). دارالبلاط بخشی مجزا از کاخ شاهی بوده است. به گفتهٔ مقدسی پادشاه روم در پی لشکرکشی مَسلمة بن عبدالملک به قسطنطنیه و به تقاضای وی دارالبلاط را به مثابهٔ سرایی برای استقـرار سران و بزرگان مسلمانان کـه در جنگ به اسارت در می‌آمدنـد، روبه روی کاخ خود، در آن سوی میـدان مشرف بر دریا ساخت تا در پناه او باشند (ص ۱۴۷- ۱۴۸). شعرای بسیاری از جمله ابوفراس‌حمدانی، شاعر دربار سیف‌الدوله، دراشعار خودازدارالبلاط یاد کرده‌اند (یاقوت، *بلدان*، ۷۰۹/۱). امروزه در جای آن محله‌ای است در استانبول به نام کاغذخانه که در کنار شاخ زرین(= خلیج) از شاخابـه‌های بسفر، میـان «فنـار» و «ایـوان‌سرای» قرار دارد (سامـی، ۱۳۳۶/۲) که بناهای کهن از جمله حمامی از سدهٔ ۹ق/۱۵م و تکیه و مسجدی از سدهٔ ۱۰ق در آن واقع است (اولیا چلبی، ۳۰۸/۱، ۳۳۱؛ «دائرة المعارف...[11]»، V/7-8).

از نخستین بناهایی که در اندلس با نام بلاط ساخته شد، کاخی بود که مغیث (د ح ۱۰۰ق/۷۱۸م) فاتح قرطبه، در این شهر برای خود طراحی و بنا کرد. وقتی موسی بن نُصَیر به قرطبه رفت، بلاط مغیث را به بهانهٔ آنکه شایستهٔ والی قرطبه است، تصاحب کرد و مغیث به عوض آن، خانهٔ با شکوه حاکم پیشین قرطبه را گرفت. در آنجا کاخی بلند و با شکوه بود که به بلاط مغیث معروف شد. این کاخ بعداً نیز محل استقرار والی اندلس بود (*اخبار*...، ۲۸-۲۹). بعدها در توسعهٔ قرطبه، بخشی از حومهٔ شهر پیرامون بلاط مغیث شکل گرفت (ابن خطیب، ۱۰۳، ۱۰۶). در ۱۴۰ق/ ۷۵۷م وقتی عبدالرحمان بن معاویه به قرطبه درآمد، ظاهراً در این قصر مستقر شد و یوسف بن عبدالرحمان فهری، آخرین والی اندلس (حک ۱۳۰- ۱۳۸ق/۷۴۸- ۷۵۵م) در بلاط الحر (در شرق قرطبه) که والی پیشین اندلس، حربن عبدالرحمان ثقفی (حک ۹۸-۱۰۰ق) ساخته بود (نک: ابن حزم، ۲۶۶)، پیاده شد (*اخبار*، ۸۶).

بلاط در معنـی دیگر، بـه هر زمین، یـا به زمین نرم و همـوار یا به سنگ‌فرشی که زمین خانه و جز آن را بدان بپوشانند، گفته می‌شود (ابن‌منظور، ذیل بلط؛ اسدی، ۱۶۱/۲). بلاط یا مُبَلَّطه همچنین به هر زمینی که بـا سنگ یـا آجر فـرش کنند (ابـن منظور، همانجا)، یـا جـادهٔ

---

1. *Elements de l'arabe classique.* 2. *Exercices d'arabe classique.* 3. *Introduction au Coran.* 4. *Le Problème de Mahomet.* 5. *Dans les pas de Mahomet.* 6. *Dictionnaire arabe-français-anglais.* 7. JA. 8. «Bibliographie...» 9. palatium 10. Irene 11. *Türkiye...*

سنگ فرش شده و شاهراه (دوزی، ۴۳۱/۱) مانند جادهٔ قدیم رومی که در نزدیکی اثارب از نواحی حلب آغاز می‌شد (ابن عدیم، ۱۶۴/۱)، اطلاق شده است. بلاط به این معانی از واژهٔ یونانی پلاتیا که از طریق زبان آرامی وارد عربی شده، اخذ شده است (EI², I/987).

در مدینه میان مسجد النبی و بازار محله‌ای سنگ فرش شده، معروف به بلاط بود (یاقوت، *بلدان*، ۷۰۹/۱-۷۱۰، نیز *المشترک*، ۶۳) که جمعی از بنو عدی، از جمله ابوجَهم عامر بن حُذَیفه (ابوعبید، *معجم*...، ۲۷۶/۱؛ ابن حزم، ۱۲۰) و افرادی دیگر از سرشناسان شهر در آنجا سکنیٰ داشتند (نک: طبری، *تاریخ*، ۴۱۴/۴-۴۱۵، ۵۲۶/۷، ۵۴۴، ۱۹۲/۸، ۱۹۴-۱۹۵، «المنتخب...»، ۵۱۸). بلاط الجَنّه در قُبة الصخرهٔ قدس نیز زمینی سنگ فرش شده بود (IA, II/272).

بلاط همچنین به معنی خرگاه شاه و امیر و رواق مسقف مسجد جامع که مساحت میانی ۴ ستون را در بر می‌گرفت، یا هر رواق سرپوشیده (دوزی، ۴۲۹/۱؛ غالب، ۸۹) یا تالار ستون دار، یا تخته سنگی مرمرین که بر آن نوشته‌هایی کنده‌کاری شده، و بر سر در آرامگاه یا بنایی نصب شده (EI²، غالب، همانجاها)، اطلاق شده است. ابن جبیر در وصف مسجد النبی (ص) در مدینه، آن را بنایی مستطیل شکل دانسته که رواق (بلاط)هایی متعدد از ۴ سوی آن را در برگرفته، و صحن میانی آن با سنگ و ماسه فرش شده است (ص ۱۹۰). بلاط الولید در دمشق نیز ظاهراً یکی از رواقهای مسجد جامع بود که ولید خلیفهٔ اموی (حک‍ ۸۶-۹۶ق/۷۰۵-۷۱۵م) ساخت، اما عربها این نام را به همهٔ مسجد اطلاق می‌کردند (ابن خلدون، ۴۴۳/۱؛ نیز نک: دوزی، همانجا).

افزون بر این در سرزمینهای شرقی و غربی اسلامی، به ویژه در شام، آسیای صغیر و اندلس، شهرها و روستاهای بسیاری با نام بلاط شناخته شده است؛ از آن جمله است: روستای بیت البلاط در غوطهٔ (= واحهٔ حاصل خیز) دمشق که جمعی از علما، از جمله ابوسعید مَسلمة بن علی خُشَنی بلاطی (د پیش از ۱۹۰ق) به آنجا منسوبند؛ شهر کهن بلاط میان مَرعَش و انطاکیه که مرکز کورهٔ حُوار و از توابع حلب بود و یاقوت از ویرانهٔ آن یاد می‌کند (*بلدان*، ۷۰۸/۱-۷۱۰). امروزه روستاهای بسیاری در سوریه همچنان بلاط نامیده می‌شوند (نک: *المعجم*...، ۳۵۳/۲-۳۵۵).

در اندلس متداول ترین معنی واژهٔ بلاط ظاهراً «جادهٔ سنگ فرش» است که گویای راههای قدیم رومی در این شبه جزیره است (EI², I/988). برخی شهرها و دژها و مکانها به مناسبت مجاورت با چنین جاده‌هایی، نام خود را از آنها گرفته‌اند؛ از آن جمله است: روستای بلاط الاحمر (ابن حیان، ۳۶۷/۵) و نیز شهر بلاط مرکز اقلیم بلاط که در میان قلعهٔ رباح[1] و طلبیره[2] واقع بوده است (نک: ادریسی، ۵۳۸/۲، ۵۵۰-۵۵۱).

ویرانه‌های شهر بلاط امروزه در کنار رومانگوردو، نزدیک گدار رودخانهٔ تاگوس مجاور پل المراز واقع است (EI²، همانجا). میدان نبرد تور و پواتیه نیز ــ که در ۱۱۴ق/۷۳۲م میان عبدالرحمان غافقی والی اندلس، و فرنگان به رهبری شارل مارتل روی داد ــ به بلاط الشهداء، و این نبرد به وقعة البلاط یا غزوهٔ بلاط معروف شده است (*اخبار*، ۳۱؛ مقری، ۱۵/۳-۱۶؛ EI²، همانجا).

با این حال، شهرها و روستاهای بسیاری در اندلس است که ظاهراً نام گذاری آنها ارتباطی به جاده‌های رومی نداشته است (همانجا). از آن جمله است: بلاط مروان، معروف به ایلیا البلاط که شهری واقع در دشتی پر از کشتزار بود که خلیفه الناصر اموی در یکی از لشکرکشیهای خود به سمت شرق قرطبه بدانجا رسید (مقدسی، ۳۰، ۲۲۳، ۲۳۳؛ ابن حیان، ۳۵۸/۵). بلاط عوسجه از دژهای تابعهٔ شنت بریه[3] نیز به یکی از بربرهای ساکن اندلس منسوب بود (ابن حزم، ۴۹۸؛ یاقوت، همان، ۷۰۹/۱). بلاط حمید در شمال اندلس (ابوعبید، *المسالک*...، ۸۱۳/۲)، و اقلیم بلالطه در شمال قرطبه، با دژهایی بسیار (ادریسی، ۵۳۸/۲)، و نیز اقلیم یا فَحص (= دشت) بلاطه[4] که امروزه در پرتغال و به همین نام باقی است و شهرهایی چون شنترین[5] و لشبونه[6] و شنتره[7] را در برمی‌گرفت (EI²، همانجا).

در آسیای صغیر نیز نام بلاط بر اماکن بسیاری اطلاق شده است؛ از آن جمله شهری است که در محل دریا بندر باستانی میلتوس یا ملطیه (نک: *پاولی*، XV(2)/1619-1621) ساخته شد. میلتوس که از سدهٔ ۵ق/۱۱م و پیش از استیلای سلجوقیان (۴۷۰ق/۱۰۷۷م) بر آسیای صغیر، به انحطاط و ویرانی گراییده بود، از سدهٔ ۷ق/۱۳م به بلاط معروف گردید و از نظر تجاری و اقتصادی رونقی بسزا یافت (EI²، همانجا). افزون بر این، بلاط به سبب موقع ممتاز آن در نزدیکی دهانهٔ رود مندرس بزرگ پایگاهی برای عملیات در دریای اژه بود (گودوین، 15؛ EI²، همانجا).

به گفتهٔ قلقشندی (د ۸۲۱ ق/۱۴۱۸م) بلاط در دورهٔ حاکمیت ترکمانان بنی منتشا (۷۰۰-۸۲۹ق/۱۳۰۱-۱۴۲۶م) شهری کوچک از نواحی روم در ۸ منزلی بورسه بود که بارو نداشته است؛ این شهر دارای مسجدها، بازارها و ۴ حمام بود و قلعه‌ای ویران داشت که از سنگ مرمر ساخته شده بود (۳۴۸/۵).

بلاط از این زمان بر اثر روابط تجاری با خارج، و رفت و آمد بازرگانان ونیزی مرکزی مهم گردید و قبل از ۷۵۶ق/۱۳۵۵م ونیزیان در آنجا کلیسا و کنسولگری داشتند (EI²، همانجا). این شهر از برکت تجارت محصولاتی مانند زعفران، کنجد، موم، زاج از کوتاهیه، و بردگانی از نواحی مجمع الجزایر، شکوفا گردید. وقتی در ۷۹۲ق/۱۳۹۰م بایزید اول، سلطان عثمانی مناطق ساحلی منتشا را تصرف کرد، امتیازات ونیزیان را در بلاط محترم شمرد. در ۸۲۹ق/۱۴۲۶م بلاط در شمار نواحی منتشا به استیلای کامل عثمانیان درآمد (همانجا).

---

1. Calatrava 2. Talavera 3. Santaver 4. Plata 5. Santarem 6. Lisboa 7. Cintra

بلاط بعداً مرکز سنجاقی به همین نام جزو ولایت منتشا گردید و در ۹۲۳ق/۱۵۱۷م، ۲٬۵۰۰ نفر جمعیت داشت. از سدهٔ ۹ق/۱۵م این شهر به سبب آب و هوای بیماری‌زا و رسوب گرفتن دهانهٔ رودخانه به انحطاط گرایید و موقعیت پیشین را از دست داد (همانجا). اولیا چلبی (IX/146-147) در ۱۰۸۱ق/۱۶۷۰م بلاط را شهری عظیم، اما ویران با قلعه‌ای خراب وصف کرده است (نیز نک: «دائرة المعارف»، V/7).

بلاط اکنون روستایی است کوچک از توابع شهرستان سوکهٔ استان آیدین که در حدود ۹ کیلومتری دریا واقع است و در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م، جمعیت آن ۲٬۰۰۲ نفر بوده است (EI^2، همانجا؛ «دائرةالمعارف»، V/6-7).

در اطراف بلاط خرابه‌ها و آثار باستانی بسیاری به چشم می‌خورد (سامی، ۱۳۳۶/۲). مهم‌ترین اثر بازماندهٔ بلاط مسجد جامع الیاس بیگ است که تاریخ بنای آن به ۸۰۶ق/۱۴۰۳م باز می‌گردد («دائرة المعارف»، V/6).

مآخذ: ابن جبیر، محمد، *رحلة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن حیان، *المقتبس*، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *مقدمه*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن‌عدیم، عمر، *زبدة الحلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن‌منظور، *لسان*؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ همو، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بورت سعید، مکتبة الثقافة الدینیه؛ اسدی، م. خیرالدین، *موسوعة حلب المقارنة*، حلب، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اولیا چلبی، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ دوزی، راینهارت، *تکملة المعاجم العربیة*، ترجمهٔ محمد سلیم نعیمی، بغداد، ۱۹۷۸م؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، «المنتخب من کتاب ذیل المذیل»، همراه ج ۱۱ *تاریخ*؛ غالب، عبدالرحیم، *موسوعة العمارةالاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ *المعجم الجغرافی للقطر العربی السوری*، دمشق، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ نیز:

EI^2; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Istanbul, 1935; Goodwin, G., *A History of Ottoman Architecture*, London, 1971; IA; *Pauly; Türkiye diyanet vakfı Islâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

محمدرضا ناجی

بَلاطُ الشُّهَداء، عنوانی که در منابع اسلامی بر پیکار معروف میان مسلمانان و مسیحیان در اوایل قرن ۲ق/۸م در نزدیکی شهر پواتیه در غرب فرانسه اطلاق شده است و گاه آن را غزوهٔ بلاط نیز نامیده‌اند (مقری، ۱۶/۳). در منابع اروپایی آن را جنگ پواتیه[1] یا تور[2] می‌نامند. نبرد در ناحیه‌ای بین تور و پواتیه در نزدیکی جاده‌ای قدیمی که شاتلرو[3] را به پواتیه وصل می‌کرد، به وقوع پیوست. محل دقیق واقعه مشخص نیست، ولی گفته‌اند: در ۲۰ کیلومتری شمال شرقی پواتیه بوده است که امروزه موسه لاباتای[4] خوانده می‌شود (لوی پرووانسال، I/61, 62). در حفریات باستان‌شناسی در روستایی میان تور و پواتیه شمشیرهایی عربی به دست آمده است و در نتیجه، حدس زده‌اند که جنگ یاد شده در همین جا رخ داده است (حجی، ۱۹۵).

به هر حال، در پی فتوحات مسلمانان در اسپانیا و پیشروی به سمت فرانسه، عبدالرحمان بن عبدالله غافقی امیر اندلس که از عربهای یمن بود و خود از تابعان به شمار می‌رفت، در ۱۱۴ق/۷۳۲م به خون‌خواهی سمح بن مالک خولانی حاکم پیشین، و جبران شکست تولوز رهسپار نبرد با فرنگیان شد (حمیدی، ۲۷۴؛ مونس، ۲۶۳؛ مقری، ۱۵/۳، ۱۶-۲۳۵، ۲۳۶؛ سالم، ۱۴۲). مطابق برخی از گزارشها، وی بنا به درخواست دوک اودو حاکم آکیتن برای یاری وی بر ضد شارل مارتل، عازم فرانسه شد. شارل مارتل که حاجب یا کاخبان دربار اوستراسیا و نوستری و حاکم بر این مناطق بود، با گردآوری لشکری از فرانکها، جنگجویان شمالی و ژرمن به مقابله آمد (عنان، ۹۸/۱-۹۹؛ بشتاوی، ۳۲).

نبرد در اواخر شعبان ۱۱۴ رخ داد و حدود ۹ روز طول کشید (عنان، ۱۰۰/۱؛ لوی پرووانسال، I/62)؛ با آنکه مسلمانان نخست پیشروی کردند، ولی سرانجام شکست در میان آنان افتاد و عبدالرحمان و گروهی از تابعان و بزرگان مسلمانان کشته شدند (عنان، ۱۰۶/۱؛ لوی پرووانسال، همانجا).

نویسندگان اروپایی، این پیکار را بس مهم و بزرگ جلوه داده، و آن را بزرگ‌ترین مانع پیشروی اسلام در اروپا و مایهٔ نجات امپراتوری روم و تأخیر در سقوط قسطنطنیه دانسته‌اند (نک: عنان، ۱۰۹/۱-۱۱۰؛ قس: عبادی، ۸۴؛ بشتاوی، همانجا؛ محمود، ۱۵۱؛ شحنه، 12)؛ در حالی که مورخان شرقی و اسلامی یا به این جنگ نپرداخته‌اند، یا در نهایتِ ایجاز و اختصار بدان اشاره کرده‌اند، ولی در تاریخ وقوع و حتیٰ فرمانده سپاه مسلمانان با یکدیگر متفق نیستند. ابن عبدالحکم در سدهٔ ۳ق/۹م ظاهراً نخستین نویسنده‌ای است که از این نبرد، بدون ذکر عنوانی یاد کرده، و تاریخ وقوع آن را ۱۱۵ق آورده است (ص ۲۱۶-۲۱۷). عنوان بلاط الشهداء بار اول در کتاب مجهول المؤلف *اخبار مجموعه* (ص ۲۵) متعلق به سدهٔ ۵ق/۱۱م آمده است (قس: حمیدی، همانجا؛ ضبی، ۳۵۳)، اما مورخان متقدمی چون طبری و واقدی به آن اشاره نکرده‌اند. ابن اثیر (۴۹۰/۵) و ابن خلدون (۱۵۲/۴) سال ۱۱۴ق را تاریخ وقوع جنگ دانسته‌اند، ولی ابن خلدون فرمانده مسلمانان را یک جا ابن حجاب (همانجا) و در جای دیگر غافقی آورده است (۱۷۶/۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، بغداد، ۱۹۲۰م؛ *اخبار مجموعة*، مادرید، ۱۸۶۷م؛ بشتاوی، عادل سعید، *الاندلسیون الموارکة*، دمشق، ۱۹۸۵م؛ حجی، عبدالرحمان علی، *التاریخ الاندلسی*، دمشق/بیروت، ۱۳۹۶ق/

1. Poitiers 2. Tours 3. Chatellerault 4. Moussais-la-Bataille

۱۹۷۶م؛ حمیدی، محمد، جذوة المقتبس، قاهره، ۱۹۶۶م؛ سالم، عبدالعزیز، تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس، بیروت، ۱۹۶۲م؛ ضبی، احمد، بغیة الملتمس، قاهره، ۱۹۶۷م؛ عبادی، احمدمختار، فی تاریخ المغرب و الاندلس، بیروت، ۱۹۷۸م؛ عنان، محمدعبدالله، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ محمود، منی حسن، المسلمون فی الاندلس و علاقتهم بالفرنجة، قاهره، ۱۹۸۶م؛ مقری، احمد، نفح الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۷م؛ مونس، حسین، فجر الاندلس، قاهره، ۱۹۵۹م؛ نیز:

Chejne, A.G., *Muslim Spain, its History and Culture*, Minneapolis, 1974; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Leiden/Paris, 1950.

پروین قدسی‌زاد

بَلاغَت، در لغت به معنای شیوایی، رسایی و سخنوری، برگرفته از بلغ الکلام (رسید و منتهی شد سخن به «مخاطب») است و در اصطلاح مطابقت کلام با مقتضای حال مخاطب را گویند. علاوه بر کلام، بلاغت را صفت متکلم نیز دانسته‌اند. بلاغت متکلم ملکه‌ای است که گوینده به واسطهٔ آن قادر به ارائهٔ سخن بلیغ است (خطیب ۷۲/۱، ۷۹-۸۰).

پیشینهٔ تاریخی: عربها در عصر جاهلی در بلاغت و بیان جایگاهی والا داشتند. شاعران و سخنوران در آن عصر پیوسته می‌کوشیدند تا بهترین معنا را در قالب نیکوترین الفاظ بیان کنند. آنان برای رسیدن بدین مقصود آثار خود را تنقیح و تصحیح می‌نمودند و زمانی طولانی گاه یک سال آن آثار را بر نزدیکان و صاحب‌نظران عرضه می‌کردند تا آن را از هر عیب بپیرایند و هم از این‌روست که برخی از قصاید آنان حولیات (برگرفته از حَول به معنای سال) نام یافت (نک: جاحظ، ۲۱۷/۱). مجامع ادبی چون بازار عکاظ (نک: ه د، بازار) در نزدیک مکه جایگاه خوبی برای پرورش ذوق و داوری دربارهٔ آثار ادبی به شمار می‌رفت و هریک از شاعران می‌کوشید با ارائهٔ بهترین اثر خود گوی سبقت را از همگنان برباید؛ از این‌رو، شاعران و سخنوران الفاظ، معانی و صنایعی را بر می‌گزیدند و به نکاتی توجه داشتند که اساس و پایهٔ بلاغت عربی بود. سروده‌های شاعران آن دوران مشحون از تشبیهات ساده و در عین حال زیبا، استعاره‌ها و گاه صنایعی چون مقابله و جناس بود و همهٔ اینها دلالت دارد بر اینکه آنان به وجوه بلاغت سخن، سخت اهتمام می‌ورزیدند. اما برای آنها نامی و تعریفی شناخته شده نبود، بلکه رعایت قواعد بلاغت امری فطری و عملی به شمار می‌رفت و از جهت نظری بجز روایتهایی نقد گونه در بازارهای ادبی چون داوریهای نابغهٔ ذبیانی (مثلاً نک: ابوالفرج، ۳۸۴/۹)، چیز دیگری موجود نیست. با ظهور اسلام و نزول قرآن کریم توجه به بلاغت افزون‌تر شد. در عصر امویان که مجادلات سیاسی و اعتقادی گسترش می‌یابد، بلاغت کلام سخت مورد توجه قرار می‌گیرد و خطیبان در سخنوری به نهایت چیره‌دستی می‌رسند. البته توجه به زیباییهای سخن در آن دوران در انحصار خطیبان نبود، بلکه بازار مِربَد در بصره، و کُناسه در کوفه جولانگاه شاعران بلندپایه بود و روایتهای نقل شده از مناظره‌های آنان در این باب در خور توجه است (مثلاً نک: همو، ۳۲۳/۱، ۷۵/۸؛ ابن سلام، ۴۲۴/۲).

بلاغت در آغاز پیدایش، بدیع نامیده می‌شد و بر فنون بلاغی شناخته شده در آن زمان نیز بدیع اطلاق می‌گردید و ابن معتز نیز از کلمهٔ بدیع همین معنا را اراده کرده است. تمامی فنون بلاغت، بیان نیز خوانده شده است و برخی نیز بلاغت و توابع آن را نقد الشعر، صنعة الشعر و نقد الکلام نامیده‌اند (نک: طبانه، ۱۰-۱۳؛ نیز ه د، بدیع).

از نخستین سالهای تدوین و تألیف، اشاره به موضوعات بلاغی را در کتابهای مختلف می‌توان یافت. در سدهٔ ۲ق/۸م سیبویه در اثر مشهور خود *الکتاب* به مواردی اشاره دارد که بعدها در زمرهٔ موضوعهای بلاغی جای می‌گیرد. مانند باب اللفظ للمعانی، باب مایکون فی اللفظ من الاعراض، باب مایحتمل الشعر و... (نک: ۲۴/۱-۲۶).

فراء (د ۲۰۷ق/۸۲۲م) در کتاب *معانی القرآن* ضمن شرح آیات قرآن به تقدیم و تأخیر، ایجاز و اطناب، معانی مجازی برخی ادوات پرسش، تشبیه، کنایه و استعاره می‌پردازد (۱۴/۱، ۱۵، ۲۳، ۴۸، ۶۳). دانشمند همعصر او ابوعبیده معمرین مثنیٰ (د ح ۲۱۰ق) نیز در کتاب خود *مجاز القرآن* موضوعات بلاغی را آورده است (۸/۱، ۱۱، ۱۲). البته این نکته در خور ذکر است که مراد ابوعبیده از مجاز معنای اصطلاحی آن نیست، بلکه مراد او از این واژه، تفسیر و تأویل است. در این زمان بلاغت و فصاحت مترادف بودند.

جاحظ (د ۲۵۵ق/۸۶۹م) در کتاب *البیان و التبیین* به بسیاری از فنون بلاغی و اسلوبهای بیان پرداخته، و نمونه‌هایی را برای هریک ارائه کرده، اما برای هیچ یک اصطلاح یا تعریفی نیاورده است. در این کتاب سخنان بسیاری دربارهٔ بلاغت نقل شده است که وی به تفسیر و تحلیل آنها می‌پردازد (۷۴/۱؛ ضیف، ۵۶؛ مبارک، ۵۳). جاحظ ضمن اشاره به برخی عیبهای عمومی مانند لکنت زبان، وجوب رعایت مقتضای حال را که در حقیقت تعریف بلاغت است، مطرح می‌کند (۹۰/۱). از این‌روست که برخی او را پایه‌گذار بلاغت عربی دانسته‌اند (نک: ضیف، ۵۷-۵۸؛ نوفل، ۱۷۰؛ مبارک، ۵۵).

زبان‌شناسان قدیم نیز در شرح و تفسیر خود بر سروده‌های شاعران و آیات *قرآن* به پاره‌ای مسائل بلاغی اشاره داشته‌اند؛ از جمله ابن قتیبه (د ۲۷۶ق/۸۸۹م) در کتاب *تأویل مشکل القرآن* (مثلاً نک: ص ۲۰-۲۱، ۱۰۳، ۱۳۵، جم) و مبرد (د ۲۸۵ق/۸۹۸م) در *الکامل* (مثلاً نک: ۸۵۳/۳). وی همچنین رساله‌ای دارد با عنوان *البلاغة* که به کوشش رمضان عبدالتواب در ۱۹۶۵م به چاپ رسید. شاگرد او عبدالله ابن معتز (د ۲۹۶ق/۹۰۸م) نخستین کتاب بلاغی را با عنوان *البدیع* در ۲۷۴ق نوشته است (نک: ابن معتز، ۵۸) و همان گونه که گفته شد واژهٔ بدیع در این کتاب به فنون شناخته شدهٔ بلاغی اشاره دارد، زیرا نخستین فنی که وی در این کتاب بدان پرداخته، استعاره است. او تشبیه، کنایه و تعریض را از محاسن کلام دانسته، و آنها را به کتاب خود افزوده است (نک: ه د، بدیع). از آن پس و به پیروی از کتاب ابن معتز آثار متعددی در زمینهٔ تشبیه، استعاره و صور بدیعی تدوین شده است (نک: ریتر، 5).

در سدهٔ ۳ق/۹م نباید نقش فلسفه‌گرایان را در تکوین و گسترش

بلاغت از نظر دور داشت. از میان آنان کسانی که با زبان یونانی آشنا بودند، با ترجمهٔ خلاصه‌ای از دو کتاب *الشعر* و *الخطابهٔ* ارسطو به عربی، و بعدها با ترجمهٔ کامل دو کتاب یاد شده، سهم عمده‌ای در این کار برعهده داشتند (نک: ضیف، ۷۵).

در سدهٔ ۴ق/۱۰م گروهی از دانشمندان، بلاغت را با نقد درآمیختند و آن را میزان و محور نقد ادبی قرار دادند (همو، ۱۲۲؛ مبارک، ۶۵) و آثاری پدید آوردند که از مهم‌ترین آنها *عیار الشعر* تألیف محمدبن احمد ابن طباطبا (د ۳۲۲ق/۹۳۴م) و *نقد الشعر* اثر قدامة بن جعفر (د ۳۳۷ق/ ۹۴۸م) را می‌توان نام برد. قدامه در سخن از وجوه بلاغت شعر کوشید تا گوی سبقت را از ابن معتز برباید. وی در نگارش اثر خود از اندیشهٔ یونانی الهام گرفت (ضیف، ۷۸ـ۷۹). قدامه مقیاسهای بلاغت یونانی ارسطو را با بلاغت عربی تطبیق داد و به دنبال راهی منطقی برای ارزیابی شعر بود. با این همه، اثر او با بلاغت ارسطویی تفاوتهایی دارد (همو، ۹۲؛ ریتر، 4).

از آثاری همچون *الموازنة بین ابی تمام و البحتری* اثر ابوالقاسم حسن بن بشر آمدی (د ۳۷۱ق/۹۸۱م) و *الوساطة بین المتنبی و خصومه* تألیف علی بن عبدالعزیز جرجانی (د ۳۹۲ق/۱۰۰۲م) نیز می‌توان به برخی از معیارهای بلاغی دست یافت (نک: همو، 6-5).

از دیگر آثار بلاغی سدهٔ ۴ق کتاب *البرهان فی وجوه البیان* (یا *نقدالنثر*) اثر اسحاق بن ابراهیم ابن وهب است (دربارهٔ انتساب این کتاب به قدامه، نک: ه‍ د، ۹۰/۵؛ ضیف، ۹۳؛ عبدالقادر، ۷۳). ابن وهب در این اثر مانند قدامه سخت متأثر از ارسطوست. با این همه، اثر او اقبال چندانی نیافته است (نک: ضیف، ۱۰۲).

تلاش متکلمان برای بیان اعجاز *قرآن* که بلاغت را یکی از مهم‌ترین دلایل آن می‌شمردند، سبب تألیف آثاری بلاغی چون *النکت فی اعجاز القرآن* اثر علی بن عیسیٰ رمانی (د ۳۸۴ق) و *اعجاز القرآن* ابوبکر محمدبن طیب باقلانی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۳م) گردید. رمانی بلاغت را ۱۰ قسم می‌داند که اینهاست: ایجاز، تشبیه، استعاره، تلائم، فواصل، تجانس، تصریف، تضمین، مبالغه و حسن البیان (همو، ۱۰۲ بب). در همین دوران دو کتاب از شریف رضی (د ۴۰۶ق) به نامهای *تلخیص البیان فی مجازات القرآن* و *المجازات النبویة* در زمینهٔ بلاغت درخور اشاره است. از سوی دیگر برخی از ادیبان به پژوهش دربارهٔ شعر و نثر و زیباییهای بیانی و بدیعی آنها پرداختند. در این پژوهشها، هدف دیگر بیان اعجاز *قرآن*، نقد آثار و یا تطبیق دیدگاههای ارسطو و اندیشهٔ یونانی با بلاغت عربی نبود. بهترین نمونهٔ این آثار کتاب *الصناعتین* تألیف ابوهلال عسکری (د ح ۴۰۰ق) و *العمدة فی صناعة الشعر و نقده* اثر ابن رشیق قیروانی (د ۴۵۶ق/۱۰۶۴م) است (همو، ۱۳۹ـ۱۴۰). ابوهلال عسکری در اثر خود بر آن است که تنها راه درک اعجاز *قرآن* بلاغت است (ص ۹). ابن سنان خفاجی (د ۴۶۶ق) نیز از دیگر مؤلفانی است که فصاحت کلام را با دقتی خاص در اثر معروف خود *سرالفصاحة* مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد (ضیف، ۱۴۰).

عبدالقاهر جرجانی (د ۴۷۱ق/۱۰۷۸م) از دیگر شخصیتهایی است که شهرتش را مدیون دو اثر بلاغی خود *دلائل الاعجاز* و *اسرار البلاغة* است. جرجانی در کتاب *دلائل الاعجاز* که با هدف بیان اعجاز بلاغی *قرآن* را نگاشت، نخستین پایه‌های علم معانی را بنیاد نهاد. در حقیقت وی در این کتاب با بیان اینکه با تغییر جایگاه هریک از اجزاء جمله، معنی تغییر می‌یابد، به تئوری ساختارشناسی در زبان عربی می‌پردازد (نک: ریتر، 6). جرجانی در *اسرارالبلاغة* (نک: ص ۴۳ بب) نخستین‌بار نظریهٔ علم بیان را مطرح کرده است. وی در این اثر بحثهای پیشین را در باب بلاغت، نظام بخشید و نمونه‌های بلاغی را نیک مورد تحلیل قرار داد. با آنکه جرجانی در این کتاب درپی طرح نظریهٔ علم بدیع نبود، اما از جناس، سجع، حسن تعلیل و طباق سخن گفته است. آثار ارزشمند بلاغی جرجانی، راه شکوفایی دانش بلاغت را گشود و هموار کرد و انقلابی در دانش بلاغت به وجود آورد (ریتر، همانجا).

پس از جرجانی، زمخشری با بهره‌گیری از آثار او و با این باور که تفسیر *قرآن* تنها از طریق دو علم معانی و بیان میسر است، تفسیر *کشاف* را نگاشت. وی دو واژهٔ معانی و بیان را به عنوان دو اسم خاص برای دو شاخهٔ معروف از بلاغت به کار برد. در حالی که پیش‌تر واژه‌های بلاغت، فصاحت و بیان به عنوان واژه‌هایی مترادف به کار می‌رفت و گاه همهٔ آنها بدیع خوانده می‌شد. از این زمان به بعد تقریباً می‌توان گفت که حرف تازه‌ای در بلاغت عربی زده نشد و آثار بعدی بیشتر شرح و تلخیص آثار گذشتگان است. از آن جمله است کتاب *نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز*، تألیف فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م) که درواقع تلخیص و تنظیم کتابهای جرجانی است (نک: مبارک، ۱۰۹، ۱۱۰؛ ضیف، ۲۷۵).

سرانجام، سکاکی با استفاده از نحو، منطق و کلام و با استعانت از آثار فخرالدین رازی و جرجانی، کتاب *مفتاح العلوم* را تألیف کرد و آن را به ۳ بخش صرف، نحو و بلاغت تقسیم نمود. وی دانش بلاغت را به ۳ شاخهٔ معانی، بیان و بدیع تقسیم‌بندی می‌کند و از این پس این تقسیم‌بندی را دانشمندان علم بلاغت پذیرفتند و از آن تبعیت کردند. علم معانی از بلاغت، یعنی سخن گفتن به مقتضای حال و نیز معانی ثانوی کلام گفت‌وگو می‌کند. بیان دانشی است که از آوردن یک معنی با اسلوبهای گوناگون بحث می‌کند و بدیع علمی است که به واسطهٔ آن ویژگیهایی که بر زیبایی و ظرافت کلام می‌افزاید، شناخته می‌شود (سکاکی، ۷۰، ۷۶، ۱۴۰، ۱۷۹).

مفتاح العلوم سکاکی با اقبال خوبی مواجه شد و ادیبان و دانشمندان به شرح و تلخیص آن پرداختند. از جمله می‌توان به جلال‌الدین محمد بن عبدالرحمان خطیب قزوینی (د ۷۳۹ق/۱۳۳۸م) اشاره نمود که نخست اثر سکاکی را با عنوان *تلخیص المفتاح* خلاصه کرد و سپس برای شرح، توضیح پیچیدگیها و رفع نقایص آن به نگارش کتاب *الایضاح* پرداخت. البته این کتاب که خود نیز از برخی دشواریها خالی نبود، منشأ برخی دیگر از تألیفات بلاغی شد و گروهی از ادیبان و دانشمندان به

شرح آن پرداختند؛ از جمله سعدالدین تفتازانی (د ۷۹۱ق/۱۳۸۹م) که دو شرح بر تلخیص نگاشت: یکی طولانی و دیگری مختصر و از همین‌رو، به ترتیب آنها را *مطول* و *مختصر* نامیده‌اند (نک: مبارک، ۱۶۰-۱۱۴؛ ضیف، ۳۵۲- ۳۵۸؛ ریتر، 7-6). کتاب *مطول* در حوزه‌های دینی شهرت یافت و به عنوان منبع درسی شناخته شد.

در کنار این تألیفات بلاغی آثار دیگری نیز به وجود آمد که مؤلفان آنها از مکتب عبدالقاهر جرجانی و شاگردان او تبعیت نکردند. از مهم‌ترین آنها کتاب *المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر*، تألیف ضیاءالدین ابن اثیر (د ۶۳۷ق/۱۲۳۹م) است که می‌توان آن را کوششی در جهت نظام بخشیدن به *سرالفصاحهٔ* ابن سنان خفاجی دانست. با این همه، این کتاب نمونه‌ای خوب از کتابهای بلاغی در سدهٔ ۶ق ارزیابی شده است (ضیف، ۳۳۴-۳۳۵).

مآخذ: ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مشکل القرآن*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن معتز، عبدالله، *البدیع*، به کوشش کراچکوفسکی، بغداد، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابوعبیده، معمر، *مجاز القرآن*، به کوشش فؤاد سزگین، قاهره، مکتبة خانجی؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش عبدالله علی مهنا و سمیر جابر، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابوهلال عسکری، حسن، *کتاب الصناعتین*، به کوشش مفید قمیحه، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸م؛ جرجانی، عبدالقاهر، *اسرار البلاغة*، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۵۴م؛ خطیب قزوینی، محمد، *الایضاح فی علوم البلاغة*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سکاکی، یوسف، *مفتاح العلوم*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ضیف، شوقی، *البلاغة، تطور و تاریخ*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ طبانه، بدوی، *علم البیان*، بیروت، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ عبدالقادر، علی حسن، «کتاب البرهان فی وجوه البیان»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م، ج ۲۴(۱)؛ فراء، یحیی، *معانی القرآن*، به کوشش احمد یوسف نجاتی و محمدعلی نجار، قاهره، ۱۹۷۲م؛ مبارک، مازن، *الموجز فی تاریخ البلاغة*، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م؛ مبرد، محمد، *الکامل فی اللغة والادب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۶ق/ ۱۹۳۷م؛ نوفل، سید، *البلاغة العربیة فی دور نشأتها*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ نیز:

Ritter, H, introd. *Asrār al-Balāgha* (vide: PB, Jurjāni).

بابک فرزانه

بلاغت در زبان و ادب فارسی: بلاغت را در فارسی به معنی چیره‌زبانی (صفی‌پوری، ۱۰۲)، زبان‌آوری، رسایی و شیوایی آورده‌اند. همایی (*معانی...*، ۸۳) سخندانی و سخن‌شناسی را معادل فارسی بلاغت قرار می‌دهد. بلاغت از دو دیدگاه موضوعی و تاریخی قابل طرح و بررسی است:

دیدگاه موضوعی: از این دیدگاه چیستی بلاغت موردبحث قرار می‌گیرد و از تعریف و تحلیل عناصر تشکیل دهندهٔ آن سخن می‌رود. بر اساس سنت رایج و شیوهٔ معمول، بلاغت در اصطلاح، مطابقت کلام فصیح با مقتضای حال و مقام یا مطابقت با مقتضای حال مخاطب است. این تعریف را نویسندگان کتب بلاغت در زبان عربی (به عنوان نمونه، نک: خطیب، ۷۹/۱-۸۰؛ تفتازانی، *المطول*، ۲۵، *شرح ...*، ۲۷) و نیز مؤلفان متأخر کتب بلاغی در زبان فارسی که آثار آنان براساس کتابهای عربی تألیف شده است (به عنوان نمونه، نک: آرزو، ۱۰۲؛ مازندرانی، ۴۲؛ گرکانی، ۶؛ تقوی، ۸)، به دست می‌دهند و می‌افزایند حال یا مقام، حالت و موقعیتی است که اقتضا می‌کند تا کلام به گونه‌ای خاص، فی‌المثل مؤکد یا غیرمؤکد، مفصل یا موجز، بیان شود (جرجانی، ۴۶؛ همایی، همان، ۳۹؛ تقوی، همانجا) و گوینده و نویسندهٔ فصیحی که به مقتضای حال و مقام سخن گوید، بلیغ به شمار می‌آید. بدین‌ترتیب، بلاغت نه صفت واژه، بلکه صفت سخن و صفت گوینده (= صفت کلام و متکلم) است (جرجانی، همانجا).

با آنکه در کتب بلاغی عربی (نک: تفتازانی، *المطول*، ۱۳)، علوم بلاغی به دو دانش معانی و بیان محدود می‌شود، اما کتب بلاغی فارسی گویای این حقیقت است که غیر از معانی و بیان، بدیع و عروض و قافیه نیز در شمار علوم بلاغی است، چنان که حدیقه‌های *حدایق البلاغت*، تألیف فقیر دهلوی (ص ۵) مشتمل بر بیان، بدیع، عروض و قافیه نیز هست، و نشاط به استناد سخن قدما تصریح کرده است که علم بدیع، از توابع بلاغت است و بر معانی و بیان و بدیع، علوم بلاغت اطلاق می‌گردد (۱۴/۱؛ نیز نک: همایی، *فنون...*، ۸/۱).

شاید بتوان بلاغت را این‌گونه تعریف کرد: گفتن یا نوشتن کلام فصیح است به مقتضای حال و مقام؛ سخنی خوش‌آهنگ و آراسته که معنای واحد را به طرق مختلف به دست می‌دهد و اگر سخن منظوم باشد، با توجه به مضمون و محتوای آن، وزن عروضی و قافیهٔ مناسب برای آن انتخاب می‌گردد. چنین سخنی مؤثر می‌افتد و بر خواننده و شنونده اثر می‌گذارد. بخش نخستین تعریف، یعنی مطابقت کلام فصیح با مقتضای حال و مقام، مسأله‌ای است که در علم معانی (ه‌م) از آن بحث می‌شود؛ بخش دوم و سوم تعریف، یعنی خوش‌آهنگی و آراستگی و ادای معنا و مقصود واحد به طرق مختلف، مسائلی است که در دانش بدیع (ه‌م) و دانش بیان (ه‌م) مطرح می‌گردد که به قول رادویانی و به گواهی کتاب وی موسوم به *ترجمان البلاغة* (ص ۲-۳) صنایع بدیعی و بیانی «اجناس بلاغت» محسوب می‌شوند و به تعبیر رشید وطواط (ص ۱) «اسالیب بلاغت» به شمار می‌آیند و در پرتو به کارگیری آنها بلاغت به بار می‌آید و سخن بلیغ و مؤثر می‌شود. سکاکی نیز بلاغت را حاصل دانش معانی و بیان می‌داند (ص ۱۷۵-۱۷۶) و بلاغت‌افزایی و فصاحت را معلول به کارگیری آرایه‌های لفظی و معنوی [= صنایع بدیعی] می‌شمارد (ص ۱۷۹). بخش چهارم تعریف، یعنی مسألهٔ انتخاب قافیه و وزن مناسب برای سخن بلیغ منظوم هم مسأله‌ای است که در پرتو ممارست در دانش قافیه و عروض به بار می‌آید که: اولاً، گونه‌ای وزن و در شعر عروضی، گونه‌ای وزن عروضی، ذاتی شعر، یعنی جزو ماهیت شعر است و به تعبیر اهل منطق، ذاتی غیرمفارق و لازم شعر به شمار می‌آید (رضانژاد، پنجاه؛ زرین‌کوب، *شعر...*، ۱۰۶)، یعنی که وزن همزاد شعر است و نه فقط اشعار عربی و فارسی، که به گزارش ارسطو (ص ۹۲، ۹۴، ۱۳۵-۱۴۰، جم) و ابن سینا در «فن الشعر» (ص ۱۶۵-۱۶۶) و نیز به تصریح فارابی در «رسالة فی قوانین صناعة الشعراء» (ص ۱۵۲-۱۵۳) اشعار یونانی هم دارای اوزان گوناگون بوده، و هر وزن، نامی ویژه داشته است.

قافیه نیز با نقشهای ویژهٔ خود به «تثبیت اثر نفسانی وزن» کمک می‌کند (رضانژاد، پنجاه و دو) و لاجرم سخن را رسا و مؤثر می‌سازد؛ ثانیاً، شعر عروضی با توجه به محتوا و موضوع آن باید دارای وزن عروضی مناسب و متناسب با موضوع و محتوا باشد تا بلاغت یابد، چنان‌که فی‌المثل شعر حماسی وزنی متناسب با حماسه، شعر غنایی وزنی متناسب با غنا و به همین‌سان، هر شعر وزنی درخور محتوا و متناسب با موضوع خود می‌طلبد و تنها در این صورت است که شعر بلیغ و مؤثر می‌شود (شمیسا، *بیان*...، ۱۱۱-۱۱۲).

بدین‌ترتیب، روشن است که ابزار بلاغت و شیوه‌ها و شگردهای تأثیر را در هر زبان، اعم از زبان فارسی و عربی یا هر زبان دیگر، باید در دانشهای بلاغی آن زبان باز جست و این حکمی است کلی که در صحت آن تردید روانیست؛ اما با توجه به اینکه «اجناس بلاغت»، به تعبیر رادویانی (ص ۲، ۳) «از تازی به پارسی» آورده شده، پرسش این است که این اجناس تا چه اندازه با ملایمات زبان و ادب پارسی سازگاری دارد؟ شایان ذکر است که ایرانیان عصر ساسانی به تصریح بزرگانی چون جاحظ (۱۳/۳) و ابن ندیم (ص ۳۷۷- ۳۷۸) در بلاغت متبحر بوده‌اند و آثاری بلاغی چون عش *البلاغة* یا عین *البلاغة* (همو، ۳۷۸) و نیز کتاب *کاروَند* ــ که جاحظ (همانجا) جویندگان علوم بلاغی را به خواندن و آموختن آن توصیه می‌کند (نک: تفضلی، ۳۱۴) ــ نمونهٔ آثار آنان در باب بلاغت به شمار می‌آمده است. برخی از محققان هم به فراوانی مثالهای بلاغت در سخنان ایرانیان اشاره کرده‌اند (همایی، *معانی*، ۵۱). با این همه، به سبب انقراض ساسانیان و از میان رفتن این آثار، ایرانیان ناگزیر شدند که در شعر و ادب نیز از آثار عربی تقلید کنند و احساسات و عواطف خود را در قالب اوزان عروضی عرب بریزند و در تنظیم قواعد بلاغت از کتب بلاغی عربی که بسیاری از آنها را ایرانیان خود فراهم آورده بودند، بهره گیرند و این کتب را سرمشق قرار دهند (نک: صادقیان، ۱۱۵- ۱۲۵؛ اقبال، «نحو، نط»)، در حالی که زبان فارسی، زبانی آریایی است و با زبان عربی اختلافهای بسیار دارد (همو، «نح»).

قید «لفظ عربی» در تعریفی که مازندرانی نویسندهٔ کتاب *انوار البلاغه* از دانش معانی به دست می‌دهد و آن‌را تتبع در اصول و قواعدی می‌داند که موجب ظهور احوالات لفظ [= زبان] عربی می‌شود (ص ۴۵)، نیز مؤید این حقیقت است که اصول بلاغت در زبان عربی با اصول بلاغت در زبان فارسی متفاوت است و این از آن روست که بر طبق نظریه و تشخیص فروزانفر در زبان فارسی قواعدی هست که تابع قوانین عربی نیست. از این جهت علم معانی عربی و به ناگزیر آیین بلاغت عربی را نمی‌توان در فارسی معمول و بر زبان فارسی تطبیق کرد که بی‌گمان، استخراج و تدوین اصول بلاغت در زبان فارسی جز با تتبع بسیار و اطلاع عمیق بر چگونگی استعمالات قدما امکان‌پذیر نیست (ص ۴-۵). همایی نیز ضمن تأکید بر این معنا از ضرورت تدوین اصول بلاغت در زبان و ادب فارسی براساس تتبع در آثار بزرگان ادب، به ویژه جست‌وجو در آثار فردوسی و سعدی ــ که برترین درجهٔ بلاغت و گویی اعجاز در بلاغت است ــ سخن می‌گوید و با طرح شواهد مختلف از بزرگان ادب، در امر تدوین اصول و قواعدی متناسب و سازگار با زبان و ادب فارسی به جد می‌کوشد (همان، ۲۱).

از این منظر است که صاحب *قابوس‌نامه* آنجا که به فرزند خود شیوهٔ نامه نوشتن و تلویحاً شیوهٔ نوشتن می‌آموزد، از ۴ قاعده سخن می‌گوید که رعایت کردن آنها در نوشتن و گفتن، بلاغت بـه بار می‌آورد. از ایـن ۴ قاعده می‌توان دو قاعده را سلبی و دو قاعده را ایجابی خواند. قواعد سلبی اینهاست: پرهیز از پارسی مطلق نوشتن یا به تعبیر امروز پرهیز کردن از سَره‌نویسی؛ اجتناب از کاربرد سجع که در تازی هنر است و خوش‌آیند، اما بدان سبب که با ملایمات و خصایص زبان فارسی سازگاری ندارد، ناخوش‌آیند است؛ و دو قاعدهٔ ایجابی اینهاست: کاربرد زبان هنری، یعنی مستعارگویی یا استفاده از استعاره در سخن؛ اختصار و ایجاز، و نه تفصیل و اطناب (عنصر المعالی، ۲۰۸).

توجه بدین نکته بایسته است که دانشمندان علوم بلاغی در تلاش برای دست یافتن به اساس بلاغت، بر اختصار و ایجاز تأکید ورزیده‌اند و ایجاز (البته ایجاز غیرمُخلّ) را عین بلاغت یا اساس بلاغت به شمار آورده‌اند (به عنوان نمونه، نک: جاحظ، ۱۱۵/۱-۱۱۶؛ ابن خلکان، ۲۸۹/۲؛ همایی، همان، ۳۸). از اینجاست که حافظ (غزل ۲۴۵) نماد بلاغت در زبان فارسی، در بیشتر غزلهای خود، با بیان حال اهل درد «به لفظ اندک و معنی بسیار»، بر ایجاز به عنوان بنیاد بلاغت مُهر تأیید می‌زند. شواهد مشهور بلاغت نیز از جمله مصادیق برجستهٔ ایجاز به‌شمار می‌آیند، مانند «به دشت آهوی ناگرفته مبخش» (فردوسی، ۲۵۳/۴)، «هر چه زود برآید، دیر نپاید» (سعدی، ۱۲۹؛ نیز نک: همایی، همان، ۶۵-۸۰).

افزون بر قواعد سلبی و ایجابی که از سخنان صاحب *قابوس‌نامه* استنباط و استخراج می‌توان کرد، همایی (همان، ۴۰-۴۱) ضمن بیان این معنا که اساس بلاغت، به کار گرفتن رساترین و شیرین‌ترین الفاظ و عبارات برای ادای مقصود است، از احاطه به لغات و اصطلاحات و کنایات و امثال یک زبان و توانایی تشخیص موارد به کارگیری آنها، به عنوان شرط اساسی به دست آوردن مقام بلاغت سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که این احاطه و این تشخیص در رودکی، فردوسی، نظامی، مولوی، سعدی و حافظ و به طور کلی در بزرگان ادب فارسی بوده است و به همین سبب، آثار آنان تا ژرفای روح و جان فارسی زبانان نفوذ کرده، و تأثیری پایدار برجای نهاده است. می‌توان این احاطه و این تشخیص را در کنار قواعد چهارگانه‌ای که از آنها سخن رفت، سومین قاعدهٔ ایجابی و پنجمین اصل از جملهٔ اصولی به شمار آورد که رعایت آنها در گفتن و نوشتن، بلاغت به بار می‌آورد و بر دل و جان شنونده تأثیر می‌گذارد (شمیسا، *بیان*، ۱۱۱-۱۱۲).

شاعران و نویسندگان بزرگ در طول تاریخ ادب فارسی، از علوم بلاغی برای تأثیر هرچه تمام‌ترِ سخنشان سود جسته، و شیوه‌ها و

شگردهایی خاص برگزیده‌اند؛ چنان‌که نظامی از صورخیال (نک: همان، ۶۱۶)، ابزار تأثیر می‌سازد، سعدی (ص ۱۴۳) در *گلستان* از طرب‌انگیزی، و در غزلها از صراحت و سادگی، یعنی از استواری لفظ و روانی معنا (زرین‌کوب، حدیث...، ۹۳) و حافظ از ایهام و طنز (نک: دادبه، «شرحی...»، ۳۱۰-۳۱۲). نظامی عروضی (ص ۵۲-۵۳) قصیدهٔ کوتاه «بوی جوی مولیان»، سرودهٔ رودکی (د ۳۲۹ق/۹۴۱م) را نقل می‌کند و از تأثیر شگفتی‌انگیز این قصیده که برآمده از بلاغت آن است، سخن می‌گوید؛ بلاغتی که معلول روانی و استواری (سلاست و جزالت) و عدم تکلف در لفظ و معنا و در یک کلام حاصلِ خصیصه‌ای است که از آن به سهل ممتنع تعبیر می‌شود و به همین سبب، «هنوز این قصیده را کس جواب نگفته است» (همو، ۵۴). بدین‌ترتیب، «روانی و استواری و عدم تکلف در لفظ و معنا» نیز از جمله ویژگیهای بلاغت‌آفرین به شمار می‌آید. و چنین است که ویژگیهای «تیغ بلاغت» سعدی (نک: ص ۶۸۸) و «لطفِ سخن» حافظ (غزل ۳۷)، تنها از طریق تأمل در آثار آنان شناخته می‌شود.

تاریخ ادب فارسی گویای این حقیقت است که نظریه‌پردازان بلاغی در زبان و ادب فارسی، تلاش و خلاقیت و تشخیصی درخور و متناسب با تلاش و تشخیص و خلاقیت شاعران و نویسندگان بزرگ در این زبان نداشته‌اند و به‌همین سبب، نتوانسته‌اند چنان‌که باید اصول و قواعد ادبی و بلاغی را بازیابند و باز شناسند و آیین بلاغت، متناسب با زبان و ادب فارسی تدوین کنند (نک: دادبه، «ساعتی...»، ۱۰). مقایسهٔ فی المثل *مدارج البلاغه*، تألیف رضا قلی‌خان هدایت (د ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م) با *ترجمان البلاغه*، تألیف محمد بن عمر رادویانی (سدهٔ ۵ق/۱۱م) و با *حدایق السحر*، تألیف رشید وطواط (د ۵۷۳ق/۱۱۷۷م) از میزان توفیق نه چندان چشم‌گیر نظریه‌پردازان بلاغی و حتیٰ از عدم توفیق آنان در زبان و ادب فارسی و نیز از تحول اندک بلاغت، طی ۸ سده حکایت دارد ـ در پی تلاشها و جست و جوگریهای محققان‌معاصر، از ۴ دانش بلاغی، ۳ دانش تحولی چشم‌گیر یافته است: بیان (ه م)، بدیع (ه م)، و عروض (ه م) و قافیه (ه م). اما چهارمین دانش، یعنی «معانی» به اندازهٔ ۳ دانش دیگر متحول نگردیده است و غالب مؤلفان و محققان از منظری سنتی به مسائل آن دانش می‌نگرند و گاه در طرح مسائل بلاغی، کورکورانه از اصول و قواعد بلاغت زبان عرب تقلید می‌کنند و می‌کوشند تا این قواعد را بر زبان و ادب فارسی تطبیق کنند. این تقلید و تطبیق اگر در مواردی مؤثر و دستگیر بوده، به طور کلی زیان به بار آورده، و موجب شده است تا اصول و قواعد ویژهٔ زبان و ادب فارسی کشف نشود و نظام بلاغی ویژهٔ این زبان شکل نگیرد، حتیٰ موجب شده است تا برخی از فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین اشعار فارسی، فصیح و بلیغ به شمار نیاید (فشارکی، ۲۴۸).

رابطهٔ فصاحت و بلاغت: دانشمندان و محققان علوم بلاغت غالباً در تعریف بلاغت، فصاحت را شرط بلاغت می‌شمارند و بلاغت را پس از فصاحت متحقق می‌بینند (به عنوان نمونه، نک: تفتازانی، *المطول*، ۲۵، شرح، ۲۷-۲۹؛ خطیب، ۱/۸۱-۸۲؛ شمیسا، *معانی*، ۴۵-۴۶). اما همایی در کتاب *معانی و بیان* (ص ۳۸-۳۹، حاشیه) گفتارها و تعبیرهای عامیانه را نمونه‌های برجستهٔ بلاغت می‌شمارد و اصطلاحات بنایان، نجاران و گچ‌کاران، مثل «بوم خوار» و «دندان موشی» را مثال می‌آورد. بدین‌ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که بلاغت شامل بلاغت خواص و بلاغت عوام است که تنها شرط بلاغت خواص فصاحت است (نک: ه د، فصاحت). این نکته نیز بدیهی است که فصاحت و بلاغت امری متحول و نسبی است و در طول زمان و تحت شرایط و عوامل مختلف، دگرگون می‌شود (نک: همایی، همان، ۸۰-۸۱).

دیدگاه تاریخی (براساس کتب بلاغی در زبان فارسی): صنایع شعری از سدهٔ ۴ق/۱۰م وارد شعر فارسی شد و از همان روزگار، تألیف کتب بلاغی در زبان فارسی آغاز گردید (همان، ۱۶). آثار بلاغی در زبان فارسی را، نخست می‌توان به دو گروه غیرموجود و موجود تقسیم کرد:

آثار غیرموجود (با توجه به نام مؤلفان آنها): ابوالحسن سرخسی بهرامی، که در *چهار مقالهٔ* نظامی عروضی (ص ۴۸) این اثرها از او یاد شده است: *غایة العروضیین*، *کنز القافیة*، *نقد معانی*، *نقد الفاظ*، *سرقات* و *تراجم*. نظامی‌عروضی سرخسی را با عنوان استاد می‌ستاید و شاعران را به خواندن تصانیف او فرا می‌خواند (همانجا). عناوین کتابهای سرخسی، به ویژه کتاب *نقد معانی* و *نقد الفاظ* حکایت از آن دارد که وی به مسائل بلاغی توجهی خاص داشته است؛ زیرا معنا به تعبیر امروز مسألهٔ «چه گفتن» است و لفظ مسألهٔ «چگونه گفتن» و پرداختن بدین معانی، در آن روزگار، به زبان فارسی دارای اهمیتی خاص می‌تواند باشد (نک: دادبه، «پاسخ...»، ۳۵-۳۷). شمس قیس رازی در *المعجم*، سرخسی را از قدمای مؤلفان عجم در عروض (ص ۱۸۱) دانسته، و از کتاب *غایة العروضیین* (ص ۱۸۹) وی یاد کرده است. بزرجمهر قسیمی، معاصر سلطان محمود غزنوی (۳۸۹-۴۲۱ق/ ۹۹۹-۱۰۳۰م) و در شمار عروضیان قدیم (شمس قیس، ۱۸۱). ابوسعید احمد بن محمد منشوری سمرقندی، معاصر سلطان محمود و سلطان مسعود غزنوی، نویسندهٔ *کنز الغرائب*، حاوی اشعاری متلون (= ذوبحرین) که شخصی به نام خورشیدی آن را شرح کرده است (رشید وطواط، ۵۵). ابویوسف و ابوالعلای شوشتری، مؤلفان کتاب عروض به فارسی (رادویانی، ۲). نصر بن حسن، نویسندهٔ *محاسن الکلام* که رادویانی تصریح می‌کند سرمشق وی در تألیف *ترجمان‌البلاغة* بوده است (ص ۳-۴).

از عناوین این کتابها و براساس کتابهای کهن بازمانده در زمینهٔ بلاغت و نقدالشعر، مثل *ترجمان البلاغة*، *چهار مقاله* و *حدایق السحر* می‌توان به اهمیت آثار غیرموجود پی برد.

آثار موجود که به دو بخش تقسیم می‌شود: آثار قدما و قدمایی، و آثار معاصران:

الف ـ آثار قدما و قدمایی: آثار قدما ۳ اثر اصلی بلاغی بازمانده از سدهٔ

۵ تا ۷ق است، یعنی *ترجمان البلاغة* اثر رادویانی (سدهٔ ۵ق)؛ *حدایق السحر فی دقایق الشعر* تألیف رشید وطواط (سدهٔ ۶ق)؛ و *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، نوشتهٔ شمس قیس رازی (سدهٔ ۷ق). آثار قدمایی آثاری است که پس از سدهٔ ۷ق تا روزگاری نزدیک به روزگار ما، و با نگاهی تا روزگار ما به تقلید از آثار قدما تألیف شده است، مثل *حقایق الحدائق*، نوشتهٔ رامی تبریزی (سدهٔ ۸ق) که شرح *حدایق السحر* رشید وطواط است (رامی، ۱ـ۲)؛ *دقایق الشعر*، تألیف تاج الحلاوی (سدهٔ ۸ق)؛ *بدایع الافکار*، تألیف واعظ کاشفی (د ۹۰۶ یا ۹۱۰ق)؛ *مدارج البلاغة* در علم بدیع، تألیف رضاقلی‌خان هدایت (سدهٔ ۱۳ق)؛ *درهٔ نجفی*، تألیف نجفقلی میرزا آقا سردار (سدهٔ ۱۴ق)، مشتمل بر عروض و قافیه و بدیع که شامل بیان نیز هست؛ و سرانجام *ابدع‌البدایع*، تألیف شمس‌العلمای گرکانی (سدهٔ ۱۴ش) که مفصل‌ترین و آخرین تألیف معتبر فارسی در فن بدیع به شمار می‌آید (اخوان ثالث، ۱۵۷). البته *زیب سخن یا علم بدیع پارسی*، تألیف محمود نشاط نیز از جهت جامعیت درخور یاد کرد است.

این کتابها که غالباً نام بدیع برخود دارد، حاوی صنایع بدیعی و بیانی است و غالباً با شواهد شعر فارسی همراه است و این از آن روست که «ادبای فارسی زبان به این امور از نظر آرایش کلام توجه کرده، آنها را داخل فن بدیع ساخته‌اند و به عبارت اُخریٰ بدیع فارسی شامل مباحث معانی و بیان و بدیع هر سه هست» (همایی، *معانی*، ۲۱).

ب ـ آثار معاصران: در روزگار معاصر با هدف طرح مسائل بلاغی تلاش دیگری شده است. حاصل این تلاش پدید آمدن دو گونه تحقیق و دو گونه اثر است:

گونهٔ اول: آثاری است که می‌توان آنها را از جهتی ترجمه خواند و از جهتی تألیف. این گونه آثار براساس کتب بلاغی عربی، به ویژه کتاب *المطول* و *المختصر* سعدالدین تفتازانی، در زبان فارسی نوشته شده، و غالباً حاوی معانی و بیان و بدیع است. نویسندگان این گونه آثار گزارشی از مباحث بلاغی بر بنیاد *المطول* و *المختصر* به دست داده‌اند و ضمن ذکر شواهد عربی، شواهدی از شعر فارسی نیز آورده‌اند و در طرح و تحلیل شواهد فارسی گاه، به نکات تازه‌ای نیز دست یافته‌اند. از جملهٔ این گونه آثار است: کتابهای *دُرَر الادب*، تألیف حسام العلما آق اولی؛ *هنجار گفتار*، تألیف نصرالله تقوی؛ *معالم البلاغة*، تألیف محمدخلیل رجایی؛ *معانی و بیان*، تألیف غلامحسین آهنی؛ و *معانی و بیان*، تألیف جلال‌الدین همایی که در این کتاب نکات تازه چشم‌گیر است و نویسنده تصریح می‌کند که کوشیده است تا از طریق به دست دادن قواعد مخصوص بلاغت در زبان فارسی، معانی و بیان مخصوص این زبان را پایه‌گذاری کند (ص ۱۶). این تلاش پیش‌تر، در ایران عصر صفوی و به ویژه در شبه قارهٔ هند صورت گرفته بود و فضلا و ادبای هندوستان آثاری ارجمند در این زمینه پدید آورده بودند که نخستین آنها *عطیهٔ کبریٰ* و *موهبت عُظمیٰ* نوشته سراج‌الدین علی آرزوست (نک: ص ۱۲) و نویسنده خود نیز بدین‌معنا تصریح کرده است (ص ۵۰ـ۵۱). در جنب این اثر ارجمند می‌توان از آثاری دیگر چون *انوار البلاغه*، تألیف محمدهادی بن محمد صالح مازندرانی (قرن ۱۱ق) و از *حدایق البلاغت*، نوشتهٔ میرشمس‌الدین فقیر دهلوی (قرن ۱۲ق) یاد کرد. *انوار البلاغه*، گزارشی است از معانی و بیان و بدیع به فارسی، اما شواهد در سراسر کتاب عربی است. در برابر آن، *حدایق البلاغت* از جهت آوردن شواهد فارسی و حتیٰ تحلیل این شواهد، اثری است بسیار سودمند و با ارزش. آخرین اثر از این‌گونه، کتاب *اصول علم بلاغت در زبان فارسی* تألیف غلامحسین رضانژاد (نوشین) است، این کتاب آکنده از شواهد شعر فارسی است همراه با مقدمه‌ای در نقد شعر.

گونهٔ دوم: آثاری است که با نگاهی تازه، با توجه به خصایص زبان و ادب فارسی و با استفاده از دانش زبان‌شناسی، نقد ادبی و سبک‌شناسی تألیف شده است. به دنبال آشنایی فرهیختگان با فرهنگ غرب از عصر قاجار، و به ویژه پس از انقلاب مشروطه و در پی تأملات تازه‌ای که از برخورد اندیشه‌های کهن و سنتی به بار آمد، محققان در مسائل موردتحقیق خود به گونه‌ای دیگر نگریستند. تأمل در مسائل بلاغی نیز از این قاعده مستثنیٰ نبود. نگاهی تازه متوجه زبان و ادب فارسی شد و محققان حوزهٔ بلاغت، به ویژه پس از تأسیس دانشگاه و فعالیتهای دانشگاهی، کوشیدند ضمن توجه به میراث بازمانده از بلاغت عربی و گزارشهای فارسی فراهم آمده براساس آن میراث، به تدوین اصول و قواعد ویژهٔ بلاغت در زبان و ادب فارسی بپردازند. در زمینهٔ عروض و قافیه و در مسألهٔ وزن ــ که بخش عمدهٔ موسیقی شعر از آن به‌بار می‌آید و بر بلاغت می‌افزاید ــ معاصران تلاشهایی چشم‌گیر کرده‌اند. *وزن شعر* اثر پرویز خانلری؛ *عروض حمیدی*، تألیف مهدی حمیدی شیرازی؛ بخشهایی از کتاب *موسیقی شعر*، تألیف شفیعی کدکنی؛ و *نگاهی تازه به عروض*، نوشتهٔ سیروس شمیسا از جمله آثاری است که مؤلفان آنها در بحث از مسائل عروضی و همچنین در چگونگی آموزش عروض، طرحهایی تازه به دست داده‌اند. در زمینهٔ بدیع، کتاب *فنون بلاغت و صناعات ادبی* تألیف جلال‌الدین همایی، گامی است نخست و برزخی است میان نگاه سنتی و نگاه نو بدین فن. بخشهایی از کتاب *موسیقی شعر* تألیف شفیعی‌کدکنی (نک: ص ۲۹۳ـ۳۱۳) هم نگاه تازه‌ای است به بدیع، به عنوان دانش ایجاد کنندهٔ موسیقی شعر و سرانجام کتاب *نگاهی تازه به بدیع* نوشتهٔ سیروس شمیسا، کتابی است که می‌توان در آن به طبقه‌بندیها و گزارشهای تازه‌ای از صنایع بدیعی دست یافت (نک: ص ۳۳، ۳۹، ۶۹، ۷۵، ۷۷، ۸۷، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۲۵).

در دانش بیان نیز تحولی چشم‌گیر پدید آمده است. جلوه‌گاه این تحول نخست، کتاب *صورخیال در شعر فارسی* تألیف شفیعی کدکنی است که از نام آن گرفته تا عناوین فصول و بخشها و مباحث مختلف آن، تازگی دارد و از نگاهی دیگر به مسائل بیانی خبر می‌دهد (نک: ص ۷۰۱ بب) و سپس کتاب *بیان* و کتاب *بیان و معانی* تألیف سیروس شمیسا که هم از بابت نگاه تازه به مسائل بیانی، هم از بابت بحثهای نظری، و هم از بابت طرح صنایع تازه‌ای که جای آنها در کتب بیان سنتی خالی است،

مثلِ مبحث استعاره‌گونه‌ها، یعنی سمبل، تمثیل، اسطوره و آرکی تایپ[1] (نک‍: شمیسا، بیان، ۷۵-۸۹) درخور توجه و حائز اهمیت است.

در دانش معانی آن گونه که در بخش اول (دیدگاه موضوعی) گفته شد، کار دشوارتر و راه ناهموارتر است (نک: فروزانفر، ۴- ۵). همایی (معانی، ۲۱-۲۳) نیز در این باب به نکات مهمی توجه کرده است. *اصول علم بلاغت در زبان فارسی* تألیف غلامحسین رضانژاد (نوشین) از جهت طرح پاره‌ای مسائل نظری و یافتن شواهد شعری درخور توجه است (نک: فهرست مقدمه، شواهد سراسر کتاب).

طرح و طبقه‌بندی تازه از مسائل بیانی، همراه با مباحث نظری ویژه، با نگاهی نو را می‌توان در کتاب *معانی* تألیف سیروس شمیسا ملاحظه کرد. فصل اول این کتاب (نک: ص ۱۳-۶۴، فهرست) حاوی نکات تازه است و طبقه‌بندی جملات به خبری، پرسشی، امری و عاطفی (نک: ص ۴۵-۲۷) ــ که با مباحث نظری تازه همراه است ــ گویای نگاهی نو و تلاشی دیگر در طرح مباحث بلاغی در زبان و ادب فارسی است. فشارکی (ص ۲۴۳) نیز کوشیده است تا ضمن نقد عملکرد بلاغت نویسان در زبان فارسی، طرحی نو بر بنیاد دو اصلِ «عدم ناسازی و ناهنجاری لفظی و معنوی» و «تخییل» درافکند (همو، ۲۴۶ بب). این تلاشها همچنان تا تدوین دانش معانی و اصول بلاغت متناسب با زبان و ادب فارسی ادامه دارد.

مآخذ: آرزو، علی، *عطیهٔ کبری و موهبت عظمی*، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۸۶ش؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سینا، «فن الشعر»، همراه *فن الشعر* (نک: هم، ارسطو)؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اخوان ثالث، مهدی، «آیات موزون افتادهٔ قرآن کریم»، *یادنامهٔ علامه امینی*، به کوشش جعفر شهیدی و محمدرضا حکیمی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ارسطو، *فن الشعر*، ترجمه و شرح عبدالرحمان بدوی، بیروت، دارالثقافه؛ اقبال آشتیانی، عباس، مقدمه بر *حدایق السحر* (نک: هم، رشید وطواط)؛ تفتازانی، مسعود، *شرح المختصر*، به کوشش عبدالمتعال صعیدی، قم، کتابفروشی کتبی‌نجفی؛ همو، *المطول*، قم، مکتبة الداوری؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ تقوی، نصرالله، *هنجار گفتار*، تهران، ۱۳۱۷ش؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش منصور موحدزاده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خطیب قزوینی، محمد، *الایضاح فی علوم البلاغة*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ دادبه، اصغر، «پاسخ استادان»، *نامهٔ فرهنگ*، تهران، ۱۳۷۹ش، س ۱۰، شم‍ ۳۸؛ همو، «ساعتی در سایهٔ آفتاب»، *کتاب ماه* (ادبیات و فلسفه)، تهران، ۱۳۸۱ش، س ۵، شم‍ ۸ و ۹؛ همو، «شرحی بر حافظ پیراسته از لطافتها»، *دربارهٔ حافظ*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ رادویانی، محمد، *ترجمان البلاغة*، به کوشش احمد آتش، استانبول، ۱۹۴۹م؛ رامی تبریزی، حسن، *حقایق الحدائق*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ش؛ رشید وطواط، *حدایق السحر فی دقایق الشعر*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۰۸ش؛ رضانژاد، غلامحسین، *اصول علم بلاغت در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *حدیث خوش سعدی*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *شعر بی دروغ، شعر بی نقاب*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سعدی، *دیوان*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سکاکی، یوسف، *مفتاح العلوم*، قاهره، ۱۳۱۹ق؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *صورخیال در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *موسیقی شعر*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شمس قیس رازی، *المعجم*، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ شمیسا، سیروس، *بیان و معانی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *معانی*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *نگاهی تازه به بدیع*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صادقیان، محمدعلی، «سهم ایرانیان در تدوین و تکمیل علوم بلاغی»، مجموعه *مقالات چهارمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی در زمینهٔ ادب و فرهنگ ایران*، ج ۱، به کوشش محمدعلی صادقیان، دانشگاه شیراز؛ صفی‌پوری، عبدالکریم، *منتهی الارب*، تهران، سنایی؛ عنصرالمعالی کیکاووس، *قابوس‌نامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فارابی، «رسالة فی قوانین صناعة الشعراء»، همراه *فن الشعر* (نک: همو، ارسطو)؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش علی اف و دیگران، مسکو، ۱۹۶۵م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، «معانی و بیان»، *نامهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۶ش، ضمیمهٔ شم‍ ۳؛ فشارکی، محمد، «معانی بیان فارسی با روش جدید»، مجموعه *مقالات چهارمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی در زمینهٔ ادب و فرهنگ ایران*، ج ۲، به کوشش محمدحسین اسکندری، دانشگاه شیراز؛ فقیر دهلوی، میرشمس‌الدین، *حدایق البلاغت*، لکهنو، ۱۸۷۲م؛ گرکانی، محمدحسین، *ابدع البدایع*، به‌کوشش حسین جعفری، تبریز، ۱۳۲۸ق؛ مازندرانی، محمدهادی، *انوار البلاغه*، به کوشش محمدعلی غلامی‌نژاد، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نشاط، محمود، *زیب سخن یا علم بدیع پارسی*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمدقزوینی و محمدمعین، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همایی، جلال‌الدین، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *معانی و بیان*، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران، ۱۳۷۰ش.

اصغر دادبه

بِلالِ بْنِ حارِث، ابوعبدالرحمان (د ۶۰ق/۶۸۰م)، صحابی پیامبر اکرم(ص). او از قبیلهٔ مُضَری بنی مُزَینه بود (ابن قتیبه، ۲۹۸؛ ابن حبان، ۲۸/۳) و در رجب ۵ق همراه گروهی از افراد قبیلهٔ خود به حضور پیامبر(ص) آمد و اسلام آورد (ابن سعد، ۲۹۱/۱؛ ابن عساکر، ۴۲۳/۱۰). وی در اطراف مدینه، منزلگاه بنی مزینه سکنیٰ داشت (حاکم، ۵۱۷/۳)، و به مدینه بسیار سفر می‌کرد (ابن عساکر، ۴۲۲/۱۰) و نسبت «مدنی» او در برخی مآخذ، احتمالاً به همین سبب است (ابن اثیر، ۲۰۵/۱؛ نیز نک: بخاری، ۱(۲)/۱۰۶).

بلال در سرایا و غزوات متعددی شرکت داشت: در ۵ق پیامبر(ص) او را در سریه‌ای سوی بنی مالک بن کنانه فرستاد، اما بنی مالک پیش از رسیدن او گریختند (ابن حبیب، ۱۲۰). در ۶ق در سریهٔ کُرز بن جابر فهری حضور داشت (واقدی، ۵۷۱/۲). در ۸ق نیز به فرماندهی سریه‌ای برگزیده شد (ابن حبیب، ۱۲۴). همچنین، در همان سال، پیامبر(ص) پیش از حرکت به سوی مکه، او و یکی دیگر از اصحاب را برای گردآوری نیرو به سوی قبیلهٔ بنی مزینه گسیل داشت و آن دو به همراه هزار نفر در فتح مکه حاضر شدند (ابن عساکر، ۴۲۴/۱۰). بلال در سریهٔ دومة‌الجندل به فرماندهی خالد بن ولید شرکت داشت (همو، ۴۱۳/۱۰). در ۱۰ق نیز که پیامبر(ص) خالد را بر سر بنی حارث بن کعب در یمن فرستاد، بلال با او بود (ابن سعد، ۳۳۹/۱).

آورده‌اند که پیامبر(ص) بنا به درخواست بلال، وادی عقیق واقع در بلاد بنی مزینه را به او واگذار کرد. گرچه عمر بن خطاب بخشهایی از این منطقه را بعدها از او بازپس گرفت، اما مالکیت قسمتهای دیگر تا سالها بعد همچنان در اختیار فرزندان بلال بوده است (نک: بلاذری، ۲۲؛ ابوعبید، ۹۵۳/۳؛ ابن عساکر، ۴۲۶/۱۰). همچنین آن حضرت معادن القَبَلیه در نزدیکی مدینه را به بلال بخشید (حاکم، همانجا؛ ابوعبید،

1. archetype

۱۰۴۷/۳؛ یاقوت، ۳۲/۴-۳۳) و او را بر منطقه‌ای در اطراف مدینه، به نام جِمئ گماشت (واقدی، ۴۲۵/۲؛ ابن عساکر، ۴۲۴/۱۰؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله).

بنابر برخی روایات، بلال در عهد خلفا، در جنگ قادسیه (واقدی، ۲۷۶/۱)، فتوحات شام (طبری، ۴۱۰/۳) و فتح افریقیه (۲۷ق/۶۴۸م) شرکت جست (ابن عساکر، ۴۲۳/۱۰). گفته‌اند که بلال در بصره خانه‌ای داشته است (نک: خلیفه، ۳۸). به روایت ابن حبان، بلال به خرید و فروش گیاه دارویی و خوش‌بوی اذخر (گورگیاه) می‌پرداخته است (۲۹/۳)؛ گرچه ظاهراً شغل امارت بر حمیٔ را تا زمان مرگ برعهده داشت (ابن عساکر، ۴۲۴/۱۰).

بلال در دوران خلافت معاویه، در ۸۰ سالگی درگذشت (نک: همو، ۴۲۸/۱۰) و از او فرزندانی به جای ماندند، از آن جمله حسان که گفته‌اند: نام او با پیدایش عقیدهٔ ارجاء در بصره پیوند دارد (ابن قتیبه، ابن حبان، همانجاها). بلال از راویان حدیث نبوی بوده، و روایاتی از عمر بن خطاب و عبدالله ابن مسعود نقل کرده است (مثلاً نک: مزی، ۲۸۳/۴؛ احمد بن حنبل، ۴۶۹/۳). همچنین کسانی چون پسرش حارث، علقمه ابن وقاص لیثی، عبدالرحمان بن عطیه و برخی دیگر از او روایت کرده‌اند (ابن عبدالبر، ۱۸۳/۱؛ مزی، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و محمدانیس طباع، بیروت، مؤسسة المعارف؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرساله؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*.

محمدحسن الهی‌زاده

بِلالِ حَبَشی، از نخستین گروندگان به اسلام، اولین مؤذن، خادم و صحابی پیامبر(ص). از زندگی او پیش از گرویدن به اسلام اطلاعی دردست نیست، جز آنکه برخی از منابع او را، بی‌آنکه از پدرش یاد کنند، از زادگان (مولدان) بنی جُمَح، و مادرش حمامه (جمامه باید تصحیف حمامه باشد) را کنیز یکی از اینان دانسته‌اند. در منابع دیگر او را بلال ابن رَباح، و پدرش را از اسیران حبشی خوانده‌اند. بلال را گاه به مادرش نیز نسبت داده، و او را بلال بن حمامه نامیده‌اند. کنیهٔ بلال را هم به اختلاف، ابوعبدالله، ابوعبدالکریم و ابوعمر آورده‌اند. از آنجاکه گفته‌اند بلال همسن ابوبکر بود، باید در سالزاد او، یعنی سال سوم عام‌الفیل به دنیا آمده باشد (ابن سعد، ۲۳۸/۳، ۳۸۵/۷؛ ابن حجر، ۳۶۴/۱؛ ذهبی، سیر...، ۳۴۷/۱، ۳۵۰؛ سخاوی، ۲۲۱/۱؛ طبری، احمد، ۲۳/۲؛ ابن اثیر، ۵۸۸/۱-۵۸۹).

بلال مقارن بعثت پیامبر(ص) از بردگان امیة بن خلف بود و آن‌گاه که اسلام آورد و آن را آشکار کرد، چون مردی فرودست بود و قبیله و خاندانی نداشت تا از او حمایت کنند، آزار و شکنجه‌های سخت دید، تا حدی که دل ورقة بن نوفل به رقت آمد و امیه را سرزنش و حتیٰ تهدید کرد. سرانجام، ابوبکر بن ابی قحافه او را خرید، یا با یکی دو غلام جوان و چابک معاوضه کرد و آزادش ساخت؛ درحالی که پیامبر(ص) نیز در همان اندیشه بود (طبری، احمد، ۴۲۱/۱، ۲۲/۲-۲۳؛ ابن اسحاق، ۱۷۰/۴؛ ابن سعد، ۲۳۲/۳). او خود در روایتی به این امر تصریح کرده است و گزارشهای دیگر دربارهٔ سفر او به شام نیز مؤید این ماجراست (سخاوی، ۱۱/۱، ۲۲۱؛ نیز نک: تفسیر، ۶۲۱).

ابن حجر (۵۸۵/۷) آورده است که مادر او را نیز مشرکان عذاب می‌دادند و این نشان می‌دهد که او نیز مسلمان شده بود. ابوبکر او را هم خرید و آزاد کرد. بلال را در زمرهٔ نخستین گروندگان به اسلام یا نخستین کسانی (۷ تن) که اسلام خود را ظاهر کردند، دانسته‌اند (ابونعیم، *حلیة*...، ۱۴۹/۱؛ ابن جوزی، *صفة*...، ۴۳۴/۱)؛ اما اینکه گفته‌اند وی نخستین برده‌ای بود که اسلام آورد، محل تردید است، چه، زید بن حارثه بی‌گمان در اسلام آوردن بر بلال سبقت داشت (نک: ابن ابی الحدید، ۱۲۴/۴، ۲۱۸/۱۳). بلال پس از آزادی بی‌درنگ به پیامبر(ص) پیوست و خادم و خازن (کاربرداز) او شد (ابونعیم، همان، ۱۴۷/۱-۱۴۹؛ خلیفه، *تاریخ*، ۹۹/۱).

بلال نخستین مؤذن در تاریخ اسلام به شمار می‌رود. البته به نظر می‌رسد که چندی بعد، ابن ام مکتوم و کسانی دیگر هم در این کار انباز شدند؛ چنان‌که گفته‌اند: بلال به روز اذان می‌گفت و ابن ام مکتوم به شب (ابن ابی عاصم، ۱۱۶/۱؛ ابن سعد، ۳۶۴/۸؛ کلینی، ۹۸/۴؛ ابن بابویه، *من لا یحضر*...، ۲۹۷/۱؛ ابن حجر، ۳۷۵/۴؛ سخاوی، ۴۶/۱).

پیامبر اکرم(ص) علاقه و عنایت خاصی به بلال داشت و او را به تعبیر جبرئیل، سید و سرور حبشیان می‌شمرد (ابن سعد، ۳۸۵/۷؛ ابشیهی، ۲۶۹/۲). در ذکر واقعهٔ «اسراء» نیز، حضرت از او به عنوان سابق مسلمانان در برخورداری از نعیم آخرت یاد می‌کرد و پایگاهی بلند برایش قائل بود (ذهبی، همان، ۳۴۸/۱؛ سیوطی، ۲۶۴/۱).

در مدینه میان او و ابورویحهٔ خثعمی عقد اخوت برقرار شد و بلال همواره به این برادری وفادار بود (نک: سطور بعد). اما اینکه گفته‌اند: میان او و عبیدة بن حارث بن مطلب یا ابوذر عقد برادری بسته شد، نباید درست باشد؛ زیرا این اخوت میان مهاجر و انصار برقرار می‌شد (ابن سعد، ۲۳۴/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۷۸/۱؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۷۲/۳، ۱۴۰). بلال را در زمرهٔ اهل صفه و از صوفیان راستین و اولیه شمرده‌اند (ابونعیم، همان، ۳۴۹/۱-۳۵۵؛ سخاوی، ۲۲۱/۱).

بلال در تمام غزوات همراه پیامبر(ص) بود (ابن سعد، ۲۳۸/۳). در غزوهٔ بدر، امیة بن خلف را به تحریک و اشارهٔ بلال به قتل رساندند، و

به روایتی خود، او را کشت (ابن جوزی، همان، ۱۱۲/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۸۲/۱). در روز فتح مکه وی همراه پیامبر(ص) وارد کعبه شد و نخستین کس بود که در آنجا اذان گفت (فاکهی، ۲۱۳/۳، ۲۲۱/۵؛ ابن حجر، ۴۵۰/۴، ۲۶۴/۵).

پس از رحلت پیامبر(ص)، بلال دیگر اذان نگفت و به اصرار اجازه یافت تا برای جهاد به شام رود. در این‌باره دو روایت هست: برخی آورده‌اند که ابوبکر می‌خواست بلال را در مدینه و نزد خود نگاه دارد، پس او را اجازهٔ سفر نداد. چون ابوبکر درگذشت، بلال سرانجام عمر را با اصرار راضی کرد و روی به شام نهاد (ابن سعد، ۲۳۶/۳). مطابق روایتی دیگر، بلال در همان روزگار خلافت ابوبکر وارد شام شد (ذهبی، سیر، ۳۵۷/۱). او پس از رحلت پیامبر(ص)، به‌رغم خواست ابوبکر، هیچ اذان نگفت، مگر دو یا ۳ بار. یک بار به درخواست حضرت فاطمهٔ زهرا(ع)، و بار دیگر وقتی عمر به جابیهٔ شام آمده بود، به درخواست مسلمانان و دعوت او اذان گفت. به روایتی، بلال پیامبر(ص) را در خواب دید که او را به زیارت خود می‌خواند. پس بی‌درنگ بر نشست و به مدینه رفت و در آنجا اذان گفت. نیز آورده‌اند که این کار به درخواست امام حسن و امام حسین(ع) صورت گرفت و اذان بلال در مسجدالنبی، شهر را به لرزه افکند (ابن سعد، ذهبی، همانجاها؛ ابن بابویه، من لایحضر، ۲۹۸/۱؛ سخاوی، همانجا؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۲۲۴/۴).

بلال در برخی جنگها و فتوحات شام هم شرکت داشت (احمد بن حنبل، ۲۸۹/۱). در فتح بیت‌المقدس، او از فرماندهان سپاه به عمر شکایت برد که از لذاید دنیوی بیش از بقیهٔ مسلمانان بهره می‌جویند، و عمر فرمان داد که به عامهٔ جنگجویان غذای خوب دهند و غنایم به طور مساوی تقسیم گردد (یعقوبی، ۱۴۷/۲). ظاهراً بلال معتقد بود که همهٔ غنایم و آنچه به فتح حاصل می‌شود، باید پس از کسر خمس آن، میان جنگجویان تقسیم شود؛ در حالی که عمر همهٔ مسلمانان را در آن انباز می‌دانست و بر آن بود که قسمتی از آن نیز باید وقف مسلمانان شود و گویا این باعث نقاری در میانه شده بود (احمد بن حنبل، همانجا). در همین جا وقتی عمر دیوان شام را بنیاد نهاد، به درخواست بلال نام او و ابورویحهٔ خثعمی را در یک دفتر قرار داد و به یک اندازه از عطایا برخوردار گردانید (ابن سعد، ۲۳۴/۳؛ ابن حجر، ۱۴۵/۷).

دربارهٔ سال مرگ، محل و علت درگذشت بلال میان منابع اختلاف است. مرگ او را در سالهای ۱۸، ۲۰ و ۲۱ق در شصت و اند سالگی، به مرگ طبیعی یا بر اثر طاعون دانسته، و مرقدش را غالباً در دمشق (باب الصغیر یا باب کیسان) و بعضی در داریا یا عمواس، و حتیٰ حلب نشان داده‌اند (ابن سعد، ۳/ ۲۳۸؛ طبری، *تاریخ*، ۱۱۲/۴؛ خلیفه، *تاریخ*، ۱۴۹/۱، *الطبقات*، ۱۹/۱-۲۹۸؛ ابن حبان، ۲۸/۳؛ سخاوی، همانجا؛ ابن جوزی، *صفة*، ۴۴۰/۱؛ ذهبی، *العبر*، ۲۴/۱، سیر، ۳۴۷/۱، ۳۶۰؛ شیخ طوسی، ۲۷).

بلال نزد امامان شیعه و اصحاب ایشان از پایگاهی بلند برخوردار است (مثلاً نک: کشی، ۳۹). امام علی(ع) او را از جملهٔ برگزیدگان اصحاب پیامبر(ص) و از جملهٔ سابقان در اسلام دانسته‌اند (تفسیر، ۶۲۱؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۳۱۲/۱) و در *دیوان* منسوب به امام، در ابیاتی از بلال و اذان‌گویی او یاد شده است (۴۳/۱). گفته‌اند: با آنکه بلال آزاد شدهٔ ابوبکر بود، ولی امام علی(ع) را بسیار دوست می‌داشت و گویا در این‌باره سرزنشهایی هم شنیده است (تفسیر، ۶۲۱-۶۲۲). در برخی منابع ادب نیز از صداقت و صراحت و برخی اقوال و رفتارهایش یاد شده است و اشعاری هم از او نقل کرده‌اند (نک: ابشیهی، ۱۵/۲، ۹۳؛ ابن عبدربه، ۲۸۲/۵، ۹۱/۶).

با آنکه برخی نویسندگان بلال را فاقد فرزند دانسته‌اند، ولی از پسرش، عمر به عنوان یکی از راویان او یاد شده است (سخاوی، همانجا). نوادگان او نیز تا قرنها بعد شناخته شده بودند؛ چنان‌که ابن اثیر در حوادث سال ۵۱۹ ق/۱۱۲۵م از مرگ هلال بن عبدالرحمان، از قاریان مشهور ساکن در سمرقند، به عنوان یکی از نوادگان بلال یاد کرده است (۲۳۴/۹).

از بلال احادیثی که ذهبی شمار آنها را ۴۴ دانسته (سیر، ۳۶۰/۱)، نقل شده است. برخی از این احادیث را صاحبان صحاح و سنن نیز از او روایت کرده‌اند (مسلم، ۲۳۱/۱؛ ترمذی، ۱/ ۱۷۲، ۳۷۸، ۲۰۳/۲؛ نیز نک: احمد بن حنبل، ۳۵۷/۱؛ ابن حجر، ۳۲۴/۵، ۵۳۲، ۷۶/۷؛ ابن قانع، ۷۸/۱). برخی از مهم‌ترین کسانی که از او روایت کرده‌اند، عبارتند از جابر بن عبدالله، ابوبکر، عمر، براء بن عازب، عبدالرحمان بن ابی لیلیٰ و عبدالله بن رواحه (ابونعیم، *دلائل...*، ۱۶۲/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۸۰/۱؛ ذهبی، همان، ۳۴۷/۱؛ نیز نک: سخاوی، ۲۲۱/۱، ۳۵/۲). در منابع شیعی نیز احادیثی از او آمده است و کسانی چون هشام بن حکم با اسناد از عبدالله بن علی، از بلال روایت کرده‌اند (ابن بابویه، من لایحضر، ۲۹۲/۱، *الامالی*، ۲۱۰-۲۱۱).

مآخذ: ابشیهی، محمد، *المستطرف فی کل فن مستظرف*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج‌البلاغة*، قم، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن ابی عاصم، احمد، *الاوائل*، به کوشش محمدبن ناصر عجمی، کویت، دارالخلفاء للکتاب الاسلامی؛ ابن اثیر، علی، *الکامل*، به کوشش عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن اسحاق، محمد، *سیرة النبی*، به کوشش محمد حمیدالله، قونیه، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن بابویه، محمد، *الامالی*، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، *الخصال*، قم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، قم، ۱۳۶۳ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، به کوشش شرف‌الدین احمد، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ ابن قانع، عبدالباقی، *معجم الصحابة*، به کوشش صلاح بن سالم مصراتی، مدینه ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م، همو، *دلائل النبوة*، به کوشش محمد محمد حداد، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ احمد بن حنبل، *فضائل الصحابة*، به کوشش وصی‌الله محمدعباس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، بیروت، داراحیاءالتراث العربی؛ *تفسیر*، منسوب به امام حسن عسکری(ع)، قم،

۱۴۰۹ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، دمشق / بیروت، ۱۳۹۷ق؛ همو، *الطبقات*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، ریاض ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ *دیوان امام علی(ع)*، قم، ۱۳۶۹ش؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ همو، *العبر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۴۸م؛ سخاوی، محمد، *التحفة اللطیفة*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ سیوطی، *الخصائص الکبریٰ*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ شیخ طوسی، محمد، *رجال*، نجف، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ طبری، احمد، *الریاض النضرة*، به کوشش عیسی عبدالله محمد مانع حمیری، بیروت، ۱۹۹۶م؛ فاکهی، محمد، *اخبار مکة*، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دار صادر.

صادق سجادی

بَلاوات، یا بلاباذ، بلوات، روستایی کوچک در ۲۵ کیلومتری جنوب خاوری شهر موصل. شهرت این روستا به سبب وجود تپه‌ای باستانی در نزدیکی آن است که آثار با ارزشی از دوران آشور باستان از آن به دست آمده است (نک: رو، 245-244؛ هندکوک، 55؛ اوتس، 123). بنابر کتیبه‌ای از آشور بانی پال دوم، نام باستانی بلاوات، «ایمگور ـ انلیل[1]» بوده که در ۱۶ کیلومتری شمال شرقی نمرود امروزی یا «کلحو»ی باستان ــ پایتخت آشور ــ واقع بوده است («بلاوات...[2]»). آشور نصیرپال دوم (حک ۸۸۴ـ ۸۵۹ق‌م) در آنجا کاخی ییلاقی ساخت و بعدها، پسرش، شلمنصر سوم (حک ۸۵۸ ـ۸۲۴ق‌م) بر شکوه این کاخ افزود و در آنجا اقامت گزید (نک: رو، 244؛ مورتگات، ۳۸۷؛ توین‌بی، ۱۸۲).

در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م، هرمزد رسام موصلی در تپهٔ باستانی بلاوات به کاوشهای باستان‌شناختی پرداخت. در این کاوشها دروازه‌های کاخ شلمنصر سوم، مزین به نوارهای برنزی و قلم‌زنی شده، و آثار با ارزش دیگری که مبین تاریخ نیمهٔ نخست پادشاهی شلمنصر سوم و به طور کلی تاریخ و تمدن آشوریان در سدهٔ ۹ق‌م است، به دست آمد و به موزهٔ بریتانیا در لندن منتقل شد (نک: اوتس، همانجا؛ مورتگات، ۳۸۵، ۳۹۰ـ۳۹۲؛ رو، 245-244؛ «بلاوات»).

در متون دورهٔ اسلامی از بلاوات با نامهای بلد (*حدود العالم*، ۴۷، ۱۵۵؛ ابن رسته، ۱۰۶)، بلاباد یا بلاباذ (یاقوت، ۷۰۷/۱) یاد شده است. بلاباذ بر روی شهری ایرانی و کهن موسوم به «شهرآباد» ساخته شده بود (نک: لسترنج، 99). این قریه به نوشتهٔ یاقوت (همانجا) در خاور شهر موصل، و بین این شهر و رودخانهٔ زاب، و بر سر راههای کاروان‌رو قرار داشته، و محل توقف کاروانهایی بوده است که از آنجا می‌گذشته‌اند.

بلاوات امروزه روستایی کوچک با جمعیتی اندک از توابع حمدانیه در لواء موصل عراق است و مردم آن پیرو فرقهٔ «شَبَک»اند (بابان، ۶۷/۱؛ صراف، ۱۰).

مآخذ: ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ بابان، جمال، *اصول اسماء المدن و المواقع العراقیة*، بغداد، ۱۹۸۹م؛ توین‌بی، آرنولد، *تاریخ تمدن*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صراف، احمد حامد، *الشبک من فرق الغلاة فی العراق*، بغداد، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ مورتگات، ا.، *الفن فی العراق القدیم*، ترجمهٔ عیسی سلمان و سلیم طه تکریتی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

«Balawat (ancient Imgur-Enlil,Iraq)», *The Britisch Museum*, www. thebritishmusem.ac.uk/compass/ixbin/print ? Enc 379; Handcock, S.P., *Mesopotamian Archaeology*, London, 1912; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Oates, D., *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, London, 1968; Roux, G., *Ancient Iraq*, London, 1964.

مهدی کیرانی

بِلْباس، نام کهن یکی از ایلات و نیز اتحادیه‌ای از ایلات کرد پراکنده در نواحی کردستان ایران و عراق.

خاستگاه قومی: برخی بلباسها را از طایفهٔ بزرگ روژکی (بدلیسی، ۴۶۷؛ عزاوی، ۱۰۳/۲ـ۱۰۴؛ *ایرانیکا*)، و برخی دیگر آنها را با عشایر مُکری (عشایر کرد ساکن جنوب دریاچهٔ اورمیه) از یک منشأ می‌دانند (سوآن، «سفر...[3]»، 376-375؛ نیکیتین، 165-164). نیکیتین بلباسها و مکریها را با مردم طوایف ببه یا بابا (بابان از کردهای کرمانج، ساکن شهرزور و سلیمانیه: مردوخ کردستانی، ۷۸/۱؛ نیز نک: هـ د، بابان) خویشاوند دانسته است (همانجا). بابانی در *سیر الاکراد* نسب فرمانروایان بلباس را به پاشایان بابان می‌رساند (ص ۱۷۲)، درصورتی که مؤلف *تاریخ مشاهیر کرد*، بابانیها را منشعب از بلباس می‌داند (مردوخ روحانی، ۳(۲)/۴۵۹).

ساختار ایلی: در سده‌های پیشین سازمان ایل بلباس از ۱۲ طایفه تشکیل شده بود که بدلیسی از ۱۰ طایفهٔ آن به نامهای کله‌چیری، خربیلی، بالکی، خیارطی، کوری، بریشی، شُکری، کارسی، بیدوری و بلاکردی نام برده است (ص ۴۷۴). بعدها ائتلافی میان ایل بلباس با چند گروه ایلی دیگر شکل گرفت. قدیم‌ترین سندی که به این ائتلاف اشاره می‌کند، *تقریر الحدود* اثر درویش پاشاست که عزاوی به نقل از آن می‌نویسد: ایلات و طوایف منگور، مامش، پیران، سن و رمک (یا رامک) با قبیلهٔ بلباس اتحادیهٔ ایلی بلباس را تشکیل دادند (۱۱۱/۲ـ۱۱۲؛ نیز نک: ادمندز، 220؛ طبیبی، ۴۶۲؛ نیکیتین، همانجا). منابع متأخر چند ایل و طایفهٔ دیگر مانند کبائز (*ایرانیکا*)، اجاق کاخِدِری (نیکیتین، همانجا؛ نک: طبیبی، همانجا، که آن را اجاق کاخِدِل آورده است) و کاک آقاعثمان (مشیرالدوله، ۱۴۷) را نیز به اتحادیهٔ بلباس اضافه کرده‌اند. مینورسکی اجاق کاخدری را در زمرهٔ این اتحادیه آورده، اما سن و رامک را در ائتلاف بلباس به شمار نیاورده است (EI^2).

اتحادیهٔ بلباس حتیٰ در دورهٔ آغاز شکل‌گیری و هم‌بستگی میان ایلات تشکیل دهندهٔ آن از نظام سیاسی منسجمی برخوردار نبوده است و طوایف آن همواره به جنگ با یکدیگر و غارت اموال هم مشغول بودند (پُرتر، II/470؛ *ایرانیکا*). ظاهراً از دورهٔ قاجار به این سو رشتهٔ پیوند میان اعضای این اتحادیه رفته رفته به سستی می‌گراید؛ چنان‌که به

---

1. Imgur-Enlil   2. «Balawat...»   3. *To Mesopotamia*...

گزارش فریزر که در نیمهٔ سدهٔ ۱۳ق به کردستان سفر کرده بود، در ۱۲۵۰ ق/۱۸۳۴م برخی ایلات از اتحادیه جدا می‌شوند و تنها پیران، منگور و مامش باز می‌مانند (نک: *ایرانیکا*). امروزه دیگر اتحادیه‌ای به نام بلباس وجود ندارد و این ۳ ایل نیز هر یک ایلی مستقل به شمار می‌روند.

پراکندگی: بزرگ ایل بلباس در استانهای سلیمانیه، اربیل عراق و در شمال غربی ایران پراکنده بودند (عزاوی، ۱۰۱/۲). در ایران بلباسها در مناطق کوهستانی دو سوی رودخانهٔ لاوین (آبهای بخش علیای رود زاب)، ساوجبلاغ مکری (مهاباد کنونی)، جنوب دریاچهٔ اورمیه، لاهیجان (پسوهٔ امروزی، ده مرکزی دهستان لاهیجان شرقی بخش مرکزی شهرستان پیرانشهر) و اشنویه پراکنده‌اند. گروهی از طوایف سن و رامک و اجاق کاخدری نیز در سلیمانیه ورانیهٔ عراق و در ترکیه ساکن هستند (مردوخ کردستانی، ۸۱/۱؛ ادمندز، 222-220؛ کیهان، ۱۷۶/۲؛ کریمی، ۱۴۸؛ افشار، ۲۹۵؛ عزاوی، ۱۲۰/۲-۱۲۲؛ نیز نک: هد، منگور، مامش، پیران).

جمعیت، مذهب و معیشت: آمار دقیقی از جمعیت ایل بلباس، پیش از ائتلاف و تشکیل اتحادیهٔ بلباس در دست نیست. زین‌العابدین شیروانی در *بستان السیاحه* جمعیت آنها را در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۳ق، ۲۰هزار خانوار آورده است (ص ۱۶۵)، در حالی که فریزر در نیمهٔ همان سده جمعیت بلباسها (شامل ایلات پیران، منگور و مامش) را روی هم کمتر از دو هزار خانوار تخمین زده است (نک: *ایرانیکا*). مشیرالدولهٔ تبریزی جمعیت بلباسها را در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه حدود ۸۰۰'۱ خانوار آورده است (همانجا).

بلباسها شافعی مذهبند (زین‌العابدین، همانجا؛ سوآن، «گزارش...[1]»، 45) و از راه گله‌داری، پرورش اسب و گاو، و زراعت گندم، جو، توتون و برنج‌کاری روزگار می‌گذرانند (*سرشماری...*، ۵۹-۶۰؛ راسخ، ۱۲۲).

پیشینهٔ تاریخی: بلباسها در میان ایلات و طوایف کرد به چپاول و غارت دام و اموال ایلات و طوایف دیگر و همسایگان خود شهرت داشته‌اند. از این‌رو، در تاریخ کردستان همواره از آنان به عنوان مردمانی خشن و خون‌ریز یاد کرده‌اند (سوآن، همانجا؛ پرتر، II/469؛ زین العابدین، همانجا؛ نیکیتین، 165). بلباسها با شورشهای مکرر خود همواره موجب نگرانی حاکمان وقت منطقه بوده‌اند (پرتر، II/470؛ مردوخ کردستانی، ۱۴۵/۲). قدرت بلباسها به حدی بود که سلیمان قانونی (سل ۹۲۶-۹۷۴ق) سلطان عثمانی با تطمیع سران برخی از ایلات و طوایف کرد، از جمله بلباس، موفق به دست‌یابی به سرزمین بدلیس شد (بدلیسی، ۴۷۰-۴۷۱). رؤسای بلباس که ملقب به مَزین (بزرگ) بودند، اغلب به صورت موروثی بر طوایف بلباس حکومت می‌کردند (EI^2). برخی از رؤسای مهم بلباس مانند شیخ امیر بلباسی، ابراهیم بیک، قاسم بیک، علاءالدوله آغای بلباسی و شاه حسین آقا مهردار که در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق می‌زیستند، از بزرگان و امرای دولت صفوی به شمار می‌رفتند. ابراهیم‌بیک بلباسی سالها سرحددار و حاکم سیستان و بلوچستان نیز بوده است (بدلیسی، ۲۶۴، ۴۷۱-۴۷۳).

در دورهٔ شاه عباس صفوی کردهای مکری را همواره برای فرونشاندن شورشهای بلباسها و جنگ با آنها آماده نگاه می‌داشتند (سوآن، «سفر»، 376-375). در ۱۱۲۳ق/۱۷۱۱م، زمان سلطنت شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۰۵-۱۱۳۵ق/۱۶۹۴-۱۷۲۳م)، حسن پاشا، وزیر عثمانی در حمایت از کردهای بابان با بلباسها جنگید و آنها را درهم شکست (عزاوی، ۱۰۵/۲-۱۰۶) و در ۱۱۵۸ق/۱۷۴۵م زمان نادرشاه افشار (۱۱۴۸-۱۱۶۰ق/۱۷۳۵-۱۷۴۷م) بلباسها به اورمیه و توابع آن حمله کردند و سرانجام، در برابر قوای نادرشاه شکست خوردند (مفتون، ۲۷۵؛ افشار، ۸۳-۸۴؛ محبوبی، ۸۴). بلباسها با ایلات افشار و جوانشیر در اورمیه و مراغه سالها درگیر جنگ و ستیز بودند، و بارها توسط حاکمان وقت سرکوب شدند (افشار، ۱۶۰، ۱۶۴، جم؛ محبوبی، ۱۲۴-۱۲۵، جم).

در زمان زندیه، بلباسها از اطاعت کریمخان که آذربایجان را تصرف کرده بود، سرتافتند و همین امر باعث شد که فتحعلی‌خان افشار ارشلو، حاکم اورمیه با سپاهی در حدود ۵ هزار نفر به بلباسها بتازد. بلباسها در این جنگ شکست خوردند و ۳ هزار تن از آنها اسیر شدند (ابوالحسن مستوفی، ۲۱۸-۲۱۹). یکی دیگر از وقایع مهم در تاریخ حیات اتحادیهٔ بلباس شرکت ۰۰۰'۱ نفر از مردان آن به سرکردگی بایور آقا منگور در میهمانی احمدخان مقدم، حاکم مراغه در ۱۱۹۰ق/۱۷۷۶م بود که به نیرنگ احمدخان تمامی افراد بلباس در آن میهمانی کشته شدند (افشار، ۱۸۹-۱۹۰؛ محبوبی، ۱۰۳).

از وقایع برجستهٔ دیگر شرکت بلباسها به سرکردگی حمزه آقامنگور در شورش شیخ عبیدالله شمزینی، رئیس طریقت نقشبندیه در ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م است. بلباسها در این شورش سالها با حکومت محلی آذربایجان جنگیدند و سرانجام، با کشته شدن حمزه آقا به دست امیرنظام گروسی در ۱۲۹۸ق به‌سختی شکست خوردند (افشار، ۵۷۱-۵۷۲؛ محبوبی، ۱۳۲-۱۳۳؛ برای اطلاع از دیگر درگیریهای بلباس، نک: مروارید، ۷۷۴-۷۷۶).

در آغاز جنگ جهانی اول بلباسها به همراهی قوای عثمانی و شبه نظامیان کرد به غرب ایران حمله، و تبریز را به مدت یک ماه اشغال کردند. در ۱۹۱۵م با ورود سپاه روس به اورمیه، بلباسها به تپه‌های مجاور فرار کردند (*ایرانیکا*).

مآخذ: ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ افشار محمودلو، عبدالرشید، *تاریخ افشار*، به کوشش محمود رامیان و پرویز شهریار افشار، تبریز، ۱۳۴۵-۱۳۴۶ش؛ بابانی، عبدالقادر، *سیر الاکراد*، به کوشش محمد رئوف توکلی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرف‌نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ راسخ، شاپور، «جمعیت و گروههای نژادی ایران»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م؛ زین‌العابدین شیروانی، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛

1. Report ...

سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۷۷ش)، نتایج تفصیلی، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ طبیبی، حشمت‌الله، مقدمه و حاشیه بر تحفهٔ ناصری میرزا شکرالله سنندجی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عزاوی، عباس، عشائر العراق، بغداد، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ کریمی، بهمن، جغرافی مفصل تاریخی غرب ایران، تهران، ۱۳۱۶ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ محبوبی، جمشید، نگاهی به تاریخ و جغرافیای میاندوآب، تکاب و شاهین دژ، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مردوخ روحانی، بابا، تاریخ مشاهیر کرد، به کوشش ماجد روحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ، تهران، چاپخانهٔ ارتش؛ مروارید، یونس، مراغه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مشیرالدوله، جعفر، رسالهٔ تحقیقات سرحدیه، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، مآثر سلطانیه، به کوشش غلامحسین صدری‌افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نیز:

Edmonds., C.J., *Kurds, Turks and Arabs*, London, 1957; EI[2]; *Iranica;* Nikitine, B., *Les Kurdes*, Paris, 1956; Porter, R.K., *Travels in Georgia, Persia, Armenia and Ancient Babylonia*, London, 1822; Soane, E.B., *Report on the Sulaimania and District of Kurdistan*, Calcutta, 1918; id, *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*, London, 1912.

معصومه ابراهیمی

بُلْبُل، ملااشرف دیری (۱۰۹۳ـ۱۱۸۹ق/۱۶۸۲ـ ۱۷۷۵م)، شاعر قرن ۱۲ق/۱۸م. نام اصلی وی شرف‌الدین است (غلام سرور، ۲۸۶/۲)، اما در منابع از او با نام ملامحمد اشرف و ملااشرف دیری یاد شده، و به «بلبل شاه» نیز شهرت داشته است (همانجا؛ عرفانی، ۱۸۵؛ راشدی، ۱۳۵/۱؛ تیکو، ۱۱۱؛ نیز *ایرانیکا*). شرف‌الدین در روستای دیره یا دیر، در کشمیر زاده شد و به همان‌جا منسوب، و به دیری نام‌بردار گردید. وی در همین قریه درگذشت و در گورستان خانوادگی خود دفن شد (عرفانی، همانجا؛ قس: راشدی، همانجا).

وی نخستین شاعر کشمیری است که داستان کربلا را به نظم درآورد و افزون بر آن در رثای امام حسن(ع) نیز شعر سرود (تیکو، ۱۱۴ـ۱۲۰؛ راشدی، ۱۳۶/۱). وی خمسه‌ای نیز به تقلید از *خمسهٔ* حکیم نظامی سرود که در سرزمین کشمیر شهرت بسیار یافت. یک مثنوی از آن به نام *رضانامه* ــ شامل ۱۰ هزار بیت ــ دردست است و از برخی ابیات آن می‌توان به نامهای مثنویهای دیگر این خمسه پی برد: مثنوی *ارزن و پیه مال*، مثنوی *هشت اسرار*، مثنوی *مهر و ماه*، و مثنوی *هشت تمهید* (همانجا؛ *ایرانیکا*؛ تیکو، ۱۱۱؛ عرفانی، ۱۸۶).

مآخذ: تیکو، گرداری، پارسی‌سرایان کشمیر، تهران، ۱۳۴۲ش؛ راشدی، حسام‌الدین، *تذکرهٔ شعرای کشمیر*، لاهور، اقبال آکادمی پاکستان؛ عرفانی، عبدالحمید، *ایران صغیر یا تذکرهٔ شعرای پارسی‌زبان کشمیر*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، کانپور، ۱۸۹۴م؛ نیز: *Iranica.*

ملیحه مهدوی

بُلْبُلِسْتان، کتابی نوشتهٔ محمد فوزی موستاری در ۱۱۵۲ق/ ۱۷۳۹م. از نویسندهٔ این کتاب، اطلاعات بسیار اندکی در دست است؛ همین اندازه می‌دانیم که وی از اهل موستار بوسنی و هرزگوین بوده، و در ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م درگذشته است (منزوی، ۳۵۳۲/۵). از برخی سروده‌های او بر می‌آید که دارای گرایشهای شیعی بوده است (فوزی، ۲، ۹۵).

از فوزی موستاری بجز *بلبلستان*، اثر دیگری گزارش نشده است. او چنان‌که خود گفته، این کتاب را به قصد خلق اثری همانند *بوستان* و *گلستان* سعدی، *بهارستان* جامی، *نگارستان* کمال پاشازاده و *سنبلستان* شیخ شجاع نگاشته است (ص ۲).

بلبلستان دارای ۶ فصل و به تعبیر نویسنده دارای ۶ «خُلد» مجزا است (ص ۳): خلد اول با عنوان «کرامت»، مشتمل است بر ۱۴ داستان، در کرامات بزرگان صوفیه مانند جنید بغدادی، ذوالنون مصری و مولوی (ص ۴ـ۲۶). خلد دوم با نام «حکمت» شامل داستانها و سخنان حکمت‌آمیز منسوب به بزرگانی مانند لقمان، امام محمد غزالی و شبلی (ص ۲۶ـ۵۵). خلد سوم با عنوان «اخلاص»، گزارش اخلاص انسان نسبت به خداوند است، همراه با نقل قولهایی از پیامبر(ص) و امام علی(ع) و نیز نقل داستانهایی از صوفیان بزرگ مانند شیبان راعی و سفیان ثوری (ص ۵۵ـ۷۰). خلد چهارم موسوم به «نکات» که مهم‌ترین فصل کتاب به‌شمار می‌آید. در این فصل از احوال و اشعار مولوی و ۱۱ تن از شاعران پارسی زبان مقیم منطقهٔ بوسنی مانند درویش پاشا، خسروپاشا، فتوحی، آذری و رشدی سخن به میان آمده است و خود سندی گویا و استوار از نفوذ و حضور زبان و ادب فارسی در حوزهٔ بالکان به‌شمار می‌رود (ص ۷۰ـ۸۰). خلد پنجم با نام «لطیفه» از دیگر فصول متمایز، و حاوی ۶ داستان مطایبه‌آمیز است (همو، ۸۱ ـ۹۰). خلد ششم با عنوان «سخاوت»، شامل قصه‌ای است نسبتاً بلند دربارهٔ فضل برمکی و سخاوتهای او (ص ۹۰ـ۹۴).

بلبلستان به پیروی از شیوهٔ سعدی در نگارش *گلستان* و به سبک و اسلوب این کتاب نوشته شده است. فوزی داستانهای *بلبلستان* را با استفاده از مآخذی مانند *کشف المحجوب* هجویری، *تذکرةالاولیاء* عطار و *مناقب العارفین* افلاکی پرداخته، و سپس سروده‌هایی از خود در خلال داستانها آورده است.

لغات و ترکیبات به کار رفته در *بلبلستان*، در دیگر آثار فارسی کمتر یافت می‌شود. نیز سروده‌های فوزی در این کتاب، برپایهٔ گویش فارسی‌ـ زبانان آن دیار، سامان پذیرفته است. به همین سبب، با استفاده از این اثر می‌توان به اطلاعاتی ارزشمند از ویژگیهای نثر ادبی و گویش فارسی در آن دیار دست یافت.

دست‌نویسهایی چند از *بلبلستان* باقی است (منزوی، ۳۵۳۳/۵؛ هاشم‌پور سبحانی، ۳۱، ۵۴۰؛ دانش پژوه، ۲۸/۲). این کتاب یک‌بار در ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م در استانبول چاپ شده (ریاحی، ۱۹۹، حاشیهٔ ۴)، و در ۱۹۳۵م، ترجمه‌ای از آن توسط م. مالیچ[1] (مالیک) در پاریس به طبع رسیده است (منزوی، ۳۵۳۲/۵؛ دانش پژوه، همانجا).

مآخذ: دانش پژوه، محمدتقی و ایرج افشار، «نسخه‌های خطی فارسی در یوگسلاوی»، *نسخه‌های خطی*، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ش؛ ریاحی، محمد امین، *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فوزی موستاری، محمد،

1. M. Molic

بلبلستان، نسخهٔ خطی موجود در فرهنگستان علوم یوگسلاوی، شـ ۱۸۳۱ C/DP؛ منزوی، خطی؛ هاشم‌پور سبحانی، توفیق و حسام‌الدین آق‌سو، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه استانبول*، تهران، ۱۳۷۴ش.

علی میرانصاری

بُلْبُل‌شاه، شرف‌الدین عبدالرحمان (د ۷۲۷ق/۱۳۲۷م)، عارف و صوفی طریقهٔ سهروردیه و از مشایخ کشمیر در سدهٔ ۸ق. وی در کشمیر به «بلبل شاه» معروف است، اما او را «بلال شاه» و «بابا بلال» نیز خوانده‌اند. در منابع موجود، اطلاعات چندانی دربارهٔ تاریخ ولادت، خاستگاه و دوران کودکی و جوانی وی یافت نمی‌شود، تنها این را می‌دانیم که از سادات موسوی بود و چندی در بغداد می‌زیست؛ دیگر آنکه، دوبار از ترکستان به کشمیر رفت: نخستین بار در دوران حکومت سوهادیوه[1] (۷۰۰-۷۲۰ق/۱۳۰۱-۱۳۲۰م) بر کشمیر، و بار دیگر در ۷۲۵ق که این بار در آنجا سکنیٰ گزید و از این رو، با نام شرف‌الدین حسینی کشمیری و شرف‌الدین ترکستانی نیز از وی یاد شده است.

وی را از طریقهٔ سهروردیه و از پیروان نعمت الله فارسی ــ که از خلفای این طریقه بود ــ دانسته‌اند. حاجی محیی‌الدین مسکین در *تاریخ کبیر*، او را از مریدان ملااحمد علامی شمرده است (غلام سرور، ۲۸۶؛ داوود، ۸۲-۸۳؛ عبدالحی، ۵۲؛ محب الحسن، 39 ,32؛ رضوی، I/290؛ نیز نک : صوفی، 34).

نخستین موج ورود به کشمیر مربوط به تهاجم بی‌نتیجهٔ دالچا خان تاتار در ۵۲۲ق/۱۱۲۸م بود که به گسترش قابل توجه اسلام در آن سرزمین نینجامید، اما پس از گذشت دو سده از این واقعه، بلبل شاه با همراهانش به کشمیر وارد شد و موفق به انتشار اسلام در آن دیار گردید (تیتوس، 45؛ والتر، 340؛ آفاقی، *جلوه*...، ۱۴).

رنچن شاه تبتی، حکمران بودایی کشمیر زیرنفوذ بلبل شاه به اسلام گروید و به عنوان نخستین پادشاه مسلمان کشمیر نام صدرالدین را برای خود برگزید؛ برخی نیز شاه میر وزیر رنچن را در مسلمان شدن او مؤثر می‌دانند (آزاد، *تاریخ*...، ۲۷۴، *تذکره* ...، ۹، ۱۱؛ عبدالحی، همانجا؛ ابوالفضل، ۱۸۴/۲؛ داوود، ۸۲؛ رضوی، همانجا). مسلمان شدن این حاکم بودایی مذهب تبتی، برهمنهای کشمیر را برآشفت و موجب شد که در برابر گسترش اسلام در آن سرزمین مقاومت نمایند؛ ولی اسلام آوردن رنچن شاه سرانجام، موجب گرویدن بسیاری از اعضای خاندان سلطنتی، اشراف، و حتیٰ توده‌های مردم به اسلام گردید. با این حال، همسر شاه، کوتارانی بر کیش هندویی باقی ماند و این آیین را نپذیرفت (والتر، همانجا؛ پارمو، 739).

رنچن شاه در ساحل رودخانهٔ جهلَم برای بلبل شاه خانقاهی بنا کرد که نخستین خانقاه کشمیر بود و در کنار آن نیز برای اطعام فقیران لنگری ساخت که درآمد آن از دهکده‌های وقف شده تأمین می‌شد و به «لنگر بابا» یا «لنگربلبل» شهرت داشت. وی همچنین نخستین مسجد را در کشمیر به نام «مسجد بده» در همان حوالی تأسیس کرد که بعدها در آتش سوخت و مسجد کوچک تری در محل آن ساخته شد (عبدالحی، رضوی، همانجاها؛ صوفی، 35؛ محب الحسن، 40؛ EI², S). بلبل شاه بسیاری از مردم کشمیر را به دین اسلام متمایل کرد و نقش مهمی در گسترش زبان فارسی در کشمیر داشت (ریاض، ۴۹).

بلبل شاه در ۷۲۷ق/۱۳۲۷م درگذشت و در نزدیکی مسجدی که سلطان صدرالدین برای او ساخته بود، به خاک سپرده شد، این مکان به سبب حضور سالانهٔ هزاران نفر که از سراعتقاد به وی برای زیارت به آنجا می‌آمدند، تبدیل به مرکزی دینی گردید و اکنون نیز تا حدودی موقعیت گذشتهٔ خود را حفظ کرده است.

پس از بلبل شاه، کسانی چون سید جلال الدین بخاری، مشهور به مخدوم جهانیان و نیز سید تاج الدین سمنانی و سیدحسین سمنانی در اشاعهٔ اسلام در کشمیر نقش مؤثری داشتند (آزاد، همان، ۱۳؛ آفاقی، «صوفیان...»، ۶۹، نیز *جلوه*، ۱۴-۱۵).

مآخذ: آزاد، محمود، *تاریخ کشمیر*، مظفر آباد، ۱۹۹۲م؛ همو، *تذکرهٔ اولیاء کشمیر*، مظفر آباد، ۱۹۹۳م؛ آفاقی، صابر، *جلوهٔ کشمیر*، لاهور، ۱۹۸۰م؛ همو، «صوفیان کشمیر و نقش آنان در نشر فرهنگ و ادب فارسی»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۰ش، شـ ۱۱۲-۱۱۳؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۹۸۳م؛ داوود، نورالدین، *محنة فی الفردوس*، بغداد، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ریاض، محمد، *احوال و آثار و اشعار میرسیدعلی همدانی*، اسلام‌آباد، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، کانپور، ۱۹۲۹م؛ نیز:

EI², S; Mohibbul Hasan, *Kashmir Under the Sulṭāns*, Calcutta, 1959; Parmu, R. K., «Kashmir (1320-1586)», *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1982, vol. V; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; Sufi, G. M. D., *Islamic Culture in Kashmir*, New Delhi, 1979; Titus, M. T., *Indian Islam*, New Delhi, 1979; Walter, H. A., «Islam in Kashmir», *The Moslem World*, New York, 1914, vol. IV.

مرجان افشاریان

بَلَبَن، غیاث‌الدین، نک : سلاطین دهلی.

بِلْبَیْس، شهر و شهرستانی به همین نام در استان الشرقیهٔ مصر. این شهر در ۳۰° و ۲۵´ عرض شمالی و ۳۱° و ۳۴´ طول شرقی در شمال شرقی قاهره در کنار یکی از شاخه‌های دلتای نیل واقع است (حتی، 161؛ بریتانیکا).

شهر بلبیس که قبطیان آن را فِلبِس می‌خواندند، در دشتی گسترده و پرآب قرار گرفته، و اطراف آن را کشتزارهای وسیع پنبه پوشانده است (نک : رکلو، X/588). جغرافی‌نویسان مسلمان نام این شهر را به صورتهای گوناگون آورده‌اند (ابوعبید، ۲۷۲/۱؛ سمعانی، ۳۰۱/۲؛ یاقوت ۷۱۲/۱). به گفتهٔ مقریزی (۱۸۳/۱) در *تورات* از این شهر با نام «حاشان» یاد شده است.

پیشینهٔ بلبیس به روزگار مصر باستان بازمی‌گردد. در دوران حکومت سلسلهٔ دوازدهم فراعنهٔ مصر، آبراهی در بالای بلبیس حفر شده بود که نیل را به دریای سرخ متصل می‌کرد. این آبراه در روزگار

1. Sūhadeva

بطلمیوسیان بازسازی شد و تا ۹۰۲ق/ ۱۴۹۷م که راه دیگری برای رسیدن به هندوستان از طریق دریا کشف شد، مورداستفاده بود (حتی، 32-33).

بلبیس‌در ۱۹ق/۶۴۰م توسط عمروبن عاص‌فتح شد(ابن‌عبدالحکم، ۵۹؛ کندی، ۸). این شهر از مراکز عمدهٔ بازرگانی مصر با شام به شمار می‌رفت و به دروازهٔ شام مشهور بود (یاقوت، همانجا؛ دمشقی، ۳۰۵؛ مقریزی، همانجا). در ۱۰۹ق/۷۲۷م به روزگار خلافت ولید بن یزید اموی، ۳ هزار تن از قبیلهٔ قیس برای آبادسازی و رونق بخشیدن به تجارت، در این منطقه اسکان داده شدند (نک: کندی، ۷۶-۷۷؛ EI^2). به‌نوشتهٔ مقدسی بلبیس به روزگار او از نواحی کورهٔ حوف و مرکز آن به‌شمار می‌رفت و شهری بزرگ و آبادبود (ص ۱۹۳).

بلبیس به سبب موقعیت خاص خود، بارها در معرض هجوم قرار گرفت (نک: لین‌پول، 177-178؛ گلاب، 59). در نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق والی مصر بلبیس را در برابر هجوم شامیان تقویت کرد (کاشف، ۳۴۱). لشکرکشیهای شامیان در سدهٔ ۵ق/۱۱م موجب شد تا گروهی از اهالی بلبیس، این شهر را ترک کنند (مسبحی، ۱۶۷-۱۶۸). در سدهٔ ۶ق جدال وزیران مصر، به درگیریهایی میان هواداران آنها در بلبیس و سرانجام به محاصرهٔ آن شهر توسط صلیبیان (نک: ابن خلکان، ۴۴۰/۲، ۴۴۴-۴۴۵؛ ابن خلدون، ۲۳۹/۵-۲۴۰) و کشتار مردم و ویرانی شهر منجر شد (لین پول، 183-184؛ گلاب، 59-62, 69-70). در سده‌های بعد نیز این منطقه بر اثر جنگهای میان شامیان و مصریان دچار خسارات فراوان شد (نک: ابن صیرفی، ۲۰۱-۲۰۲). در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م عثمانیان بلبیس را تصرف کردند (نک: یحیی، ۹۷) و در اواخر سدهٔ ۱۸م ارتش فرانسه به فرماندهی ناپلئون بناپارت در راه اشغال مصر آنجا را گرفت (همو، ۴۰۰-۴۰۲).

در ۱۲۴۲ق/۱۸۲۶م بخش بلبیس، با مرکزیتی به همین نام، در استان شرقی ایجاد گردید و سپس در ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م بخش یاد شده با همان مرکزیت به شهرستان بدل شد (*القاموس...*، ۱(۲)/۲۳). جمعیت بلبیس در اواخر سدهٔ ۱۹م، ۷٬۳۰۹ نفر (رکلو، X/607)، و در ۱۹۸۳م، ۸۳٬۶۰۰ نفر گزارش شده (*بریتانیکا*) که در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م به ۱۳۵٬۸۰۰ نفر افزایش یافته است (نک: «فرهنگ...[۱]»).

مآخذ: ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن صیرفی، علی، *نزهة النفوس و الابدان*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۱م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، قاهره، ۱۳۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، قاهره، ۱۳۶۴ق/ ۱۹۴۵م؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *القاموس الجغرافی للبلاد المصریة*، قاهره، ۱۹۵۴-۱۹۵۵م؛ کاشف، اسماعیل، *مصر فی عصر الاخشیدیین*، قاهره، ۱۹۸۹م؛ کندی، محمد، *الولاة و القضاة*، به کوشش رون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مسبحی، محمد، *اخبار مصر فی سنتین ۴۱۴-۴۱۵ق*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، قاهره، ۱۲۷۰ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ یحیی، جلال، *مصر الحدیثة*، ۱۵۱۷-۱۸۰۵م، اسکندریه، ۱۹۸۲م؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1986; EI^2; Glubb, J., *The Lost Centuries*, London, 1967; Hitti, Ph., K., *History of the Arabs*, London, 1937; Lane-Poole, S., *A History of Egypt*, Karachi, 1977; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1885; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/fr/fr-eg.htm.

پرویز امین

بَلْتِستان[۲]، منطقه‌ای مسلمان‌نشین در شمال غربی شبه قارهٔ هند. این منطقه را در عهد باستان تبت می‌خواندند و چون با گذشت زمان این نام بر منطقهٔ لَدّاخ نیز گسترش یافت، برای تشخیص آن از تبت مشهور و اصلی، اولی را تبت کوچک و دومی را تبت بزرگ نامیدند (آفریدی، 8). نویسندهٔ حدود *العالم* (ص ۳۸۰) آن را تبت بلوری نامیده است و یونانیان آن‌را بیلیا[۳] می‌خواندند (کانینگم، 71). در زبان بومی، بلتستان را بَلْتی یول (کشور بلتی) و در زبان چینی پولو و در مناطق همسایه، بُلور و پالولو نامیده‌اند (آفریدی، 8, 10؛ کانینگم، همانجا؛ مینورسکی، 258).

بلتستان در ۳۴° تا ۳۶° طول شرقی و ۷۵° تا ۷۷° عرض شمالی (گتی، ۱۵۷؛ EI^2)، در منطقه‌ای کوهستانی بر فلات مرتفع لداخ در شرق کشمیر قرار دارد و دو رودخانهٔ سند و شیوک آن را مشروب می‌سازد (*بریتانیکا*، میکرو، I/773). مرکز این منطقه، اسکردو[۴] نام دارد و خاپولا، روندو، خرمنگ، پوریک، شیگار و لدکس[۵] از دیگر نواحی بلتستان است که هر یک شامل دژها و قریه‌هاست (دی، 244؛ کاول، 124؛ دوغلات، 410).

این منطقه ۱۵/۸۱۷ کمـ ۲ وسعت دارد (سهروردی، ۳۰) و در کوهستانی‌ترین و یخ‌بندان‌ترین منطقهٔ‌جهان واقع است. طول‌یخچالهای طبیعی کوههای مرتفع بلتستان از ۵۰ کمـ متجاوز است. سلسله کوههای بلور یا بلتی سرتاسر طول شمالی بلتستان را می‌پوشاند و ۱۵۰ مایل آخر آن قره قوروم نامیده می‌شود (آفریدی، 8؛ رکلو، VIII/49-50). دومین کوه مرتفع جهان در این منطقه قرار دارد و معبرهای ۲٬۴۴۰ تا ۳٬۰۵۰ متری کوهها فقط در ۵ تا ۶ ماه از سال قابل گذر است (یانگ هزبند، 61؛ اسپیت، 448). دیگر راههای خشکی بلتستان هم فقط در تابستان قابل استفاده است و در باقی سال، تنها راه ارتباطی با خارج، راه هوایی است (آفریدی، 13). میزان باران سالیانه در این منطقه ۱۵۲ میلی‌متر است (اسپیت، همانجا) و کشت جو، گندم سیاه، حبوبات، انواع میوه و صیفی در آن رواج دارد (آفریدی، 15).

طبق سرشماری ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م، جمعیت بلتستان ۲۲۳٬۲۹۶ نفر است که اکثریت بزرگ آن مسلمان شیعه‌اند (سهروردی، همانجا؛ داورد، ۴۰). مسلمانان اهل سنت و معتقدان به فرقه‌های مختلف و نیز آثاری از ادیان زردشتی و مسیحی در میان آنها وجود دارد (نک: سهروردی، ۷۹). زبان بلتستانی شاخه‌ای از زبان تبتی است که الفبایی خاص داشت، اما با گسترش اسلام جای خود را به الفبای فارسی داده

1. *The World ...* 2. Baltistan 3. Byliae 4. Skardu 5. Ladaks

است (آفریدی، 28). مردم بلتستان را خالص‌ترین نژاد آریایی در میان ساکنان مناطق همسایه دانسته‌اند (نک: رکلو، VIII/120).

از تاریخ کهن بلتستان در عهد باستان اطلاع دقیقی در دست نیست. نوشته‌اند که این منطقه از نیمهٔ دوم هزارهٔ ۱م زیر سلطهٔ دولت تبت قرار گرفت (نک: آفریدی، همانجا). در دوره‌های بعد، از وقوع جنگهای مکرر مردم بلتستان با همسایگان، و اطاعت آنها از دولتهای کشمیر سخن گفته‌اند (نک: حسن، 37,209). ورود و انتشار اسلام در این منطقه به سال ۷۸۳ق/۱۳۸۱م بازمی‌گردد که یکی از سادات ایرانی به نام سیدعلی همدانی، معروف به شاه همدان به آنجا وارد شد. ساختن مساجدی در آنجا از جمله مسجد حضرت امیر و نیز چند اثر دیگر را به او نسبت داده‌اند (گمی، ۱۳۹-۱۴۱؛ سهروردی، ۵۷). کوششهای سیدعلی همدانی، را سیدمحمد نوربخش از ۸۵۰ق/۱۴۴۶م و میر شمس‌الدین عراقی از ۹۱۱ق/۱۵۰۵م پی گرفتند (همو، ۵۱، ۷۲، ۷۶). در این سالیان، بلتستان به کرات زیر سلطهٔ همسایگان یا شاهان هند قرار گرفت و دوباره استقلال خود را بازیافت (نک: حسن، 49,71,104,136؛ دوغلات، 136؛ آفتاب اصغر، ۲۸۵؛ یانگ هزبند، 164؛ کاول، 123؛ صوفی، 301).

بلتستان پس از تسلط انگلستان بر هند، جزو سرزمین جامو و کشمیر به حالت نیمه مستقل توسط سلسلهٔ دوگرا اداره می‌شد (کولودنر، 2-1). پس از پایان گرفتن تسلط انگلستان، سازمان ملل متحد در ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م بلتستان را جزو مناطق جامو و کشمیر، تحت کنترل پاکستان قرار داد (همو، 5) و در حال حاضر بلتستان به عنوان جزئی از سرزمین کشمیر است (انصاری، 1).

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ *حدود العالم*، با حواشی و تعلیقات مینورسکی، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ داوود، نورالدین، *محنة فی الفردوس*، بغداد، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ سهروردی، غلام‌حسن، *تاریخ بلتستان*، لاهور، ۱۹۹۲م؛ گمی، سلیم‌خان، *کشمیر میں اشاعت اسلام*، لاهور، ۱۹۸۶م؛ نیز:

Afridi, B.G., *Baltistan in History*, Peshawar, 1988; Ansari, S. S., « Status of Gilgit and Baltistan », www. krrc. org-articles / STATUS %20 of %20 GILGIT %20&%20 BALTISTA; *Britannica*, 1978; Cunningham, A., *The Ancient Geography of India*, Varanasi, 1963; Dey, N.L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, Oriental Reprint, 1984; Dughlát, M.H., *Tarikh-i-Rashidi*, tr. E.D. Ross, Patna, 1973; EI[2]; Hasan, M., *Kashmir Under the Sultans*, Calcutta, 1959; Kaul, G.L., *Kashmir Through the Ages*, Srinagar, 1954; Kolodner, M., «The Indian Occupation of Kashmir», www. defencejournal.com / globe / dec98 / indiankashmir1. htm; Minorsky,V., notes on *Hudūd al-'Alam*, London, 1937; Reclus, E., *Nouvelle Géographie universelle*, Paris, 1885; Spate, O.H.K. et al., *India, Pakistan and Ceylon*, London, 1960; Sufi, G.M.D., *Islamic Culture in Kashmir*, New Delhi, 1979; Younghusband, F.E., *The Northern Frontier of Kashmir*, Delhi, 1973.

پرویز امین

بَلْج بن بِشْر (د شوال ۱۲۴/اوت ۷۴۲)، سردار جنگاور امویان در شمال آفریقا و اندلس. وی از تیرهٔ بنی قُشَیر کِلاب، از قبایل قیسی بود و نسبتهای قشیری و قیسی او بدین سبب است (نک: ابن حزم، ۲۹۰؛ نیز ابن عبدالحکم، ۲۱۹؛ ابن قوطیه، ۳۹).

نخستین‌بار در مآخذ، ذیل حوادث سال ۱۲۳ق و هنگامی از وی یاد می‌شود که هشام بن عبدالملک، خلیفهٔ اموی (حک ۱۰۵-۱۲۵ق/۷۲۳-۷۴۳م)، کلثوم بن عیاض را به ولایت افریقیه (ه م) ــ که در این زمان دستخوش شورشهای پی‌درپی بربرها و برخی دیگر از عناصر محلی بود و غالباً در پوشش مذهب خوارج، شاخهٔ صفریه، سر برآورده بودند ــ روانه کرد (برای تفصیل، نک: عبدالرزاق، ۶۲ بب).

کلثوم بن عیاض با سپاهی گران، در جمادی‌الآخر ۱۲۳/مهٔ ۷۴۱ به سوی افریقیه به راه افتاد و برادر زاده‌اش (نک: ابن حزم، همانجا؛ در برخی مآخذ، پسر عمو، نک: خلیفه، ۵۲۹/۲)، بلج بن بشر را به فرماندهی پیش‌قراولان سپاه گماشت (ابن عبدالحکم، ۲۱۸-۲۱۹؛ ابن قوطیه، همانجا؛ نیز نک: رقیق، ۷۶). بنابر روایتی، هشام بن عبدالملک ولایت افریقیه را پس از کلثوم بن عیاض به بلج بن بشر واگذارده بود (ابن قوطیه، همانجا). سپاه یاد شده در رمضان همان سال به قیروان رسید. در آنجا رفتار و سخنان نسنجیدهٔ بلج بن بشر با حبیب بن ابی عبیده ــ که در بسط سلطهٔ خلافت دمشق بر شمال افریقا سهم عمده داشت (نک: رقیق ۷۲) ــ موجب رنجش وی شد و خود بر حوادث بعدی تأثیر نهاد (نک: ابن عبدالحکم، ۲۱۹؛ رقیق، ۷۷؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله). سرانجام، در جنگ سختی که میان سپاه کلثوم بن عیاض و بربران درگرفت، شکست بر لشکریان شام افتاد و کلثوم خود در میانهٔ میدان کشته شد. در این جنگ بلج بن بشر فرماندهی بخش مهمی از سپاه را برعهده داشت (خلیفه، همانجا؛ ابن عبدالحکم، ۲۲۰؛ ابن قوطیه، ۴۰؛ نیز نک: *اخبار...*، ۳۷-۳۹).

بلج که با شمار بسیاری از سپاهیان خود به محاصرهٔ بربرها افتاده بود (ابن اثیر، ۲۵۱/۵؛ ابن عذاری، ۵۶/۱)، پس از مدتی مقاومت ناچار شد از عبدالملک بن قَطَن، حاکم اندلس یاری بخواهد (ابن اثیر، همانجا)، اما عبدالملک کهن‌سال که ظاهراً از سوی کسانی چون عبدالرحمان، فرزند حبیب بن ابی عبیده بر ضد بلج تحریک می‌شد (نک: ابن عبدالحکم، همانجا)، از پذیرفتن درخواست وی تن می‌زد (ابن اثیر، همانجا)؛ البته برخی از اطرافیان عبدالملک نیز چنان می‌نمودند که بلج قصد دارد عبدالملک را از حکومت برکنار کند و خود جانشین او شود (ابن عبدالحکم، ابن‌قوطیه، همانجاها). سرانجام، بلج و همراهانش، به شرط آنکه بیش از یک‌سال در اندلس درنگ نکنند و سلاحهای خویش را فرو گذارند، از سوی عبدالملک اجازه یافتند به اندلس درآیند (ابن اثیر، همانجا؛ ابن عذاری، ۳۰/۲؛ نیز نک: ابن قوطیه، ۴۰-۴۱).

در مدت اقامت بلج و سپاهش در اندلس که ظاهراً از سوی مردم این سامان هم به نیکی پذیره شدند (ابن اثیر، همانجا)، در شذونه و برخی نقاط دیگر جنگهایی با بربرها به دفاع از مردم اندلس درگرفت (ابن اثیر، همانجا؛ ابن عذاری، ۳۱/۲؛ نیز نک: EI[2]). اما این همزیستی دیری نپایید و چون عبدالملک بر خروج بلج و سپاه همراه او اصرار ورزید، نه‌فقط با امتناع، بلکه اندکی بعد با شورش آنها روبه‌رو شد. سرانجام این شورش به قتل عبدالملک و سیطرهٔ بلج بر قرطبه انجامید (ابن

عذاری، ۳۲/۲؛ مقری، ۲۱/۳؛ ابن عبدالحکم، ۲۲۰-۲۲۱؛ ابن قوطیه، ۴۱؛ ابن اثیر، ۲۵۲/۵؛ برای مدت حکومت بلج بر اندلس که حدود ۱۱ ماه بوده است، نک: ابن حبیب، ۱۵۰). از سوی دیگر، امیه و قطن دو پسر عبدالملک که از قرطبه گریخته بودند، برای پیکار با بلج سپاهی گران فراهم آوردند. در جنگ سختی که در گرفت، اگرچه پسران عبدالملک کشته شدند و شکست در لشکرشان افتاد، اما بلج نیز بر اثر اصابت تیر سخت مجروح شد و اندکی بعد درگذشت (ابن عبدالحکم، ۲۲۱؛ ابن قوطیه، ۴۱-۴۲؛ نیز نک: ابن اثیر، ۲۵۹/۵؛ مقری، ۲۳۷/۱؛ *اخبار*، ۴۷).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، عبدالملک، *التاریخ*، به کوشش خرخه آگراده، مادرید، ۱۹۹۱م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ خلیفة ابن خیاط، *التاریخ*، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ رقیق، ابراهیم، *قطعة من تاریخ افریقیة و المغرب*، به کوشش عبدالله علی زیدان و عزالدین عمر موسی، بیروت، ۱۹۹۰م؛ عبدالرزاق، محمود اسماعیل، *الخوارج فی بلاد المغرب حتی منتصف القرن الرابع الهجری*، دارالبیضاء، ۱۹۸۵م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ نیز: EI[2].

بخش تاریخ

بَلْخ، شهر و ناحیه‌ای کهن در خراسان بزرگ. حدود و قلمرو ناحیهٔ تاریخی بلخ در طول زمان با آنچه امروز بلخ نامیده می‌شود، متفاوت بوده است. امروزه ولایت بلخ، استان کوچکی است در شمال افغانستان، با ۱۲٬۸۰۰ کمـ ۲، مساحت که از شمال به جمهوری ازبکستان با حد فاصل آمودریا (جیحون)، از جنوب به استان سمنگان و جوزجان، از شرق به استان سمنگان و از غرب به استان جوزجان محدود است. استان بلخ تا پیش از آغاز جنگهای داخلی افغانستان، حدود ۳۶۴هزار تن جمعیت داشت. مرکز این استان شهر مزار شریف است (رئیس السادات، ۲۰۴؛ دولت آبادی، ۳۰).

شهر بلخ یکی از مراکز مهم فرهنگ ایرانی به شمار می‌رفته، و اهمیت آن بیشتر مدیون موقعیت مناسب آن بوده است. واقع شدن این شهر در محل تلاقی راههای تجارتی که شرق و غرب را به یکدیگر متصل می‌ساخت و مجاورت آن با رودخانهٔ بلخاب، با نظام آب رسانی گستردهٔ آن که آب را به زمینهای کشاورزی، باغها و چراگاههای واحهٔ بلخ می‌رساند، برای این شهر اعتبار و ثروت به همراه آورده بود (مشایخ، هشت).

I. تاریخ

پیش از اسلام: بلخ در عهد باستان یکی از استانهای ایران بوده است (کنت، 199). نام بلخ در زبان ایلامی: بائیک تور ری‌ایش، اکدی: باآختَر، یونانی: باکترا و باکتریا، فارسی باستان: باخْتَری، اوستایی: باخْذی (بَخذی)، و در کتیبهٔ بیستون باخْتَریش ضبط شده است (همو، 199، 117). باخْذی (بَخذی) از نام کهن‌تر باخْذری پدید آمده که مطابق بلخ کنونی است (دیاکونف، ۷۲). در زبان پهلوی بلخ به صورت بُخْترا و بَهْل آمده است. در جغرافیای منسوب به موسیٰ خورنی، مورخ ارمنی از نام این سرزمین به صورت بهل بامیک یاد شده است (مارکوارت، *ایرانشهر*، 91-87). این نام در زبان فارسی میانه به صورت بَخْل ضبط شده (بندهش، ۷۵) که ظاهراً صورت دگرگون شده‌ای از «بخذی - باخذی» اوستایی است که حرف «ذ» به «ل» بدل شده، و با جابه‌جاشدن دو حرف «ل» و «خ» در دورهٔ اسلامی به صورت بلخ درآمده است (معیری، ۱۸). مارکوارت به تحول نام بلخ در زبان فارسی نو اشاره کرده است (همان، 88، *فهرست*...[1]، 10). گورگیان در تعلیقات بر کتاب «تاریخ ارمنستان» فاوستوس ضمن ارائهٔ صورت پهلوی این شهر «بخل بامیک»، نام دیگری را به صورت «بخل آراوتین» آورده، و معنای این هر دو را «بلخ شرقی» دانسته است (ص 220).

بلخ در شمال با سرزمین سغد، در جنوب و جنوب شرق با آراخوسیا (رخج) و گِدروزیا (مکران و سیستان) و در غرب با مَرگیانا (مَرغیان - مرو) هم مرز بوده است. بلخ را از قدیم‌ترین مراکز کشاورزی، فرهنگی و جایگاه یکی از کهن‌ترین دولتها در آسیای مرکزی دانسته‌اند. مهم‌ترین شهر این سرزمین در عهد باستان باکترا نام داشت (BSE[3], II/550). در شمال افغانستان نزدیک شهر کنونی بلخ در وزیر آباد، شهرکی با نام بلخ وجود دارد که ویرانه‌های شهر باستانی باکترا یا باختر در آنجا واقع است (همان، II/588).

پورداود بلخ را تختگاه لهراسب، شاه کیانی دانسته است (۲۶۵/۲). ابوریحان بیرونی آن را جایگاه پیشدادیان و برخی از کیانیان دانسته، و چنین آورده است که شاهان ایران از بلخ به فارس و بابل آمدند (ص ۲۰۴، ۲۳۳-۲۳۴). پراشک با استناد به روایتهای زرتشتی دربارهٔ داستان ویشتاسپ (گشتاسب)، حامی زرتشت، مدعی شده است که باختر (بلخ) پیش از تابعیت دولت هخامنشی دارای دولتی مستقل و تختگاهی به همین نام بوده است (نک: داندامایف، «تاریخ...[2]»، 29).

دولت باختر ظاهراً پس از خوارزم دومین دولت بزرگ باستانی در آسیای مرکزی بود. دیودُروس سیسیلی به نقل از کتزیاس، مورخ یونان باستان، مطالبی نقل کرده است که با مطالعهٔ آن می‌توان به کثرت جمعیت سرزمین باختر، شهرهای متعدد و نیز تختگاه آن پی برد (نک: I/363-367). در اینکه باختر از چه زمان به تابعیت دولت هخامنشیان درآمده است، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از مورخان آن را پس از فتح بابل در ۵۳۹ق‌م نوشته‌اند (نک: داندامایف، همان، 27، به نقل از «تاریخ ترکمنستان»). داندامایف فتح باختر، سرزمینهای آسیای مرکزی و افغانستان را پیش از فتح بابل در فاصلهٔ سالهای ۵۴۵ - ۵۳۹ق‌م دانسته است (همان، 28). چنین به نظر می‌رسد که در جریان فتح باختر، پیکار عمده‌ای در کار نبوده است. غفوراف با تکیه بر نوشتهٔ کتزیاس از پیکار کورش دوم با باختریان خبر داده، و نوشته است که در

1. *A Catalogue*... 2. *Politicheskaya*...

این پیکار هیچ یک از طرفین بر دیگری برتری نداشت، اما پس از آنکه باختریان از ثبات سیاسی دولت هخامنشی آگاه شدند، داوطلبانه سر به اطاعت فرود آوردند (I/69).

در سراسر سده‌های ۶-۴ق‌م باختر بخشی از قلمرو دولت هخامنشی بود (BSE^3, II/550). اگر چه باختر در اتحاد با ایران از موقعیتی برابر برخوردار نبود، با این وصف برتر از دیگر متحدان، و دارای موقعیتی ممتاز گردید (داندامایف، همان، 29). چنان‌که از نقوش و کتیبه‌های هخامنشی برمی‌آید، باختر در زمرهٔ سرزمینهای خراج‌گزار بود. در ضمن باختر به خلاف برخی از سرزمینهایی که دودمانهای محلی بر آنها فرمان می‌راندند، همواره از سوی ساتراپهایی اداره می‌شد که شاهان هخامنشی از میان منسوبان و نزدیکان خود برمی‌گزیدند (فوتیوس، ۲۰؛ استروه، 15-13) و این خود نشانه‌ای از اهمیت باختر بوده است.

در دوران پادشاهی کمبوجیه فرزند و جانشین کورش بزرگ، برادر کهترش ساتراپ باختر بود. در کتیبهٔ بیستون باختر (باختریش)، دوازدهمین ساتراپی ایران در دوران داریوش اول بوده که نام آن پس از خوارزم آمده است (کنت، 127, 125, 117). در آغاز پادشاهی داریوش اول در مرگیانا (مرغیان - مرو) شورشی روی داد که توسط دادارشیش (دادرشی)، ساتراپ باختر سرکوب گردید (همو، 127). ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که دادارشیش از خویشاوندان داریوش بوده است. هنگامی که داریوش قدرت را در دست گرفت، تنها این شخص که فرمانروای باختر بود، حاکمیت وی را پذیرفت (داندامایف، *ایران*...، 127). گمان می‌رود دادارشیش ساتراپ باختر، شخص دیگری بجز دادارشیش فاتح ارمنستان بوده است، زیرا در کتیبهٔ بیستون، ستون دوم از شخصی با نام «دادارشیش ارمنی» و در ستون سوم از شخصی با نام «دادارشیش پارسی»، ساتراپ باختر یاد شده است که قیام اهالی مرگیانا به رهبری فرادا را در هم شکست (کنت، 125, 121). این ساتراپ باختر از زمرهٔ نخستین کسانی بود که حاکمیت داریوش را پذیرفت (داندامایف، همان، 227).

در دوران سلطنت خشایارشا دو تن از برادران وی به نامهای ماسیستس و هیشتاسپ مقام ساتراپی باختر و فرماندهی آن سرزمین را داشتند (هرودت، 536, 520؛ معیری، ۳۲-۳۳). پس از شکست داریوش سوم در نبرد گوگمل (۳۳۱ق‌م)، بسیاری از ساتراپها از اطاعت او سر برتافتند. داریوش که از یاری اسکیتها و کادوسان مأیوس شده بود، به سوی مشرق گریخت، ولی در میان راه بسوس، ساتراپ باختر وی را از شاهی خلع کرد. اندکی بعد داریوش سوم در ۳۳۰ق‌م کشته شد (آریان، I/295-301؛ دیاکونف، ۵۴۵).

پس از سقوط دولت هخامنشی، اسکندر با کشتن ۱۲۰ هزار نفر بر باختر دست یافت (استاویسکی، 81-80)، اما مردم باختر به رهبری سپیتامن سر به شورش برداشتند که پس از چندی با کشته شدن وی شورش پایان گرفت (آریان، 399-397). پس از مرگ اسکندر، جنگهای داخلی در ایران آغاز شد که ۴۲ سال به درازا کشید. نخست در ۳۲۳، سپس در ۳۲۱ و سرانجام در ۳۱۵ق‌م سرزمینهای گشوده شده میان سرداران اسکندر و ساتراپها تقسیم شد. باختر به همراه سغد، یکی از ساتراپیهای جانشینان اسکندر بود (گوتشمید، 20 ,17)، اما سلوکوس نیکاتور باختر را نیز به چنگ آورد (همو، 24-23). پس از او آنتیوخوس سوتر و سپس تئوس با عنوان آنتیوخوس دوم تا ۲۴۶ق‌م بر سرزمینهای تابع ایران حکومت کردند. در عهد آنتیوخوس دوم بخش شمال شرقی از ایران جدا شد و شخصی به نام دیودوتوس حاکم باختر اعلام استقلال کرد و سغد و مرورا به سرزمین تابع خود ملحق نمود (همو، 25,28,29) و به دولت یونانی - باختری شهرت یافت. تختگاه این دولت در سده‌های ۳-۲ق‌م شهر باختر بود. این شهر بعدها به تختگاه دولت کوشان بدل گردید (BSE^3, II/550,588). در این زمان دو برادر پارتی به نامهای ارشک (اشک) و تیرداد سر به شورش برداشتند. ارشک در ۲۵۰ق‌م خود را شاه خواند، ولی دو سال بعد کشته شد و برادرش تیرداد پس از ساقط کردن حکومت دیودوتوس دوم به گسترش قلمرو خود پرداخت و طی ۳۷سال پادشاهی تا ۲۱۱ق‌م سرزمینهای وسیعی از ایران را از چنگ بیگانگان رها ساخت (غفوراف، 107-106).

در ۱۴۰ق‌م از باختریان برای آخرین بار به عنوان قومی مستقل یاد شده است. گمان می‌رود از این پس پادشاهی بر باختر و سغد فرمان نرانده است (گوتشمید، 58). این مطلب را از نوشتهٔ استرابن نیز می‌توان دریافت (V/259). در عهد مهرداد (میتریدات) اول، شاه اشکانی (۱۷۱- ۱۳۸ یا ۱۳۷ق‌م) در ۱۳۹ق‌م، دولت یونانی باختر مدتی کوتاه ساقط گردید. این حادثه را در ۱۴۱ق‌م دانسته‌اند (غفوراف، 112؛ معیری، ۸۱؛ استاویسکی، 200). بر پایهٔ گزارشی یوئه - چیها از قبایل چادرنشین که با تبتیها قرابت داشتند و تابع هیون - نوها (هونها) بودند، باختر را تصرف کردند و آن را تا - هیا نامیدند (گوتشمید، 61-59). سفیر امپراتور چین که نزد یوئه - چیها رفته بود، مطالب جالبی دربارهٔ تا - هیا (باختر) گزارش کرده است (همو، 62). استیلای یوئه - چیها بر باختر موجب پراکندگی آن سرزمین شد (غفوراف، 134). به گزارش منابع چینی، اقوام کوچنده با ساقط کردن حکومت یونانی - باختری، بر باختر مسلط شدند و آن را ۵بخش کردند. حدود ۱۰۰ سال پس از تصرف باختر، فرمانروای یکی از این بخشها که کوشان نام داشت، بخشهای دیگر را تابع خود کرد و دولت پادشاهی کوشان بزرگ را پدید آورد (استاویسکی، 194-193).

سرزمین دولت کوشان در عهد کانیشکا، سومین شاه کوشانی به شمال هندوستان محدود نبوده، بلکه به تقریب سراسر افغانستان و بخشی بزرگ از اراضی آسیای مرکزی و ترکستان شرقی را شامل می‌شده است. تختگاه این پادشاه را شهرپور و شاپورا (پیشاور کنونی) دانسته‌اند (غفوراف، 151). باختر یکی از مراکز بزرگ هنری دولت کوشان بوده است (معیری، ۱۱۴، ۱۱۶).

از نوشته‌های تاریخی چنین برمی‌آید که شاهان اشکانی زمانی بر

سرزمین بلخ حکومت داشتند. گودرز (گوتارزس) پس از درگذشت اردوان سوم در ۳۸م بر تخت شاهی پارت جلوس کرد. برادرش وَردان در ۳۹م با او به مخالفت برخاست. وی سپاه خود را به سوی باختر روانه کرد تا با گودرز پیکار کند، ولی ناگهان پارت را شورش فرا گرفت. این خطر دو برادر را به آشتی واداشت (پیگولوسکایا، 73-72).

بلخ در آغاز ظهور دولت ساسانی به احتمال بسیار در اختیار فرمانروایان محلی از دودمان کوشانیان بوده است. از سیاست اردشیر بابکان، بنیادگذار دولت ساسانی آگاهی مبسوطی در دست نیست. طبری دربارهٔ پیروزیهای اردشیر در شرق می‌نویسد که او نخست به سجستان و سپس به گرگان، ابرشهر (هـ م)، مرو، بلخ و خوارزم تا دورترین نواحی سرزمین خراسان رفت (۴۱/۲). نولدکه ضمن اشاره به این مطلب می‌نویسد که بلخ تا آن زمان پایتخت دولتی بیگانه بود (ص ۶۷). همو ضمن اشاره به کوشانها می‌نویسد که آنان قومی بودند که در باکترا (بلخ) سکنیٰ داشتند (ص ۶۸) و پادشاه کوشان به احتمال بسیار در بلخ می‌نشسته است (همو، ۱۹۲). بهرام پنجم (گور) در روزگار پادشاهی پس از پیروزی بر خاقان «ترک»، برادر خود نرسی را حاکم خراسان کرد و فرمان داد تا در بلخ اقامت کند (طبری، ۷۵/۲، ۷۶-۷۷).

از اینکه حکومت کوشان از چه زمان به تابعیت دولت ساسانی درآمد، آگاهی روشنی در دست نیست. اگر چه شاپور اول (سل ۲۴۲-۲۷۲م) در کتیبهٔ کعبهٔ زرتشت در ۲۶۲م ضمن فهرست نواحی تابع دولت ساسانی از قسمت عمده‌ای از کوشان یاد کرده است؛ با این وصف نمی‌توان با قاطعیت اظهار نظر کرد که آیا کوشان بخشی از دولت ساسانی بوده است، یا اینکه شاهان کوشان باج گزار بوده‌اند (سامی، ۸۸؛ غفوراف، 154-153). تا روزگار شاپور دوم (ذوالاکتاف) در میان شاهزادگان ساسانی، عنوانی از «کوشانشاه» یا «بزرگ کوشانشاه» دیده نمی‌شود. تنها پس از او با چنین عنوانی مواجه می‌شویم. اردشیر دوم (۳۷۹-۳۸۳م)، بهرام چهارم (۳۸۸-۳۹۹م) و نیز فرزندش بهرام، همچنین هرمزد و پیروز فرزندان یزدگرد دوم (۴۳۹-۴۵۷م) عنوانهای کوشانشاه و بزرگ کوشانشاه داشتند (لوکونین، 199-198).

فاوستوس مورخ سدهٔ ۵م از بلخ به عنوان تختگاه کوشانشاهان یاد کرده است. وی می‌نویسد شاه کوشانها که از دودمان ارشکیان (اشکانیان) بود، در بلخ مقام داشت و برضد شاپور ساسانی (شاپور دوم) جنگ آغاز کرد (ص 158). وی در جای دیگر کتاب شاه کوشان را «بزرگ کوشان شاه» از دودمان اشکانی نامیده که جایگاه او شهر بلخ بوده است (همو، 183).

مآخذ ارمنی زیستگاه اصلی هپتالیان را نیز بلخ می‌دانستند (نولدکه، ۲۲۳). در جزوهٔ *شهرستانهای ایران* از مجموع نوشته‌های موجود به زبان پهلوی که به نظر می‌رسد بخش عمدهٔ آن در سدهٔ ۶م و در دوران پادشاهی خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) تدوین شده باشد، ایران به ۴ بخش در ۴ سو تقسیم شده است. در این جزوه از بلخ به همراه چند شهر دیگر به عنوان شهرهای شرقی یاد شده است (پیگولوسکایا، 229؛ مشکور، ۲۲۲-۲۲۴). در عهد خسرو انوشیروان سپاه ایران ضمن پیکار با ترکان به رهبری سنجبوخاقان تا بلخ و تخارستان پیش رفت (نولدکه، ۳۱۰). به نظر می‌رسد که بلخ در روزگار هرمزد چهارم (۵۷۹-۵۹۰م) از مراکز و پاسگاههای دفاعی مستحکم ایران بود؛ چنان‌که سپاه ایران قادر بود با در دست داشتن بلخ، راه بازرگانی هند را مسدود کند (رضا، ۱۱۰، ۱۴۳). در روزگار خسرو دوم (پرویز) پس از مرگ بهرام چوبینه، بلخ در سر حد خاقانات غربی و محدودهٔ فرمانروایی خانهای ترک واقع گردید (همو، ۱۵۲). در ۶۳۱م گروهی از ترکان خاقانات غربی به ریاست ابریبیس خان شهر بلخ را محاصره کردند. ترکان قصد داشتند که پرستشگاههای بودایی آن سرزمین را غارت کنند، ولی در نخستین شب محاصره، با مرگ ابریبیس‌خان این نقشه نافرجام ماند (همو، ۱۸۶).

بلخ محل ضرب سکه‌های کوشانی ـ ساسانی بوده است. نامها و عنوانهای فرمانروایان بر روی سکه‌های کوشانی ـ ساسانی به خلاف سکه‌های ساسانی، به خط کج و خوابیده و به سنت باختر ضرب شده، ولی به زبان فارسی میانه بوده است. بر پشت سکه‌های کوشانی ـ ساسانی، به خلاف سکه‌های قدیم کوشانی که نام اُهشو، همان شیوای هند (ایزد مرگ) بر آن ضرب شده بود، نوشته‌ای به زبان فارسی میانه دیده می‌شود که به معنای ایزد بزرگ است (لوکونین، 133). بلخ یکی از مراکز تدارک پارچه‌های ابریشمین بود. این صنعت از دو سو غرب (اهواز و شوشتر) و شرق (بلخ) بـه ایران راه یافته بود (پیگولوسکایا، 229).

بلخ از جهات بسیاری مورد احترام بوده است. در یکی از روایات کهن آمده است که زرتشت به بلخ نزد گشتاسب رفت و پیامهای دینی خود را در آن سرزمین عرضه کرد (بهرام پژدو، ۴۸-۵۷). دربارهٔ زرتشت و تعالیم او گاه به بلخ اشاره شده است. برخی از محققان بلخ را نخستین مرکز اشاعهٔ آیین زرتشت دانسته‌اند (دیاکونف، 75 ,60). در فرگرد اول *وندیداد* که در آغاز دوران پارتها نوشته شده، از بلخ به عنوان کشور و بهترین سرزمینها و شهرهای زیبای آفریدهٔ اهورامزدا و دارای مردم مؤمن به آیین زرتشت یاد شده است (۱۹۴/۱؛ دیاکونف، ۷۲). گروهی محل تدوین *گاثاها* را بلخ دانسته‌اند. دربارهٔ خرده *اوستا* نیز برخی برآنند که در بلخ تدوین یافته است (همو، ۴۶۸، ۴۷۹).

زبان مردم بلخ از زبانهای ایرانی بوده است و وجود آثار زرتشتی و کشف مجسمهٔ اناهیتا در حفریات بلخ مؤید پیروی آنان از آیین زرتشتی است (داندامایف، *ایران*، 237).

مآخذ: *بندهش*، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بهرام پژدو زرتشت، *زراتشت نامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ پورداود، ابراهیم، *تعلیقات بر یشتها*، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ دولت آبادی، بصیر احمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ دیاکونف، ا. م.، *تاریخ ماد*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ش؛ رضا، عنایت الله، *ایران و ترکان در روزگار ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ رئیس السادات، حسین، *تاریخ شهرهای خراسان، بلخ*، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۶ش؛ سامی، علی، *آثار باستانی جلگهٔ مرودشت*، شیراز، ۱۳۳۱ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فوتیوس، *خلاصهٔ تاریخ کتزیاس از کورش تا اردشیر*، ترجمهٔ کامیاب خلیلی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ مشایخ

فریدنی، آزرمیدخت، *بلخ، کهن‌ترین شهر ایرانی آسیای مرکزی در قرون نخستین اسلامی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مشکور، محمد جواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ معیری، هایده، *باختر به روایت تاریخ*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ وندیداد، ترجمهٔ هاشم رضی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

Arrian, *Anabasis Alexandri*, tr. P. A. Brunt, London, 1976; BES[3]; Dandamaev, M. A., *Iran pri pervikh akhemenidakh*, Moscow, 1963; id, *Politicheskaya istoriya akhemenidskoĭ derzhavy*, Moscow, 1985; Dyakonov, M. M., *Ocherk istorii drevnego Irana*, Moscow, 1961; Dyodorus of Sicily, *Bibliotheca historica*, tr. C. H. Oldfather, London, 1968; Faustos Buzand, *Istoriya Armenii, tr. M. A.* Gevorgian, Erevan, 1953; Gafurov, B. G., *Tadzhiki*, Moscow, 1972; Gevorgian, M. A., commentary on *Istoriya Armenii*, (vide: Faustos); Gutschmid, A. von, *Geschichte Irans und seiner Nachbarländer*, Graz, 1973; Herodotus, *The Persian Wars*, tr. G. Rawlinson, New York, 1949. Kent, R., *Old Persian*, New Haven, 1953; Lukonin, V. G., *Kultura sasanidskogo Irana*, Moscow, 1969; Markwart, J., *A Catalogue, of the Provincial Capitals of Ērānshahr*, ed. G. Messina, Rome, 1931; id., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Pigulevskaya, N., *Goroda Irana v rannem srednevekov'e*, Moscow/Leningrad, 1956; Staviskiĭ, B. Ya., *Mezhdu Pamirom i Kaspiem*, Moscow, 1966; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1961; Struve, V. V, *Etyudy po istorii severnogo prichernomor'ya Kavkazai sredneĭ Azii*, Leningrad, 1968.

عنایت الله رضا

از اسلام تا مغول: آگاهیهای موجود از نخستین تهاجمات عربها به بلخ تا حدی مبهم است. به روایت طبری (۱۶۷/۴) نخستین تهاجم به بلخ در ۲۲ق/۶۴۳م، پس از پیروزی آنان در جنگ نهاوند و در تعقیب یزدگرد سوم، در اواخر خلافت عمر روی داده است (نیز نک: ابن اثیر، ۳۶-۳۳/۳)؛ اما مسلم آنکه در این تهاجم، عربها به نتیجهٔ قطعی دست نیافتند، زیرا ۱۰ سال پس از این تاریخ، یعنی در خلافت عثمان، تهاجمات گستردهٔ آنان به خراسان به فرماندهی عبدالله بن عامر بن کریز آغاز شد و او احنف بن قیس را به تخارستان گسیل داشت. احنف پس از گشودن مرو رود، به سوی بلخ رفت و این شهر را محاصره کرد. مردم بلخ با تعهد پرداخت ۴۰۰ هزار درهم و به روایتی دیگر ۷۰۰ هزار درهم با مسلمانان صلح کردند (نک: طبری، ۳۱۴-۳۱۳/۴؛ بلاذری، ۴۰۷-۴۰۸؛ مشایخ، ۴۳). ابن اعثم افزون بر ۴۰۰ هزار درهم نقد، به پرداخت سالانه ۶۰۰ هزار درهم به علاوه ۵۰۰ بار گندم و جو نیز اشاره کرده است (۳۶۱/۲).

در این گزارشها هیچ اشاره‌ای به تمایل مسلمانان به استقرار دائم در بلخ نشده است، بلکه اسید بن متشمس، عاملِ احنف در بلخ فقط مأمور وصول مالیات تعیین شده بود (مشایخ، ۴۵). اندکی پس از چیرگی عربان بر بلخ، عبدالله بن عامر خراسان را به قصد حج عمره ترک کرد. در همین اثنا، قارن نامی در خراسان از غیبت ابن عامر سود جست و در برابر تازه واردان قیام کرد. اهالی خراسان نیز گرد آمدند و به او پیوستند. اما این قیام خیلی زود توسط عبدالله بن خازم سلمی، عامل عربان در خراسان سرکوب شد (نک: طبری، ۳۱۵-۳۱۴/۴).

با آغاز جنگهای خانگی مسلمانان، در دوران خلافت علی(ع)، فرمانروایان محلی خراسان بار دیگر سر برداشتند. این ناآرامیها تا آغاز خلافت معاویه همچنان ادامه داشت (نک: بلاذری، همان، ۴۰۸-۴۰۹). در ۴۳ق/۶۶۲م، عبدالله بن عامر، والی بصره عبدالرحمان بن سَمُره را به خراسان فرستاد و او به همراه عبدالله بن خازم سلمی به بلخ لشکر کشید و پس از جنگی سخت، توانست آنجا را بار دیگر بگشاید (یعقوبی، *تاریخ*، ۲۱۷/۲؛ گردیزی، ۲۳۴). به روایت بلاذری (ص ۴۰۹) و ابن اثیر (۴۱۷/۳)، عبدالله بن عامر در ۴۱ق، قیس بن هیثم سلمی را به خراسان فرستاد و وی پس از فتح بلخ، معبد نوبهار را خراب کرد.

از مجموعهٔ این گزارشها چنین برمی‌آید که وضع خراسان و تخارستان تا زمان ربیع بن زیاد حارثی، عامل زیاد بن ابیه (امارت: ۵۰-۵۳ق)، همچنان پریشان بود (مشایخ، ۴۹). ربیع در ۵۰ق/۶۷۰م برای فرو نشاندن عصیان، به بلخ لشکر کشید و بلخیان به ناچار بار دیگر تن به صلح دادند (خلیفه، ۱۹۵/۱، ۱۹۷). اما ناآرامیهای خراسان پایان نیافت و مسلمانان ناچار ۵۰ هزار مرد جنگی را به همراه خانواده‌هایشان در خراسان مستقر ساختند. عدهٔ عربان در این کوچ را حدود ۲۰۰ هزار تن تخمین زده‌اند (نک: ولهاوزن، 307). با این همه، ناآرامیهای بلخ ادامه داشت. در ۸۶ق/۷۰۵م، قتیبة بن مسلم باهلی به خراسان لشکر کشید و پس از نبردی سخت بلخیان بار دیگر با پرداخت ۳۰۰ هزار درهم و دادن ۳۰۰ غلام تن به صلح دادند. در این نبرد زن برمک به اسارت عربها درآمد و ظاهراً در همین سال بود که نخستین برمک اسلام آورد (ابن اعثم، ۱۵۴/۷؛ طبری، ۴۲۵/۶؛ نیز نک: هـ د، برمکیان). چون بلخ در این کشمکشها ویران شده بود، قتیبه مقر حکومتی خود را به بروقان، در دو فرسنگی بلخ منتقل کرد (صفی‌الدین، ۱۹، ۳۴؛ طبری، ۴۱/۷). در ۹۰ق نیزک ترخان، فرمانروای تخارستان در برابر عربها سر به شورش برداشت و اسپهبد بلخ نیز با وی هم پیمان شد؛ اما اقدامات قتیبه مایهٔ وحشت شورشیان شد و هم پیمانان نیزک بدون درگیری تسلیم شدند و یا از برابر او گریختند. هنگامی که قتیبه به سوی بلخ رفت، اسپهبد بلخ با مردم شهر به پیشواز او آمد و شهر را تسلیم کرد (طبری، ۴۵۶-۴۵۴/۶؛ گیب، 36-37).

پس از کشته شدن نیزک ترخان، آرامشی نسبی در این خطه برقرار شد و فرصتی برای بازسازی ویرانیهای بلخ به وجود آمد. اسد بن عبدالله قسری، حاکم اموی خراسان در ۱۰۷ق/۷۲۵م، سپاهیانی را که در بروقان بودند، به بلخ منتقل کرد و برمک پدر خالد برمکی را به بازسازی ویرانیهای بلخ گماشت.

میان سالهای ۱۱۶- ۱۲۸ق/۷۳۴-۷۴۶م خراسان دستخوش قیام مرجئه به رهبری حارث بن سریج شد و بلخ به تصرف آنان درآمد. حارث از جانب خود، سلیمان بن عبدالله بن خازم را بر بلخ گماشت و مردم با وی بیعت کردند. اما دیری نپایید که اسد بن عبدالله بر اوضاع مسلط شد و بلخ را از آنان پس گرفت و با مردم آنجا به خشونت رفتار کرد. او در ۱۱۸ق، مرکز حکومت خراسان را از مرو به بلخ منتقل کرد و آنجا را مرکزیت دوباره بخشید و دیوانها را نیز بدانجا منتقل کرد (طبری، ۹۴/۷-۹۵، ۱۰۵، ۱۱۱).

هرچند این انتقال موجب شد ترکان درصدد اشغال سمرقند برآیند، ولی از سوی دیگر نقش مؤثری در پیروزی اسد در نبرد خُتَّلان داشت،

زیرا وی با فراخوانی مردم نواحی مختلف بلخ، برای پیوستن به او موجب تقویت سپاهیان خود گردید (همو، ۶۹/۷، ۹۴ـ۹۵، ۱۰۳ به). در ۱۱۹ق سامان خدات، نیای امیران سامانی نزد اسد بن عبدالله قسری آمد و مسلمان شد و اسد وی را به امارت بلخ منصوب کرد (نرشخی، ۷۰، ۹۰).

در ۱۲۵ق به هنگام درگیری نصر بن سیار آخرین والی اموی خراسان با حارث بن سریج، یحیی بن زید به بلخ آمد. پس از چندی یحییٰ با فراهم آوردن سپاهی کوچک در جوزجان، به مقابلهٔ امویان رفت، ولی شکست خورد و کشته شد؛ نصر بن یسار، سر یحییٰ را نزد ولید بن یزید، خلیفهٔ اموی فرستاد و پیکرش را بر یکی از دروازه‌های بلخ آویخت (ابن اعثم، ۲۸۳/۸، ۲۹۵ـ۳۰۱؛ بیهقی، علی، ۳۲۸/۱؛ طبری، ۲۳۰/۷). پیکر یحییٰ تا قیام ابومسلم بر دار بود، تا آنکه وی آن را با احترام به خاک سپرد (یعقوبی، «البلدان»، ۳۰۲؛ بیهقی، علی، همانجا). اهالی بلخ با ابومسلم خراسانی، داعی عباسیان به مخالفت برخاستند. او نیز ابوداوود خالد بن ابراهیم را به بلخ فرستاد تا زیاد بن عبدالرحمان را که از سوی مردم بلخ، ترمذ و دیگر نواحی تخارستان حمایت می‌شد، براندازد که وی در کار خود توفیق یافت (ابن اثیر، ۳۸۴/۵؛ صفی‌الدین، ۸۶).

در دوران عباسی، بلخ همچنان سنگر احساسات ضدحکومتی بود و بسیاری از سادات و علویان برای گریز از ستم عباسیان از طریق بلخ به ترکستان می‌رفتند. پسر یحیی بن زید از جملهٔ این کسان بود (ابن اسفندیار، ۱۹۲ـ۱۹۴؛ دنیل، 139). پس از برافتادن خاندان برمکی در ۱۸۷ق/۸۰۳م، هارون‌الرشید، خلیفهٔ عباسی علی بن عیسی بن ماهان را به امارت خراسان منصوب کرد (نک: طبری، ۲۸۷/۸، ۳۱۴). ظلم و ستم علی بن عیسیٰ و بی‌توجهی دستگاه خلافت به این مسأله موجب شورش اهالی بلخ گردید. هارون نیز علی بن عیسیٰ را خلع، و هرثمة بن اعین را والی خراسان کرد (ابن اثیر، ۲۰۳/۶).

بلخ در دورهٔ طاهریان مرکزیت خود را از دست داد و نیشابور مرکز حکومت گردید (اصطخری، ۲۵۸؛ بازورث، «طاهریان...[1]»، 98). این ناحیه در دوران طاهریان تا ۲۵۶ق/۸۷۰م که یعقوب بن لیث صفاری بر آن چیره گشت، در دست خاندانی محلی به نام بنی بانیجور بود (نک: صفی‌الدین، ۲۰؛ گردیزی، ۳۰۶).

جغرافیانویسان سده‌های ۳ و ۴ق از بلخ با عنوان شهر و ناحیه‌ای آباد یاد کرده‌اند. ناحیهٔ بلخ یکی از بخشهای چهارگانهٔ خراسان به شمار می‌رفته (ابن خردادبه، ۱۸؛ مارکوارت، 70)، و شهر بلخ ملقب به ام‌البلاد بوده است (لسترنج، 420؛ بارتولد، 76). یعقوبی در سدهٔ ۳ق از بلخ به عنوان بزرگ‌ترین شهر خراسان یاد کرده که پیش‌تر دارای ۳ باره بود و در زمان وی فقط دو تای آنها باقی بوده است. به گزارش وی بلخ شامل دو بخش «شارستان» و «ربض» بود که بر گرد هر یک دیواری کشیده شده بود. فاصلهٔ میان حصار ربض و حصار شارستان یک فرسخ بوده است. حصار شارستان ۴ دروازه و حصار ربض آن ۱۲ دروازه و ۱۲ فرسخ طول داشته است. بیرون از دیوار ربض، روستا و مزرعه‌ای وجود نداشته، و ریگستانی خشک شهر را احاطه می‌کرده است («البلدان»، ۲۸۷ـ۲۸۸).

در منابع جغرافیایی اسلامی به «کهن‌دز» (قهندز) بلخ اشاره نشده است، اما مؤلف *تاریخ سیستان* (ص ۲۱۶ـ۲۱۷) در ذکر وقایع حملهٔ یعقوب لیث به بلخ، از مقابلهٔ مردم در کهن دژ یاد کرده است. بناها و دیوارهای بلخ از خشت ساخته شده بود و بازارهای شهر پیرامون مسجد جامع واقع بوده‌اند (اصطخری، ۲۷۸). بلخ تا پیش از تهاجم مغول از مراکز مهم بازرگانی خراسان و بارکدهٔ هندوستان به شمار می‌رفت (صفی‌الدین، ۴۷؛ *حدودالعالم*، ۲۹۱). نامگذاری یکی از دروازه‌های بلخ به دروازهٔ هندوان، خود گواه بر ارتباط بلخ با هندوستان بوده است (اصطخری، همانجا؛ ابن حوقل، ۴۴۷/۲ـ ۴۴۸؛ مقدسی، ۳۰۲؛ صفی‌الدین، ۴۷ـ۴۸).

بیشترین واردات بلخ از هند را، گیاهان دارویی، عطریات، شکر و پانیذ و انواع کالاهای گرانبها تشکیل می‌داد. همچنین از ترکستان پارچه‌های ابریشمی، سنگها، فلزات قیمتی، کنیز و غلام به بلخ آورده می‌شد (همانجا). وجود بازارهایی مربوط به صاحبان حرفه‌های گوناگون نشان از توسعهٔ اقتصادی بلخ، پیش از ویرانی آن دارد (صفی‌الدین، ۱۲، ۳۵، ۳۶، ۴۴، ۳۱۳).

رودخانهٔ بلخاب مایهٔ رونق کشاورزی بود. این رودخانه در داخل شهر به ۱۲ شاخه تقسیم می‌شد و باغها و مزارع حومهٔ شهر را آبیاری می‌کرد. همچنین نیروی آب رودخانه ۱۰ آسیای آبی را به کار می‌انداخت. به همین سبب، رودخانهٔ بلخاب، دهاس (به معنی ده آسیاب) نیز خوانده می‌شد (*حدودالعالم*، اصطخری، همانجاها؛ ابن حوقل، ۴۴۸/۲). آبادانی بلخ در زمان بنی بانیجور چنان بود که به گزارش صفی‌الدین (ص ۲۱)، یک گز زمین را به هزار درم می‌خریدند. بنای دهها مسجد، مدرسه، گرمابه، سردابه و موقوفات عالی بر این آبادانی می‌افزود.

یعقوب لیث در ۲۵۸ق/۸۷۲م با هجوم به بلخ، اهالی این شهر را که در کهن دژ در برابر وی سخت پایداری می‌کردند، شکست داد و بسیاری از آنان به دست سپاهیان او کشته شدند. با ورود یعقوب، داوود بن عباس، والی بلخ گریخت و یعقوب محمد بن بشیر را بر آنجا گماشت و نوشاد را ویران ساخت (*تاریخ سیستان*، همانجا؛ ابن اثیر، ۲۴۷/۷). در جنگ میان عمرولیث صفاری و امیر اسماعیل سامانی در نزدیکی بلخ، عمرو شکست خورد و خلیفه معتضد متصرفات شرقی عمرو را به امیر سامانی سپرد و بلخ نیز ضمیمهٔ قلمرو سامانیان شد (*تاریخ سیستان*، ۲۵۶؛ نرشخی، ۹۱، ۱۰۹). با شکست سامانیان از قراخانیان و فرار نوح سامانی در ۳۸۲ق/۹۹۲م از بخارا، بغراخان قراخانی حکومت بلخ را به فائق خاصه واگذار کرد (عتبی، ۹۵).

---

1. «The Ṭāhirids...»

محمود غزنوی پس از تسلط بر بلخ، حکومت این سرزمین را به برادرش اسماعیل سپرد، ولی اسماعیل پس از شنیدن خبر فوت پدرش، سبکتگین، بلخ را رها کرد و به غزنه رفت (همو، ۱۶۲). محمود پس از کنار زدن برخی مدعیان و مصالحه با بعضی دیگر، در بلخ مستقر گردید و با رسیدن علم و منشور القادر، حکومتش مشروعیت یافت (گردیزی، ۳۸۱). با لشکرکشی محمود به هند، سپاه قراخانی به بلخ هجوم برد (عتبی، ۲۸۱). اهالی بلخ در برابر قراخانیان مقاومت کردند و در این کشاکش شهر آسیب فراوان دید و بازار عاشقان که به محمود تعلق داشت، طعمهٔ حریق شد. چون محمود از هند بازگشت و به بلخ آمد و بازار عاشقان را ویران دید، بلخیان را نکوهش کرد (بیهقی، ابوالفضل، ۵۵۱؛ بازورث، «غزنویان[1]»، 171).

محمود غزنوی ظاهراً توجه و دلبستگی خاصی به بلخ داشت، زیرا بجز بازار عاشقان، باغی بزرگ، با عمارت زیبایی در آنجا ساخته بود که دور تا دور آن یک فرسنگ بود. در این باغ انواع درختان میوه و نیز نیشکر به عمل می‌آمد. هزینهٔ نگهداری این باغ برای مردم بلخ به قدری سنگین بود که بلخیان به دادخواهی نزد محمود رفتند و وی ناگزیر هزینه‌های نگهداری این باغ را برعهدهٔ یهودیان گذاشت (بارتولد، 289—288؛ مایل هروی، ۶۰ـ۶۱). محمود در ۳۹۸ق در دشت کَتَر واقع در دو فرسخی بلخ، به مصاف قراخانیان رفت و آنها را از نواحی شمالی جیحون عقب راند (گردیزی، ۳۸۹ـ۳۹۰).

در اواخر حکومت مسعود غزنوی، ترکمانان سلجوقی به بلخ هجوم آوردند، اما نتوانستند آن را تصرف کنند (همو، ۴۳۴؛ نک: بیهقی، ابوالفضل، ۵۶۷ـ۵۶۹). در ۴۳۱ق/۱۰۴۰م در نبرد دندانقان، مسعود از سلجوقیان شکست خورد و به غزنه رفت (گردیزی، ۴۳۶ـ۴۳۷؛ حسینی، ۱۲) ـ با آنکه مسعود جانشین خود، مودود را با خواجه احمد بن عبدالصمد وزیر به بلخ فرستاد (همو، ۱۳) و امیرک بیهقی، صاحب برید بلخ نیز برای حفظ شهر کوششهای فراوانی نمود (بیهقی، ابوالفضل، ۶۵۱)، سرانجام، سلجوقیان بر بلخ مسلط شدند. مودود تا ۴۳۲ق هنوز در بلخ بود، ولی پس از شنیدن خبر کشته شدن مسعود به خونخواهی پدر راهی غزنه شد (گردیزی، ۴۴۰ـ۴۴۱). هرچند غزنویان به سبب موقعیت ویژهٔ بلخ به آسانی حاضر به چشم پوشی از این منطقه نبودند، ولی ناچار در ۴۵۱ق/۱۰۵۹م، براساس مصالحه‌ای رسماً تسلط سلجوقیان بر بلخ را پذیرفتند (ابن اثیر، ۵/۱۰ـ۶).

بلخ در دوران سلجوقی در اختیار شاهزادگان این خاندان بود (حسینی، ۲۷). الب ارسلان به هنگام تقسیم قلمرو خود، بلخ را به پسرش ایاز واگذار کرد و وی تا مدتی پس از مرگ پدر در بلخ بود (بنداری، ۴۸، ۵۰). هنگامی که ایاز بلخ را به قصد جوزجان ترک نمود، قراخانیان که با مرگ الب ارسلان نیرو گرفته بودند، به ترمذ حمله کردند. اهالی بلخ از بیم تهاجم لشکر قراخانی، از شمس‌الملک امان خواستند. او نیز پذیرفت و در بلخ به نام وی خطبه خواندند. لشکر قراخانی به هنگام ورود، بلخ را غارت کرد و به همین سبب، اهالی شهر با رفتن شمس‌الملک به ترمذ شورش کردند و سپاهیان قراخانی را کشتند. شمس‌الملک پس از آگاهی از واقعه، بر آن شد که برای فرو نشاندن شورش شهر را به آتش بکشد، ولی بزرگان شهر پیشنهاد پرداخت غرامت نمودند و شمس‌الملک هم پذیرفت و اوضاع آرام گرفت. آن‌گاه ایاز به بلخ آمد و مردم اطاعت او را پذیرفتند. ایاز در نبرد باقراخانیان، در ترمذ شکست خورد و آنان تا مدتی بلخ را در اختیار گرفتند (ابن اثیر، ۷۶/۱۰ـ۷۷).

ملکشاه سلجوقی پس از رسیدن به حکومت، برادر خود شهاب‌الدوله تکش را به ولایت بلخ و تخارستان منصوب کرد (حسینی، ۵۸) و به نفوذ قراخانیان در این منطقه پایان بخشید. بلخ به سبب موقعیت خاص خود، منطقهٔ مناسبی برای شورش شاهزادگان این خاندان برضد حکومت مرکزی بود. محمد بن سلیمان بن چغری بیک، ملقب به امیر امیران از جملهٔ این کسان بود. به همین سبب، بر کیارق در ۴۹۰ق/۱۰۹۷م، برای خاموش کردن فتنهٔ وی ۷ ماه در بلخ اقامت کرد (ابن اثیر، ۲۶۵/۱ـ ۲۶۶). شاهزادگان سلجوقی از همین ناحیه بر ولایات واقع در بخش علیای جیحون حکم می‌راندند و با گذشتن از نهر جیحون به نبرد با ترکان می‌پرداختند (همو، ۸۵/۱۱). هنگامی که ملکشاه به بلخ آمد، بزرگان شهر نزد وی از مزاحمتهای ترکان قراخانی گله کردند و این امر به درگیری بیشتر سلجوقیان باقراخانیان انجامید (حسینی، ۵۹ـ۶۱).

پس از مرگ ملکشاه و بروز اختلاف میان سلجوقیان، ارسلان ارغون، عموی برکیارق با همکاری شحنهٔ مرو و یکی از امیران سلجوقی، بلخ را که در دست فخرالملک ابن خواجه نظام‌الملک بود، گرفت و بر ترمذ و نیشابور نیز استیلا یافت. با کشته شدن ارسلان ارغون، این ولایت در اختیار سنجر قرار گرفت (بنداری، ۲۳۶ـ۲۴۰). بلخ در دهه‌های نخستین پادشاهی سنجر چنان رونق و ثباتی یافت که سلطان در منشور ایالت و شحنگی بلخ از آنجا با عنوان «قبة الاسلام و مرکز رایت دولت و مستقر سریر مملکت» یاد کرد (منتجب‌الدین، ۷۷).

با ضعف حکومت سلجوقی، خوارزمشاهیان، غوریان و ترکمانان غز، چشم طمع به بلخ دوختند. در ۵۴۷ق/۱۱۵۲م غزان، علاءالدین غوری را در استیلا بر بلخ یاری کردند، ولی سنجر خود در رأس سپاهی به بلخ آمد و شهر را از ایشان بازپس گرفت و علاءالدین غوری را پس از اسارت آزاد کرد (ابن اثیر، ۱۵۸/۱۱، ۱۶۴). در ۵۴۸ق غزان به بلخ حمله کردند و خسارت فراوانی به این شهر وارد ساختند و تا مدتی در بلخ و برخی شهرهای خراسان باقی ماندند و ستم فراوانی بر مردم رواداشتند (بنداری، ۲۵۹؛ آق‌سرایی، ۲۳).

در ۵۶۰ق/۱۱۶۵م قراختاییان با استفاده از درگیریها و اختلافهای غوریان، بلخ را غارت کردند. این شهر تا ۵۹۴ق/۱۱۹۸م خراج‌گزار قراختاییان بود. در همین سال بهاءالدین سام غوری بلخ را متصرف شد و به نام غیاث‌الدین غوری خطبه خواند (ابن اثیر، ۱۳۴/۱۲). با گسترش

1. «The Early...»

نفوذ خوارزمشاهی درگیریهایی میان آنان و قراختاییان و غوریان به وجود آمد، ولی پس از مصالحه میان خوارزمشاهیان و غوریان، بلخ و هرات به دست غوریان افتاد (اسفزاری، ۳۹۸/۱). در ۶۰۳ق سلطان محمدخوارزمشاه بلخ را تصرف کرد (ابن اثیر، ۱۲/۲۲۷-۲۳۰). به گزارش عطاملک جوینی (۶۳/۲)، والی بلخ، عمادالدین در حصار هندوان که بسیار مستحکم بود، تا مدتی در برابر سلطان محمد مقاومت کرد، ولی شکست خورد و ناچار از تسلیم گردید.

تاریخ‌نویسان دربارهٔ چگونگی تسلط چنگیزخان بر بلخ اختلاف‌نظر دارند. به گفتهٔ ابن اثیر (۳۹۰/۱۲) و رشیدالدین فضل‌الله (۵۰۶/۱)، اهالی بلخ با تقدیم پیشکشهایی به وی اظهار ایلی و بندگی کرده‌اند، ولی عطاملک جوینی (۱۰۳/۱-۱۰۴) به قتل عام اهالی شهر اشاره دارد. سیفی هروی (ص ۴۹) گزارش می‌کند: بلخیان ۳۷ روز از شهر در برابر مغولان دفاع کرده‌اند که در نتیجه شماری از بزرگان سپاه چنگیز نیز در این نبرد کشته شده‌اند. شاید پشت سر گذاردن شهری مستحکم مانند بلخ (جوینی، ۱۰۳/۱؛ ابن بطوطه، ۳۹۴) از دید تیزبین خان مغول دور نمانده است و کشته شدن تومکای نوادهٔ خان در بامیان (سیفی هروی، همانجا) بهانهٔ خوبی برای تهاجم به بلخ بوده است، به ویژه آنکه شاید گزارشهای مبنی بر وجود گنجی عظیم در زیر ستونهای مسجد جامع شهر در به طمع انداختن خان مغول بی‌تأثیر نبوده است (ابن بطوطه، همانجا).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بنداری اصفهانی، فتح، *تاریخ دولة آل سلجوق* (*زبدة النصرة*)، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بیهقی، علی، *لباب الانساب*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹-۱۳۳۴ق/ ۱۹۱۱- ۱۹۱۶م؛ *حدود العالم*، به کوشش و. مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حسینی، علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، نجف، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۷م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخ نامهٔ هرات*، به کوشش زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ صفی‌الدین بلخی، عبدالله، *فضائل بلخ*، ترجمهٔ فارسی عبدالله محمد بن محمد بلخی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ طبری، *تاریخ*؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مایل هروی، غلامرضا، حاشیه بر *جغرافیای حافظ ابرو* (قسمت ربع خراسان هرات)، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مشایخ فریدنی، آزرمیدخت، *بلخ، کهن‌ترین شهر ایرانی آسیای مرکزی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منتجب‌الدین بدیع، علی، *عتبة الکتبة*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۹ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ نیز:

Barthold, W.W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1977; Bosworth, C.E., «The Early Ghaznavids», «The Ṭāhirids and Ṣaffārids», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975; Daniel, E.L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule*, Chicago, 1979; Gibb, H.A.R., *The Arab Conquests in Central Asia*, New York, 1970; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Wellhausen, J., *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1960.

مهرناز بهروزی

از مغول تاکنون: سلطان محمد خوارزمشاه (سل ۵۹۶-۶۱۷ق/ ۱۲۰۰-۱۲۲۰م) پس از نخستین برخورد با مغولان که به ناکامی و پریشانی وی انجامید، کوشید که دیگر با آنان رویه‌رو نشود. او به بلخ رفت و از آنجا نیز به نیشابور شتافت (نک: جوینی، ۱۰۳/۲-۱۰۹). در ۶۱۷ق، سپاهیان مغول به فرماندهی چنگیزخان از گذرگاه ترمذ و رود جیحون گذشتند و به بلخ رسیدند (ابن اثیر، ۳۹۰/۱۲؛ رشیدالدین، ۵۱۸/۱؛ اشپولر، 36).

بلخ در این زمان بزرگ‌ترین شهر خراسان به شمار می‌رفت. پیشوایان شهر با پیشکشهایی نزد چنگیز رفتند و فرمانبرداری خود را اعلام داشتند، ولی از آنجا که سلطان جلال الدین (پسر سلطان محمد خوارزمشاه) هنوز در برابر مغولان پایداری می‌کرد، چنگیز به فرمانبرداری بلخیان اعتماد نکرد. به فرمان او مردم بلخ را به بهانهٔ سرشماری به صحرا بردند و زن و مرد و کوچک و بزرگ را به سربازان واگذار کردند و همه را از دم تیغ گذراندند. مغولان شهر را سوزاندند و خانه‌ها را ویران ساختند و بار دیگر، هنگام بازگشت آن گروه از بلخیان را که از دید مغولان پنهان مانده بودند، یافتند و کشتند و هر جا دیواری برجای مانده بود، ویران ساختند (جوینی، ۱۰۳/۱-۱۰۴؛ رشیدالدین، ۵۱۸/۱-۵۱۹). بدین ترتیب، پس از حملهٔ چنگیز از بلخ جز ویرانه‌ای بیش نماند (وصاف، ۳۱۹). ابن اثیر تسخیر بلخ به دست مغولان را به گونه‌ای دیگر نوشته است. بنا به نوشتهٔ او، مردم بلخ از مغولها امان خواستند و بدیشان امان داده شد، مردم نیز شهر را تسلیم کردند. مغولان به مردم شهر آزار نرسانیدند و پس از گماردن شحنه‌ای، از آنجا رفتند (همانجا). برخی از پژوهندگان از نوشتهٔ ابن اثیر چنین برداشت کرده‌اند که ویرانی بلخ، بعدها بر اثر شورش مردم در برابر مغولان روی داده است (بارتولد، 438).

به گفتهٔ مارکوپولو که در سالهای ۶۷۱-۶۷۲ق/۱۲۷۲-۱۲۷۳م و ۶۹۲-۶۹۳ق/۱۲۹۳-۱۲۹۴م به ایران سفر کرده بوده است (نک: گابریل، 52)، بلخ در روزگاران پیشین بزرگ‌ترین و شریف‌ترین شهرهایی بوده که به دست تاتارها غارت و نابود شده بوده است. او از کاخهای مرمرین و خانه‌های زیبای این شهر ــ که به هنگام دیدارش، همه ویران بوده‌اند ــ سخن گفته است («سفرنامه...»[1]، I/151).

---

1. *The Book...*

بـلخ از جمله سرزمینهایی بود که چنگیز آن را به پسرش، جغتای بخشید (اقبال، ۱۱۰/۱). این سرزمین در سدۀ ۷ق/۱۳م جزو قلمرو خانهـای جغتایی به شمار می‌رفت (بار تولد، تذکره ...، ۶۳-۶۴). برخی از مـورخان بازسازی بلخ را به کبک خان جغتایی (د ۷۲۶ق/۱۳۲۶م) نسبت داده‌اند (همان، ۶۳؛ منز، ۴۶)، ولی ابن بطوطه که در سدۀ ۸ق/۱۴م از بلخ دیدار کرده (بارتولد، همانجا، که تاریخ این دیدار را ۷۳۴ق ذکر می‌کند)، در گزارش خود این شهر را شهری ویران وصف کرده است. او دربـارۀ رفتار چنگیز در ایـن شهر می‌نـویسد کـه وی یک‌سوم مسجد بلخ را که از بهترین مسجدهای جهان بود، به طمع یافتن گنج ویران کرد (ص ۳۹۴).

در سالهای آغازین پیشرفت امیر تیمور گورکانی (حک ۷۷۱-۸۰۷ق/ ۱۳۶۹-۱۴۰۴م) در ماوراء النهر، بلخ در تصرف امیر حسین، برادر زن امیر تیمور بود (نظام‌الدین، ۱۵). امیر حسین قصد داشت با مرمت شهر بلخ و دژ آن (قلعۀ هندوان)، شهر را مرکز حکومت خود قرار دهد؛ وی تیمـور را نیز از ایـن تصمیم خود آگـاه کرد و با وجود مخالفت او این کار را انجام داد (همو، ۵۱-۵۲؛ میرخواند، ۱۰۲۳-۱۰۲۴). تاریخ این بازسـازی ۷۶۹ق/۱۳۶۸م دانسته شده است (بارتولد، همانجا؛ منز، ۷۴) ـ پس از اختلافی که میان امیرحسین و تیمور روی داد، در ۷۷۲ق در بلخ جنگی میـان آن دو درگرفت کـه به شکست و کشته شدن امیرحسین انجامید (نظام‌الدین، ۵۹-۶۰؛ بارتولد، همانجا). تیمور پس از تصـرف قلعۀ هندوان آن را ویران ساخت (شرف الدین، ۱۵۵/۱) و بیشتر مردم بلخ را نیز به گناه وفاداری به امیرحسین کشت (گروسه، 492).

کلاویخو که در سفرش (۸۰۶-۸۰۹ق/۱۴۰۳-۱۴۰۶م) بلخ را دیده است، آگاهیهایی دربارۀ آن به دست می‌دهد. بنا به نوشتۀ او، شهر بلخ بسیار بزرگ بوده، و خاک‌ریزی با ۳۰ گام پهنا در گرداگرد خود داشته است. دیوار مشرف بر این خاک‌ریز، در بسیاری نقاط شکسته و ویران شده بوده، و درون این دیوار، دو دیوار دیگر بوده است که شهر را از آنجا پاسداری می‌کرده‌اند. در فضای دیوار نخست و دیوارهای دوم و سوم خانه‌هایی با جمعیت اندک وجود داشته، ولی در مرکز شهر جمعیت فراوانی بوده است (ص 198). کلاویخو افزوده است که از دیوار سوم شهر بلخ ـ که بسیار استوار بنا شده بود ـ به دقت نگهداری می‌کردند (همانجا).

در سدۀ ۹ق/۱۵م، بلخ بخشی از قلمرو تیموریان به شمار می‌رفت (بارتـولد، همان، ۶۴؛ مختارف، هشت). این شهر چندی در دست سلطان حسین بایقرا (سل ح ۸۷۵-۹۱۱ق/۱۴۷۰-۱۵۰۵م) قرار گرفت (خواندمیر، ۲۱۰/۴-۲۱۱) که فرمانروایی بلخ را به فرزندش بدیع الزمان میرزا واگذار کرد (همو، ۲۴۹/۴-۲۵۰). در ۹۰۹ق/۱۵۰۳م محمد خان شیبانی (شیبک خان ازبک) بلخ را محاصره کرد، ولی به سبب پایداری مردم شهر، پس از ۳ ماه ناامید شد و دست از محاصره کشید و به سمرقند بازگشت (همو، ۲۹۶/۴-۲۹۹). سپاهیان شیبک خان بار دیگر در زمـان سلطنت بدیع الزمـان میرزا (سل ۹۱۱-۹۱۳ق) بـه بلخ حمله کردند و این‌بار توانستند بر آنجـا دست یابند و شهر را غارت نماینـد (همو، ۳۷۱/۴-۳۷۲).

پس از آنکـه شاه اسماعیـل اول در ۹۱۶ق/۱۵۱۰م محمد خان شیبانی را شکست داد، یکی از سرداران خود به نام بیرام بیک قرامانی را به فرمانروایی بلخ گماشت (روملو، ۱۶۰-۱۶۴). در ۹۸۱ق/۱۵۷۳م، بلخ به تصرف عبدالله خان ازبک (از دودمان شیبانیان) درآمد و پسرش، عبدالمؤمن خان از ۹۹۰ق از سوی وی به عنوان فرمانروای بلخ برگزیده شد (بارتولد، «عبدالله...»، ۳۶۹-۳۷۰). در ۹۹۹ق/ ۱۵۹۱م، عبدالمـؤمن خان حوالـی بلخ را مقر سپاهیـان خویش قرار داد (افوشته‌ای، ۳۶۷). پس از خانهای ازبک، برخی از فرمانروایان سلسلۀ اشترخانی (دربارۀ این سلسله، نک: ه د، اشتر خانیان) نیز توانستند بلخ را به تصرف درآورند، چنان که باقی محمد خان ـ که در ۱۰۰۷ق/۱۵۹۸م بر ماوراءالنهر دست یافته بود ـ فرمانروایی بلخ را به برادر کوچک خود، ولی محمد خان سپرد (محمد یوسف، ۱۲۴؛ نیز نک: وامبری، ۳۰۹).

در ۱۰۱۱ق/۱۶۰۲م، شاه عباس اول برای باز پس گرفتن بلخ به خراسان لشکر کشید و بلخ را محاصره کرد، ولی بر اثر شیوع وبـا و پاره‌ای مشکلات ناگزیر به عقب نشینی شد (فلسفی، ۱۳۶/۴؛ وامبری، ۳۱۱). در این هنگام، سپاهیان اشترخانی از راه رسیدند و سپاه قزلباش را شکست دادند، به طوری که شاه عباس تنها توانست با گروه اندکی از یارانش به سوی ایران بازگردد (محمد یوسف، ۱۲۹-۱۳۰).

در زمان شاه عباس دوم، حکومت بلخ در دست نظر محمد خان اشترخانی بود که پس از درگذشت برادرش، امام قلی خان (۱۰۵۲ق/ ۱۶۴۲م) فرمانروای اشترخانیان شد، ولی پس از چنـدی ناگزیر گردیـد به دربار شاه عباس دوم پناهنده شود. شاه ایران او را با سپاهی به زادگاهش گسیل داشت و وی توانست با نیروی ایرانیان، بلخ را از دشمنان خود باز پس گیرد (وامبری، ۳۲۱). سبحان قلی، از معروف ترین فرمانروایان اشترخانی ۳۱ سال در بلخ فرمان راند و سرانجام در ۱۱۱۴ق/۱۷۰۲م درگذشت (همو، ۳۳۵). از وضع بلخ در زمان وی آگاهیهایی در دست است؛ گویا در آغاز پادشاهی او (۱۰۶۱ق/۱۶۵۱م) دو برج شهر به نامهای «عیاران» و «آسیای بادی» بر پا بوده است، ولی در ۱۱۱۸ق/۱۷۰۶م مردم بـرج آسیـای بـادی را ویـران ساخته بودند. درهمین زمان، ۱۲ مسجد از ۴۰ مسجد بلخ، نیز ویران بوده است (محمد مؤمن، ۲۷-۲۸).

در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م نادرشاه افشار، پسر بزرگ خود، رضاقلی را به همراه طهماسب خان جلایر برای گرفتن بلخ بدان سوی فرستاد. رضاقلی این شهر را تصرف کرد و ازبکان را از آنجا راند (وارد، ۴۶؛ وامبری، ۳۳۷). در سدۀ ۱۳ق/۱۹م بلخ به تصرف خانهای بخارا درآمد که این شهر را ارج بسیار می‌نهادند. در ایـن دوران، بلخ مانند گذشتـه به مادر شهر اسلام (ام البلاد) معروف بـود (بارتـولد، تذکـره، ۶۴).

در ۱۲۶۱ق/۱۸۴۵م، بیماری وبا بلخ را فرا گرفت. ناراحتیهای حاصل از این بیماری و آشفتگی شهر سبب گردید که پایتخت از بلخ به مزار شریف انتقال یابد. این دگرگونی در دورهٔ فرمانروایی امیر شیر علی خان بر افغانستان، به وسیلهٔ نایب علی خان، والی شیعی بلخ در ۱۲۸۳ق/ ۱۸۶۶م انجام گرفت (بارتولد، همانجا، نیز ۶۷؛ دوپری، 90). از این پس، بلخ به روستایی بی‌اهمیت تبدیل شد (همانجاها).

در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م، کار بازسازی و نوسازی بلخ آغاز گردید و در جریان آن، باغی بزرگ برگرد مزار خواجه ابونصر پارسا (د ۸۶۵ق/ ۱۴۶۱م) ــ که به مسجد سبز نیز معروف است ــ در مرکز شهر احداث گردید و به دور آن، خیابانهای کمربندی متحدالمرکزی کشیده شد. از این باغ، ۸ خیابان منشعب می‌گردد که محله‌های شهر را به یکدیگر پیوند می‌دهند. در طرح نوسازی بلخ، همهٔ ادارات و بازارها نوسازی شد، اما با این وجود، مناطق مسکونی شهر به سبب جاذبه‌های شهری مزارشریف برای اهالی منطقه، از توسعهٔ مورد نظر برخوردار نگردید و تا ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م، از ۲۷۰'۱ دستگاه خانه‌ای که در طرح نوسازی بلخ، پیش بینی شده بود، تنها ۴۳۰ دستگاه خانه ساخته شد. مزارخواجه ابونصر پارسا و باغ عمومی آن و همچنین ویرانه‌های بر جای مانده از بناهای تاریخی بلخ که امروزه در جای جای شهر دیده می‌شود، از جاذبه‌های دیدنی این شهر است (گروتسباخ، ۱۲۹-۱۳۰؛ دوپری، 91). جمعیت بلخ آمیزه‌ای از ازبکان و تاجیکان است و مردم آن به زبانهای فارسی دری و ازبکی سخن می‌گویند («فرهنگ...»[1]، IV/99؛ الفینستون، 195؛ دولت آبادی، ۳۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ افوشته‌ای، محمود، *نقاوة الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بارتولد، و. و.، *تذکرهٔ جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمهٔ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، «عبدالله ابن اسکندر»، *گزیدهٔ مقالات تحقیقی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دولت آبادی، بصیر احمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ گروتسباخ، اروین، *جغرافیای شهری در افغانستان*، ترجمهٔ محسن محسنیان، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ محمد مؤمن، *جریدهٔ بلخ*، به کوشش مایل هروی، ۱۳۵۷ش؛ محمد یوسف منشی، *تذکرهٔ مقیم خانی*، به کوشش فرشته صرافان، تهران، ۱۳۸۰ش؛ مختارف، احرار، *تاریخ عمومی شهر بلخ در قرون وسطیٰ*، به کوشش علیرضا خدا قلی پور، تهران، ۱۳۸۱ش؛ منز، ب. ف.، *برآمدن و فرمانروایی تیمور*، ترجمهٔ منصور صفت گل، تهران، ۱۳۷۷ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تلخیص عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نظام الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ وارد، محمدشفیع، *تاریخ نادرشاهی*، به کوشش رضا شعبانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ وامبری، آرمینیوس، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ محمد روحانی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Barthold, W. W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1977; *The Book of Ser Marco Polo*, tr. and ed. H. Yule, New York, 1926; Clavijo, *Embassy to Tamerlane*, tr. G. Le Strange, London, 1928; Dupree, N. H., *The Road to Balkh*, Kabul, 1967; Elphinstone, M., *An Account of the Kingdom of Caubul*, Karachi, Oxford University Press; Gabriel, A., *Marco Polo in Persien*, Vienna, 1963; Grousset, R., *L' Empire des steppes*, Paris, 1948; *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, ed. L. W. Adamec, Graz, 1979; Spuler, B., *İran Moğolları*, tr. C. Köprülü, Ankara, 1957.

محسن احمدی

II. ادبیات

بلخ یکی از مراکز مهم تاریخی و فرهنگی ایران بوده است. از این شهر که به بلخ بامی (بامیک) و بلخ شایگان نیز نام‌بردار بوده، در منابع تاریخی و ادبی با صفات و القاب دیگر همچون گُزین، غَرّاء، حَسناء، بَهیّه، دارالفقاهة، دارالاجتهاد، قبة الاسلام و جز آنها نیز یاد شده است (طبری، ۳۸۲/۱؛ بلعمی، ۴۴۹؛ دقیقی، ۴۹، ۹۲؛ ناصرخسرو، ۶۰۳؛ انوری، ۴۰۳/۱؛ صفی‌الدین بلخی، ۲۸-۳۰، ۵۲؛ محمد مؤمن، ۸-۱۰).

ناصرخسرو بلخ را خانهٔ حکمت (ص ۱۷۲) و چونان بهشت (ص ۵۱۱) می‌داند. انوری در قصیده‌ای به مطلع «ای مسلمانان فغان از دور چرخ چنبری» (۴۷۰/۱-۴۷۵) ــ که سوگندنامه‌ای در رد و نفی قصیدهٔ هجو بلخ است که به ناروا به او نسبت داده بودند ــ ضمن مدح این شهر و بزرگان آن، بلخ را به زر جعفری مانند می‌کند و می‌گوید اگر آسمان طفل بود، بلخ دایگی آن را به‌عهده می‌گرفت (۴۷۰/۱، ۴۷۲). این‌گونه تعبیرات، القاب و نامها بیانگر اهمیت این سرزمین در نظر ادبا و علما بوده است. بازورث برآن است که رونق اقتصادی بلخ باعث رشد فرهنگی آن گردید، مدارس و مکتب‌خانه‌هایی در آن بنا شد و دانشمندان و شاعران بسیاری در این شهر پرورش یافتند (نک: *ایرانیکا*، III/589؛ نیز مشایخ، ۲۸-۲۹، ۳۷؛ گیرشمن، ۲۱۸).

بلخ در ایران باستان بیش از یک میلیون جمعیت داشت و شکوفایی اقتصادی آن چنان بود که یونانیان آن را گوهر ایران می‌نامیدند (بهار، مهرداد، شصت). این اهمیت در دورهٔ اسلامی نیز به قوت خود باقی بود و از لحاظ مرکزیت علمی و ادبی در قلمرو اسلام، با بصره و کوفه برابری می‌کرد (حبیبی، «فضایل»، ۳؛ مشایخ، ۷)؛ چنان‌که صفی‌الدین بلخی در سدهٔ ۶ق بلخ را با ۴۰۰ مدرسه و ۹۰۰ دبیرستان معتبر، ۱۲۰۰ مفتی و ۵۲۰ ادیب ماهر وصف کرده است (ص ۲۱، ۴۱). مدرسهٔ نظامیهٔ بلخ را از مشهورترین مدارس نظامیه، و بلکه کهن‌ترین آنها به‌شمار آورده‌اند (فروزانفر، *مباحثی ...*، ۲۵۴؛ صفا، ۲۳۴/۲-۲۳۵؛ فرای، *بخارا ...*، 189؛ کسایی، ۷۱، ۲۳۴). افزون بر نظام‌الملک، تنی چند از بزرگان دیگر هم مدارسی در این شهر بنا کردند (عوفی، ۲۳۲؛ خواندمیر، ۶۲۹/۳؛ صفا، ۲۶۷/۱). رشیدالدین وطواط، شاعر و ادیب سدهٔ ۶ ق از پرورش‌یافتگان نامدار نظامیهٔ بلخ است (صفا، ۲۴۰/۲، ۶۲۸؛ فروزانفر، سخن...، ۳۲۴؛ کسایی، ۲۳۶).

اکثر اهل بلخ به ظرافت و لطافت طبع، تیزفهمی و دقت‌نظر و

1. *Historical...*

دوستدار علما و مشایخ مشهور بودند (ابن حوقل، ۳۷۴؛ مقدسی، ۳۰۱، ۳۰۲؛ صفی‌الدین بلخی، ۵۲؛ محمد مؤمن، ۲۲) و گفته‌اند که در هیچ شهری به اندازهٔ بلخ عالم و فاضل دیده نشده است (صفی‌الدین بلخی، ۲۴).

برخی از محققان منشأ عرفان اسلامی را بلخ و معبد «نوبهار» آن می‌دانند و براساس این باور، زندگی ابراهیم ادهم بلخی را با بودا مقایسه می‌کنند (فرای، «عصر...[1]»، 159-158؛ میرعابدینی، ۱۵۰). خانقاههایی نیز مانند خانقاه حضرت مولوی، خانقاه میرکمال، خانقاه صوفی خواجه در این شهر دایر بوده است (محمد مؤمن، ۲۸).

پژوهشگران، زبان اهل بلخ را زبان «دری» دانسته‌اند (همو، ۱۱؛ صفی‌الدین بلخی، ۱۷، ۲۹-۳۰؛ بهار، محمدتقی، ۱۹/۱، ۲۶-۲۷؛ همایی، ۱۶۱/۱؛ صفا، ۱۴۱/۱-۱۴۲، ۱۶۰؛ شکورزاده، ۸۱، ۸۳). آثار زرتشتی برجا مانده از ایران کهن و کشف مجسمهٔ اناهیتا در بلخ حاکی از رواج زبانهای قدیم ایرانی در این سرزمین است (داندامایف، 237). زبان اوستایی در بلخ کهن رایج بوده است و برخی از محققان این زبان را «زبان قدیم بلخ» دانسته‌اند (براون، ۴۰/۱). یادگارهایی از زبان سغدی، شاخه ای از زبانهای ایرانی، همچنان در بلخ باقی است (بهار، محمدتقی، ۱۸/۱). نیز برخی حدس می‌زنند که رواج زبان فارسی میانه در بلخ پیش از اسلام، مایهٔ گسترش بیشتر این زبان به سوی مشرق و شمال گردید (فرای، همان، 52). صفا دو بیت هجوآمیز دربارهٔ اسدبن عبدالله قسری حاکم خراسان (نک: طبری، ۳۸۹/۵-۳۹۰) را که از جملهٔ نخستین شعرهای برجای مانده از زبان دری است، به بلخیان نسبت می‌دهد (۱۴۸/۱-۱۴۹؛ نیز نک: ریپکا، ۲۱۶).

خط اوستایی هم از خطوط رایج در بلخ بوده است، اما پس از سلطهٔ یونانیان، خط یونانی رواج یافت که تا سدهٔ ۸م بدان می‌نوشتند (بهار، مهرداد، شصت ـ شصت و یک؛ فرای، *بخارا*، 19؛ میرعابدینی، ۱۷۸-۱۷۹؛ نیز نک: کریستن سن، ۴۱). خط دیگری به نام «خَروشتی» نیز در بلخ رواج داشته است. بر مسکوکات بنیان‌گذار اشکانیان، یعنی اشک بلخی که مربوط به حدود سال ۲۵۰ق‌م است، خط یونانی و خروشتی دیده‌می‌شود. بر سکه‌های ساسانیان نیز در سدهٔ ۴م در بلخ ۳ گونه خط یونانی، پهلوی و برهمایی دیده می‌شود. از سکه‌های مضروب در اوایل سدهٔ ۲ق در بلخ معلوم است که از همین روزگار، برخی انواع خط عربی هم رواج داشته است (میرعابدینی، ۱۷۸-۱۸۱؛ حبیبی، *تاریخ...*، ۲۱، ۲۴-۲۵، ۶۶، ۶۹، ۸۷ بب).

از میان دانشمندان و ادیبانی که از بلخ برخاستند، می‌توان به شهید بلخی، ابوالمؤید بلخی، عنصری، ناصرخسرو، رشید وطواط، برهان‌الدین بلخی، صفی‌الدین بلخی و مولانا جلال‌الدین اشاره کرد (دولتشاه، ۴۶، ۸۷، ۱۹۳؛ براون ۲(۲)/۲۰۰؛ صفا، ۳۹۱/۱، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۴۳/۲-۴۴۴، ۴۵۰، ۳(۲)/۱۰۵۶؛ یاقوت، ۲۹/۱۹-۳۴؛ قزوینی، ۲۲۳). افزون بر این، شاعران، ادیبان و دانشمندانی چون قطران بن منصور ترمذی که بسیاری از شاعران بلخ و ماوراءالنهر شاگرد او بودند (دولتشاه، ۶۷)، انوری، ابوالفضل بیهقی، خیام نیشابوری، منوچهری، سلمان ساوجی، شاه نعمت‌الله ولی و ادیب صابر (همو، ۸۶؛ بیهقی، ۱۹۶؛ نظامی، ۱۰۰؛ فروزانفر، *مباحثی*، ۱۵۳، ۲۸۷؛ صفا، ۶۴۳/۲، ۳(۲)/۹۹۶، ۵۲۰/۴) نیز مدتها در بلخ اقامت داشتند.

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ انوری، محمد، *دیوان*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی پاشا صالح، تهران، ۱۳۳۵ش؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بهار، مهرداد، *اساطیر ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حبیبی، عبدالحی، *تاریخ خط و نوشته‌های کهن افغانستان*، کابل، ۱۳۵۰ش؛ همو، «فضایل بلخ»، *آریانا*، ۱۳۲۸ش، س ۲۸، شم ۱؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمددبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دقیقی، محمد، *دیوان*، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، ۱۳۸۰ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة‌الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م؛ ریپکا، یان و دیگران، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمهٔ کیخسرو کشاورزی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شکورزاده، میرزا، تاجیکان، *آریاییها و فلات ایران*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ صفی‌الدین بلخی، عبدالله، *فضایل بلخ*، ترجمهٔ فارسی عبدالله محمد بلخی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ طبری، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات*، گزیدهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فروزانفر، بدیع الزمان، *سخن و سخنوران*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *مباحثی از تاریخ ادبیات ایران*، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، ویسبادن، ۱۸۴۸م؛ کریستن‌سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کسایی، نورالله، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ گیرشمن، ر.، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمهٔ محمدمعین، تهران، ۱۳۲۶ش؛ محمد مؤمن، *جریدهٔ بلخ*، به کوشش مایل هروی، کابل، ۱۳۵۷ش؛ مشایخ فریدنی، آزرمیدخت، *بلخ، کهن‌ترین شهر ایرانی آسیای مرکزی در قرون نخستین اسلامی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ میرعابدینی، ابوطالب، *بلخ در تاریخ و ادب پارسی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ناصرخسرو، *دیوان*، به کوشش جعفر شعار و کامل احمد نژاد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همایی، جلال‌الدین، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Dandamaev, M. A, *Iran pri pervikh akhemenidakh*, Moscow, 1963; Frye. R.N., *Bukhara, the Medieval Achievement*, Oklahoma; id, *The Golden Age of Persia*, London, 1975; *Iranica* .

ملیحه مهدوی

III. تصوف

یکی از خاستگاههای تصوف ایرانی، شهر بلخ است و برخی از بزرگ‌ترین پیشوایان این طریقت در نخستین مراحل شکل‌گیری از آنجا برخاسته‌اند. زادگاه ابراهیم ادهم (ه م) که تصوف خراسان در اواخر سدهٔ ۲ق با زهد صوفیانی چون او آغاز شد، همین سرزمین بوده است. آیین بودایی که زهد و ترک تعلقات دنیوی از خصایص عمدهٔ آن است، پیشینه‌ای هزار ساله در بلخ داشت و چندین سده پیش از ورود اسلام و پیروزی مسلمانان، دین بودایی به شرق ایران رسیده، و رواجی پایدار و گسترده در میان مردمان آن نواحی یافته بود. دربارهٔ صومعه‌ها و پرستشگاههای بودایی در ناحیهٔ بلخ از جمله معبد آراستهٔ نوبهار با صدها تن از راهبان بودایی که به آموزش علوم دینی، ریاضت و عبادت

1. *The Golden...*

مشغول بودند، بسیار گفته شده است. مسلّم آنکه مدتها پس از ورود مسلمانان به ناحیهٔ بلخ و دیگر نواحی شرقی ایران هنوز بخش بزرگی از جمعیت آن مناطق بودایی بودند. از این‌رو، طبیعی است که آیین بودایی بر اندیشهٔ مسلمانان تأثیر گذاشته باشد (نفیسی، ۳۴ـ ۳۵؛ غنی، ۲۷؛ زرین‌کوب، ۴ـ ۵؛ نیکلسن، 18-16؛ EI[2], I/1001؛ امریک، 957, 960؛ نیز برای اطلاعات بیشتر، نک: همین مقاله، بخش ادیان).

برخی از محققان داستان زندگی ابراهیم ادهم، از پیشوایان بزرگ تصوف را که هرچند به روایات مختلف نقل شده، ولی شباهت قابل توجهی که با سرگذشت بودا دارد، ازجملهٔ شواهد تأثیر دین بودایی در تصوف اسلامی دانسته‌اند (گلدسیهر، «خطابه...[۱]»، 163، «عقیده...[۲]»، 134، «تأثیر...[۳]»، 132؛ نیکلسن، همانجا؛ برتلس، ۲۵۶ـ۲۵۷؛ شیمل، 37؛ براون، 83؛ ER, XIV/106).

گروه دیگر از پژوهشگران باتوجه به اختلافات اساسی میان دو دین اسلام و بودایی بر این باورند که شباهت سرگذشت ابراهیم ادهم و بودا را باید با تأمل بیشتری مورد توجه قرار داد. از آنجایی که عامل ایجاد کنندهٔ تحول روحی در این دو فرد کاملاً متفاوت بوده است، می‌توان این مشابهت را نسبتاً سطحی و اندک پنداشت. آنچه بودا را وادار به ترک تعلقات کرد و درطلب اشراق‌برانگیخت، مشاهدهٔ‌واقعیتهای ناخوشایند زندگی دنیوی همچون پیری، بیماری و مرگ بود که پدرش وی را از دیدن آنها برکنار داشته بود، حال آنکه در مورد ابراهیم ادهم صدای هاتف یا اشارت خضر ــ که آن را ندای غیبی می‌پنداشت ــ او را وادار به ترک تعلقات کرد. به این ترتیب باید گفت که هرچند میان روشهای تهذیب نفس، زهد و سلوک فردی در تصوف و طریق بودایی مشابهتهایی وجود دارد، اما این مشابهتها تنها در روش، و نه در نقطهٔ شروع است (زنر، 22؛ نیکلسن، 19-18).

پس از ابراهیم ادهم، عارفان و صوفیان ناموری دیگر از بلخ برخاستند که اینک به شرح احوال برخی از آنان که تا اوایل سدهٔ ۴ق می‌زیسته‌اند، به اختصار اشاره می‌شود:

شقیق بلخی (د ۱۷۴ یا ۱۹۴ق/۷۹۰ یا ۸۱۰م) از شاگردان ابراهیم ادهم از جمله برجسته‌ترین چهره‌های تصوف بلخ به‌شمار می‌آید. شقیق از مشایخ مشهور خراسان بود که نخست به تجارت اشتغال داشت و پس از تغییر احوال درونی راه زهد را در پیش گرفت (ابونعیم، ۵۸/۸ـ۵۹؛ قشیری، ۱۴؛ عطار، ۲۳۲ـ۲۳۳؛ ابن خلکان، ۴۷۵/۲ـ۴۷۶؛ نیز نک: فان اس، II/545).

از دیگر پیشوایان بزرگ تصوف در بلخ، حاتم اصم (د ۲۳۷ق/ ۸۵۱م) از مریدان شقیق است. وی در زهد و ورع، ادب و صدق و احتیاط بی بدیل بود، چندان که جنید او را «صدیق زمان» می‌شمرد. شقیق صاحب تصانیف بسیار نیز بوده است (سلمی، ۸۰؛ هجویری، ۱۴۲؛ عطار، ۲۹۵؛ ابن خلکان، ۲۶/۲؛ جامی، ۶۴). از جمله شباهتهایی که میان گفتار مشایخ تصوف ایران با اقوال بوداییان ذکر شده، سخنی از حاتم اصم با این مضمون است که هرکه بر این طریق در می‌آید، باید ۴ «موت» را بر خود بپذیرد: موت ابیض، یعنی گرسنگی، موت اسود، یعنی صبر در برابر آزار مردم، موت احمر، یعنی مخالفت با نفس، و موت اخضر، یعنی مرقع داشتن یا پوشیدن جامهٔ پاره پارهٔ برهم دوخته (سلمی، ۸۱؛ ابونعیم، ۷۸/۸؛ قشیری، ۱۷؛ جامی، همانجا؛ نفیسی، ۳۷).

احمدبن خضرویهٔ بلخی (د ۲۴۰ق/۸۵۴م) از مریدان حاتم اصم و مصاحب ابوتراب نخشبی (د ۲۴۵ق) نیز از دیگر مشایخ بزرگ خراسان است. وی که از کاملان طریقت و اهل فتوت بود، نخست در خراسان به سپاهیگری اشتغال داشت. او در نیشابور با ابوحفص حداد و در بسطام با بایزید ملاقات کرده بود (سلمی، ۹۳؛ قشیری، ۱۷ـ ۱۸؛ هجویری، ۱۴۹؛ خواجه عبدالله، ۹۸؛ عطار، ۳۴۸).

ابوعبدالله محمدبن فضل بلخی (د ۳۱۹ق/۹۲۱م) از صوفیان مشهور و از مریدان احمدبن خضرویه، یکی دیگر از مشایخ برجستهٔ بلخ است که به سبب درگیری با متعصبان، بلخ را ترک گفت (سلمی، ۲۰۶؛ قشیری، ۲۲؛ هجویری، ۱۷۷؛ خواجه عبدالله، ۳۰۵ـ۳۰۶؛ عطار، ۵۱۸؛ جامی، ۱۱۶ـ۱۱۷).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة‌الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ برتلس، ی.ا.، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیة*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرةالاولیاء*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ غنی، قاسم، *بحثی در تصوف*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۵۹ق/ ۱۹۴۰م؛ نفیسی، سعید، *سرچشمهٔ تصوف در ایران*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Brown, J. P., *The Dervishes or Oriental Spiritualism*, ed. H. A. Rose, London, 1968; EI[2]; Emmerick, R. E., «Buddhism Among Iranian People», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(2), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983; ER; Goldziher, I. *Le Dogme et la loi de l'Islam*, tr.F.Arin, Paris, 1958; id «The Influence of Buddhism upon Islam», JRAS, London, 1904; id, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910; Nicholson, R., *The Mystics of Islam*, London, 1970; Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1992; Zaehner, R. C., *Hindu and Muslim Mysticism*, New York, 1969;

حمیرا ارسنجانی

IV. ادیان

پیشینهٔ دینی بلخ در منابع، به زمانی بس دور و ابتدای شکل‌گیری دین زرتشتی می‌رسد. به‌رغم اختلاف‌نظر بر سر محل دقیق زادگاه زرتشت، پژوهشگران دربارهٔ ارتباط زرتشت با ویشتاسب، پادشاه همعصر خود در بلخ و گرایش این پادشاه به دین زرتشتی اتفاق‌نظر دارند (جکسن، 86؛ نیولی، 227؛ بویس، I/276؛ مولتن، 6؛ پورداود، ۳۱). نام بلخ بار دیگر در رابطه با مرگ زرتشت به میان آمده، چنان‌که گفته شده است، وی به دست تور براتروَخش هم‌زمان با یورش تورانیان به بلخ کشته شد (*گزیده‌ها* ...، ۱۱۲؛ کانپوری، ۳۶؛ فردوسی، ۲۸۵؛ جکسن، 129-130).

1. *Vorlesungen*... 2. *Le Dogme*... 3. «The Influence...»

هنگام تهاجم کوچ‌روها در سدهٔ ۲ق‌م اعتقادات مردم بلخ و سرزمینهای اطراف آن برگرفته از دینهای گوناگون با خاستگاههایی متفاوت بود. آیین زرتشتی در این میان نقش مهمی ایفا می‌کرد، زیرا این دین ظاهراً در شرق ایران رواج یافته، و تقویم زرتشتی در پارس، پارت، بلخ و خوارزم پذیرفته شده بود. بسیاری از ساکنان یونانی که در قلمرو یونانی ـ بلخی می‌زیستند، با تشکیل اجتماعات مذهبی به پرستش خدایان خود می‌پرداختند. از سوی دیگر با انتشار ادیان هندی از طریق بازرگانان، اندیشه‌های دینی ایرانی، یونانی و هندی فرصت حضور در کنار هم را یافتند و سبب به وجود آمدن آیینی تلفیقی شدند که تا پس از روی کار آمدن کوشانیان نفوذ خود را در حیات دینی بلخ حفظ نمود (نک: هارماتا، ۲(۲)/۱۰۳-۱۰۶).

دربارهٔ نوبهار، مهم‌ترین پرستشگاه بلخ در طول تاریخ آراء متفاوتی بیان شده است. از آنجا که نوبهار در تاریخ زرتشتی، بودایی و اسلام دارای اهمیت بوده است، در منابع تاریخی مطالب بسیاری به زبانهای سنسکریت، پهلوی، دری و عربی دربارهٔ آن موجود است (کهزاد، ۱۵۰). برخی از مورخان نوبهار را بتکده‌ای معرفی کرده‌اند که منوچهر پادشاه ایران برای «ماهتاب» در شهر بلخ برپا کرد (مسعودی، ۲۳۸/۲؛ ابن فضل‌الله، ۱۶۶/۱). در منابع اسلامی، نوبهار اغلب آتشکده خوانده شده است و خاندان برمکی متولیان آن معرفی شده‌اند (ابن فقیه، ۶۱۷؛ مسعودی، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۱۹/۶؛ یاقوت، ۸۱۷/۴؛ ابن اثیر، ۵۲۴/۴؛ نیز نک: ه‍ د، برمکیان). براساس این منابع ساختمان نوبهار گنبدی به نام «اُستن» داشت که رواقی دایره مانند آن را احاطه کرده بود و در اطراف ساختمان ۳۶۰ اتاق مخصوص خادمان وجود داشت. در بالای گنبد پرچمهایی از ابریشم افراشته، و بت موجود در معبد نیز با پارچه‌های ابریشمی و جواهرات آراسته‌شده‌بود. هریک از راهبان‌ساکن در آن، یک روز در سال به خدمت در معبد مشغول بودند (یاقوت، ابن فقیه، همانجاها). محققان چنین وصفی از نوبهار را تنها مطابق با ساختمان معبدی بودایی می‌دانند (کهزاد، ۱۵۱-۱۵۲؛ قس: بارتولد، ۱۲-۱۳). به علاوه، اشارهٔ جغرافی‌دانان مسلمان به وجود بتی بزرگ در این معبد و زیارت پادشاهان هند، چین، کابل و... از آن، و نیز مقایسهٔ اهمیت زیارت آن با اهمیت کعبه نزد قریش، مؤید بودایی بودن این معبد است (یاقوت، ۸۱۷/۴-۸۱۸؛ ابن فقیه، همانجا).

رواج آیین بودایی در این نواحی از زمان فرمانروایی کوشانیان، در حدود سدهٔ ۱م و با کوششهای کنیشکه[1] آغاز شد (امریک، 955-954؛ مجتبائی، ۸۲). کنیشکه مبلغان بودایی بسیاری به نقاط دور دست فرستاد. پس از آن در شهرهای مختلف آسیای مرکزی و در نواحی شرقی ایران، صومعه‌ها و مراکز تعلیم و تبلیغ بودایی تأسیس شد (همو، ۶۶). با اینکه دین زرتشتی در مرکز دولت ساسانی دارای قدرت بسیار بود، به واسطهٔ دوری سرزمین بلخ از پایتخت، آیین بودایی به رغم داشتن اختلاف بسیار با آیین زرتشتی، به سرعت در آنجا رواج یافت (صدیقی، ۳۰-۳۱). نفوذ این آیین به حدی بود که امروزه آثار تاریخی و باستان‌شناختی بودایی بسیاری در این نواحی به دست آمده است (نک: ساها، 8,9؛ نیز نک: مجتبائی، ۸۵).

نخستین کسی که به آثار متأخر کوشانیان اشاره کرده، هیون تسانگ زائر چینی سدهٔ ۷م است. او از ۱۰۰ صومعه به همراه ۳ هزار راهب بودایی نام برده که مهم‌ترین آنها معبد نوبهار در جنوب غربی بلخ است. وی نام این معبد را به صورت «نوه ویهاره[2]» یا «نوه سنگهارامه[3]» به معنی صومعهٔ جدید ضبط کرده است. به گفتهٔ او معبد نوبهار تنها معبد بودایی در منطقهٔ هندوکش بود که در آن سلسلهٔ پیوسته‌ای از استادان مفسر متون مقدس گرد آمده بودند. هیون تسانگ ضمن وصف صومعه و مجسمهٔ بسیار هنرمندانهٔ بودای موجود در آن، به شرح اشیاء و آثار باقی‌مانده از بودا در معبد نوبهار از جمله دندان، جارو و تشت مخصوص تطهیر او پرداخته، و به مراسمی که برای نمایش این باقی‌مانده‌ها برپا می‌شد، اشاره کرده است. او از معبد دیگری نیز در جنوب غربی نوبهار یاد کرده است که قدمت آن به سالها پیش می‌رسید و توسط راهبان بودایی که در آنجا ساکن شده، و به کمال رسیده بودند (ارهت[4])، بازسازی شده بود. بسیاری از آن راهبان نیز در آنجا مدفون بودند. وی همچنین به بقایای بناهای یادبودی (استوپه[5]) که در بزرگداشت ارهتهای دارای کرامات برپا شده بود، اشاره کرده است (نک: واترز، 110-108). فوشه نیز ضمن اشاره به وجود استوپه‌هایی در این منطقه، نمای ظاهری آنها را شرح داده است (ص ۴۰۲).

معبد نوبهار در زمان معاویه به دستور قیس بن هیثم سلمی والی خراسان، در هنگام شورش مردم بلخ تخریب شد (بلاذری، ۳۹۹-۴۰۰؛ یاقوت، ۸۱۹/۴). در دوران خلافت هارون‌الرشید بار دیگر نوبهار به دستور فضل، وزیر او در ۱۷۹ق/۷۹۵م ویران شد و در جای آن مسجدی بنا گردید (جهشیاری، ۱۲۳). ابن بطوطه نیز در سفرنامهٔ خود به مسجد بلخ و قبور بسیاری از بزرگان در بلخ اشاره کرده است (۴۳/۳).

در دورهٔ ساسانیان رواج دین بودایی در نواحی شرق ایران و بلخ تا حدی بود که مانی علاوه بر اینکه خود را «سوشیانت» زرتشتیان و «فارقلیط» مسیحیان می‌دانست، موعود بوداییان نیز معرفی کرده بود (نفیسی، ۳۲). آیین مانوی که از زمان ساسانیان گسترش خود به سوی شرق را آغاز کرده بود، به تدریج پیروان بسیاری در آن مناطق یافت و تا نخستین سده‌های پس از ظهور اسلام نیز در آن مناطق حضور داشت (ویدن گرن، 133-132). به گفتهٔ ابن ندیم فرقه‌ای مانوی معروف به دیناوریه در آن سوی نهر بلخ می‌زیستند که بر سر جانشینی مانی با پیشوای مانویان در آنجا مخالفت نمودند (ص ۳۹۷).

در آثار بر جای مانده از مانویان در آسیای مرکزی و ترکستان چین، نقاشیهایی پیدا شده است که شباهت بسیار با نقاشیهای بودایی بامیان و

1. Kaniška 2. Nava-Vihāra 3. Nava-Sanghārāma 4. arhat 5. stūpa

دیگر نواحی آسیای مرکزی دارد و این معرف تأثیر هنر بودایی بر هنر مانوی است. با نگاهی به متون مانوی که به زبان پارتی نوشته شده‌اند و وارد شدن اصطلاحات بودایی در آنها نیز می‌توان نتیجه گرفت که این متون در یکی از مراکزی که آیینهای مانوی و بودایی در کنار یکدیگر بالیدند، نوشته شده است و چنین شرایطی در بلخ و مناطق اطراف آن یافت می‌شد (ویدن گرن، 114-113؛ امریک، 960).

شهر بلخ در دورهٔ اسلامی دارای ۷ دروازه به نامهای نوبهار، رحبه (میدان)، حدید، هندوان، یهود، شست بند و یحییٰ بود (اصطخری، ۲۷۸؛ ابن حوقل، ۲/۴۴۷-۴۴۸). وجود دروازهٔ هندوان گواه رفت و آمد تاجران هندی به این شهر، و نام دروازهٔ یهود نشان دهندهٔ وجود جماعتی یهودی در بلخ است که ظاهراً تا سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در بلخ حضور چشم‌گیر داشتند (*ایرانیکا*، III/589).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش عبدالهادی تازی، رباط، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، استانبول، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌فقیه، احمد، *البلدان*، به‌کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بارتولد، و.و.، *جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، تهران، ۱۳۷۷ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ پورداود، ابراهیم، «زرتشت»، *گاتها*، بمبئی، ۱۹۲۷م؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء والکتاب*، به‌کوشش حسن زین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ صدیقی، غلامحسین، *جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای ۲ و ۳ هجری*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش برتلس، مسکو، ۱۹۶۶م؛ فوشه، آ.، «دین بودایی در افغانستان»، *تمدن ایرانی*، ترجمهٔ عیسیٰ بهنام، تهران، ۱۳۴۶ش؛ کانپوری، عبدالرزاق، *برمکیان*، ترجمهٔ مصطفیٰ طباطبایی و رام. هـ. بودراجا، تهران، سنایی؛ کهزاد، احمد علی، *افغانستان در پرتو تاریخ*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ *گزیده‌های زادسپرم*، ترجمهٔ محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مجتبائی، فتح‌الله، «ایران و هند در دورهٔ ساسانیان»، *نشریهٔ انجمن فرهنگ ایران باستان*، تهران، ۱۳۵۸ش، س ۱۷، شم ۲۰؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۴م؛ نفیسی، سعید، *سرچشمهٔ تصوف در ایران*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ هارماتا، ی.، «مذهب در امپراتوری کوشان»، *تاریخ تمدنهای آسیای مرکزی*، ترجمهٔ صادق‌ملک شهمیرزادی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Boyce, M., *A History of Zoroaster*, New York, 1965; Emmerick, R.E., «Buddhism Among Iranian Peoples», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(2), ed. E. Yarshater, London, 1983; Gnoli, G., *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples, 1980; *Iranica;* Jackson, A. V., *Zoroaster*, New York, 1965; Moulton, J., *The Treasure of the Magi*, New York, 1917; Saha, K., *Buddhism and Buddhist Literature in Central Asia*, Calcutta, 1970; Watters, Th., *On Yuan Chwang's Travels in India*, ed. T.W. R. Davids and S.W. Bushell, Dehli, 1973; Widengren, G., *Mani and Manichaeism*, tr. Ch. Kessler, London, 1965.

مریم فلاحتی موحد

V. کلام و فرق

در سده‌های نخستین هجری، بلخ در کنار مرو مهم‌ترین مرکز حاکمیت اسلامی در ماوراءالنهر بود. گفتنی است که سپاهیان عرب در ۳۲ق/۶۵۳م شهر را تسخیر، و آن را ویران کردند. بلخ از حدود سال ۴۰ق/۶۶۰م به بعد جزو منطقهٔ نفوذ فاتحان بود و عربها در بیرون شهر پادگانی تأسیس کرده بودند و این کار موجب شده بود که به یک پایگاه نظامی برای آنان تبدیل شود و بلخ محلی برای آمد و شد لشگریان گردد. به هر حال، این لشگرکشیها پای دانشمندان را نیز به این دیار گشود و خیلی زود در این محیط رزمی، علاقه و گرایشهای دینی به وجود آمد (فان اس، II/508؛ حبیبی، ۱۲-۱۳).

با اینکه بلخ در طی ۵ سده حدود ۲۰ بار ویران شد و به قول صفی‌الدین بلخی (ص ۱۸) اهل آسمان شهر بلخ را شهر خون می‌دانستند، اما فعالیتهای علمی و فرهنگی مردم این شهر علم خیز و دانش پرور، هرگز متوقف نشد. سمعانی می‌گوید که شمار دانشمندانی که از شهر بلخ برخاستند، از حساب بیرون است (۱/۳۸۸). کتاب *فضائل بلخ* که شرح حال ۷۰ تن از دانشمندان این سامان را به رشتهٔ تحریر درآورده است، و نیز نامیده شدن این شهر به «دارالفقاهه» (صفی‌الدین بلخی، ۲۹)، گواهی صادق بر این مدعاست. کتاب *فضائل بلخ* گویای آن است که این شهر پیش از حملهٔ مغول پایگاه مهمی برای علومی چون کلام، فقه، حدیث و تفسیر قرآن بوده است و بلخیانِ جویای علم به مراکز فقهی و اسلامی آن روزگار همچون حجاز، بصره، کوفه و بغداد رفت و آمد داشتند و موجب ترویج و گسترش دانشهای دینی در این شهر می‌شدند (حبیبی، همانجا). از این گذشته، کتاب یاد شده نشان می‌دهد که اندیشه‌های دینی در این شهر بیشتر مبتنی بر روایت و فقاهت بوده است، تا درایت و عقل (نک: همو، ۱۳)، و بیشتر، گرایشهای سنتی حاکم بوده است، تا عقلی ـ اعتزالی (نک: لالکایی، ۳۰۷-۳۱۰).

دانشمندان بزرگی در زمینهٔ کلام و الٰهیات از بلخ سر برآوردند که ضحاک بن مزاحم (د ۱۰۵ق/۷۲۳م)، مقاتل‌بن‌حیان (د ۱۳۵ق/۷۵۲م)، مقاتل‌بن‌سلیمان (د ۱۵۰ق/۷۶۷م)، جهم بن صفوان (مق ۱۲۸ق/۷۴۶م)، ابومطیع بلخی (د ۱۹۹ق/۸۱۵م)، ابوالقاسم بلخی (د ۳۱۹ق/۹۳۱م) و ابوزید بلخی (د ۳۲۲ق/۹۳۴م) از این زمره‌اند (برای شماری دیگر، نک: سمعانی، ۱/۳۸۸-۳۸۹).

ضحاک بن مزاحم از تابعیانی به شمار می‌آمد که در روزگار خویش، در باب دانستن و نقل روایات تفسیری قرآن شهرت یافته بود (ابن سعد، ۶/۳۰۱؛ صفی‌الدین بلخی، ۶۲-۶۹؛ ذهبی، *سیر...*، ۴/۵۹۸؛ سیوطی، *تاریخ...*، ۲۴۷). او همچنین کتابی در تفسیر قرآن نوشته بود (ذهبی، *تاریخ...*، (حوادث، ۱۰۱-۱۲۰)/۱۱۲؛ GAS, I/29-30). الٰهیاتی که ضحاک بن مزاحم در تفسیر خود ترسیم می‌کرد، الٰهیاتی تشبیهی بود (نک: هـ د، تشبیه و تنزیه) که گاه در این زمینه به افراط می‌انجامید (عبدالله بن احمد، ۳۰۴؛ سیوطی، *اللآلی...*، ۱/۶۳ب؛ ابن قدامه، ۸۵).

مقاتل بن حیان که مدتی والی بلخ شده بود (صفی‌الدین بلخی، ۷۵ ب)، از شاگردان و راویان تفسیر ضحاک بود که همان الٰهیات تفسیری و تشبیهی را نشر و ترویج می‌کرد (لالکایی، ۴۰۰؛ عبدالله بن احمد، همانجا؛ ابن قیم، ۸۱؛ طبری، *تفسیر*، ۷/۱۱۷، ۳۰/۱۴۶، *تاریخ* ۱/۶۴). او نیز تفسیری بر قرآن نوشته بود (خطیب، ۱۴/۳۳۲).

مقاتل بن سلیمان، از دیگر متکلمان و تفسیرنویسان نامدار بلخی بود که ضحاک را ندیده بود، ولی احادیث تفسیری را از وی روایت می‌کرد (ابن سعد، ۷/۳۷۳). وی که از یاران و نزدیکان مقاتل بن حیان بود (صفی‌الدین بلخی، ۹۲-۹۳)، به واسطهٔ اندیشه‌های تشبیهی افراطی‌اش

در زمینهٔ الٰهیات آوازه‌ای بلند یافته بود. وی در مسجد جامع بلخ تفسیر، کلام و حدیث درس می‌داد (همو، ۹۳) و در همین مسجد بود که با جهم‌بن صفوان مناظره کرد. دیدگاه جهم در الٰهیات کاملاً با اندیشهٔ مقاتل در تضاد بود؛ زیرا جهم یکسره تشبیه را نفی می‌کرد و معتقد بود که خدا نه هیچ صفتی دارد و نه هیچ شباهتی با آفریده‌هایش. طبیعی بود که کار مناظره‌هایی از این دست به جایی نمی‌رسد. ظاهراً مقاتل با توجه به نفوذ زیادش در بلخ موجب شد که جهم را از بلخ به ترمذ تبعید کنند (ابن حزم، ۷۴/۵؛علی، ۶۴؛ ابن‌کثیر، ۳۵۰/۹؛ ذهبی، همان،(حوادث ۱۲۱-۱۴۰ق)/۶۶؛خطیب،۱۶۶/۱۳).

از سوی دیگر بلخ به واسطهٔ رواج اندیشه‌های حنفی - مرجئی (نک: هـ د، مرجئه) ابوحنیفه در این شهر، به مرجی‌آباد معروف شده بود (صفی‌الدین بلخی، ۲۸-۲۹؛ قس: کردری، ۵۱۵/۲). اینکه چرا مردم بلخ به عنوان تازه مسلمانان به عقاید ارجائی گراییده بودند، از یک سو ریشه در تسامح و تساهلی داشت که مرجئه در جدا انگاری ایمان از عمل به آن باور داشتند و از سوی دیگر ریشه در شرایط تاریخی و سیاسی بلخ و مسائل تازه‌ای داشت که به عنوان یک سرزمین تازه فتح شده به دست عربهای مسلمان، با آن دست به گریبان بود. در حوالی پایان سدهٔ ۱ ق، مرجئه به نهضت مبارزه برای برابری نومسلمانان ایرانی در شرق خراسان و ماوراءالنهر پیوستند. این مسلمانان برای این مبارزه می‌کردند که از جزیه‌ای که حکومت بنی امیه بر آنان تحمیل کرده بود، معاف باشند. در ۱۱۶ق/۷۳۴م شورش بزرگ مرجئیان افراطی به سرکردگی حارث بن سریج (مق ۱۲۸ق/۷۴۶م) رخ داد (نک: EI², ذیل مرجئه؛ صدیقی، ۵۸-۵۹). در ۱۲۸ق این درگیریها به اوج خود رسید. جالب اینجاست که از سویی جهم بن صفوان را در زمرهٔ لشکریان حارث و سخن‌گوی مذهبی او می‌بینیم و از سوی دیگر مقاتل بن حیان و مقاتل ابن سلیمان را در زمرهٔ لشکریان نصر بن سیار حاکم اموی مشاهده می‌کنیم. به‌هر حال، جهم بن صفوان و حارث در این جنگ کشته شدند (نک: طبری، همان، ۲۳۰/۷ بب؛ احمد بن ابراهیم، ۴۶/۱).

همدلی ابوحنیفه با جنبش مرجئه در خراسان، این زمینه را به وجود آورد که آموزه‌های او و از جمله ارجاء، در سراسر شرق ایران و ماوراءالنهر رواج یابد و بلخ پایگاه شرقی مکتب ابوحنیفه گردد. تنی چند از دانشمندان حنفی مرجئی در انتقال این فرهنگ به بلخ نقش عمده‌ای داشتند. احتمالاً قدیمی‌ترین مرجئی مشهور در بلخ، ابواسحاق ابراهیم بن سلیمان زیات بود که از کوفه به آنجا رفته بود (فان اس، II/534؛ EI²، همانجا).

البته ابن رماح (عمر بن میمون، د ۱۷۱ق) پیش از زیات با ابوحنیفه و سنت کوفی آشنا بود و در ۱۴۲ق/۷۵۹م به منصب قضای بلخ گمارده شده، و بیش از ۲۰ سال این شغل را حفظ کرده بود (ابویعلیٰ، ۹۴۳/۳؛ خطیب، ۱۸۲/۱۱). او نیز در الٰهیات همچون مشبهه می‌اندیشید و صورت مناظرهٔ او با جهم بن صفوان درمورد رؤیت خدا، در منابع موجود است (صفی‌الدین بلخی، ۱۲۵-۱۲۶).

ابومطیع بلخی (د ۱۹۹ق/۸۱۵م) یکی دیگر از یاران ابوحنیفه بود که در بسط اندیشه‌های ارجائی در بلخ نقش عمده‌ای داشت و مدتی هم در بلخ قاضی بود (همو، ۱۴۶-۱۴۷؛ ابویعلیٰ، ۲۷۶/۱؛ ابن سعد، ۳۷۴/۷). وی گردآورندهٔ کتاب *الفقه الاکبر* منسوب به ابوحنیفه است (ذهبی، *العبر*، ۲۵۸/۱؛ ابن عماد، ۳۵۷/۱). اعتقاد او در زمینهٔ نابود شدن بهشت و جهنم نشان می‌دهد که وی تحت تأثیر پاره‌ای از باورهای جهم بن صفوان دربارهٔ پایان عالم قرار داشت (عقیلی، ۲۵۶/۱؛ ابن جوزی، ۷۷/۱۰). او ظاهراً به عقاید قدریه نیز گرایش داشته، و شاید از همین رهگذر است که معتزله وی را در زمرهٔ دانشمندان مذهب خود قلمداد کرده‌اند (ابوالقاسم بلخی، ۱۰۴). البته معلوم است که گرایشهایی از این دست چندان به مذاق سنت‌گرایان خوش نمی‌آمد و آنان حدیثهایش را بی‌ارزش، و حتیٰ وی را جاعل حدیث خواندند (سیوطی، *اللآلی*، ۳۸/۱؛ ابن عماد، همانجا).

ابومحمد سلم بن سالم بلخی (د ۱۹۴ق/۸۱۰م) در بلخ از پیشوایان مذهب ارجاء بود و به تبلیغ اندیشهٔ جدا انگاشتن ایمان از عمل می‌پرداخت (خطیب، ۱۴۲/۹-۱۴۳؛ ذهبی، سیر، ۳۲۲/۹). از این گذشته پاره‌ای از اندیشه‌های تشبیهی همچون قائل بودن به رؤیت خدا در سخنان او دیده می‌شود (دارقطنی، ۵۷/۱-۷۶؛ لالکایی، ۴۵۶). زمانی که او به بغداد رفت، به دلیل سعایت امیربلخ و هم به سبب خرده‌هایی که بر هارون می‌گرفت، به زندان افتاد (صفی‌الدین بلخی، ۱۵۶؛ خطیب، ۱۴۱/۹-۱۴۲).

ابوسعید خلف بن ایوب عامری بلخی (د ۲۰۵ق/۸۲۰م) از فقیهان حنفی بلخ بود که فقه حنفی را از ابویوسف و ابن ابی لیلیٰ (هـ م م) فراگرفته بود (صفی‌الدین بلخی، ۱۷۸-۱۸۵؛ ابن تغری بردی، ۲۳۴/۲) و از این رهگذر در خراسان شهرتی به هم آورده بود (ابویعلیٰ، ۹۲۹/۳؛ نیز نک: فان اس، II/541-542).

ابوعثمان شداد بن حکیم بلخی (د ۲۱۳ق/۸۲۸م) از دیگر دانشمندان حنفی بلخ بود (نک: صفی‌الدین بلخی، ۱۸۵ بب). او به اکراه قضای بلخ را پذیرفت و پس از ۶ ماه به سمرقند گریخت (ذهبی، *تاریخ*، (حوادث ۲۱۱-۲۲۰ق)/۱۸۶). عقاید تشبیهی وی از خلال روایاتی که نقل کرده، هویداست (نک: ذهبی، *العلو*...، ۱۵۳؛ ابن قدامه، ۱۱۷؛ دارقطنی، ۱۲۴؛ لالکایی، ۴۳۳).

ابواسحاق ابراهیم بن یوسف بلخی ماکیانی (د ۲۳۹ق/۸۵۳م) (نک: صفی‌الدین بلخی، ۲۱۴) نیز از مرجیان و حنفیان بلخ بود. محمد بن کرام رئیس فرقهٔ کرامیه از شاگردان او بود (ذهبی، سیر، ۶۲/۱۱). برخی از دانشمندان اهل سنت برآنند که وی در باطن بر مذهب سنت بود، ولی در ظاهر خود را مرجئی نشان می‌داد (همان، ۶۲/۱۱-۶۳). او کلام خدا را مخلوق نمی‌دانست و جهمیه و معتزله را که به حادث بودن قرآن معتقد بودند، کافر می‌خواند (همان، ۶۳/۱۱).

بدین‌سان کاملاً هویداست که در بلخ گرایشهای نقلی - سنتی رواج بسیار داشته است و بستر خوبی برای پرورش و رشد اندیشه‌های عقلی

نبوده، و آن را بر نمی‌تافته است. از این رو، شمار فیلسوفان و اعتزالیانی که از این سامان برخاسته‌اند، اندک است و همین اندک نیز از واکنش تند سنت‌گرایان بی‌نصیب نبوده‌اند. ابوالقاسم بلخی کعبی و ابوزید بلخی (ه م م) دو تن از نمایندگان برجستهٔ عقل‌گرای بلخند که اولی متکلمی معتزلی، و دومی فیلسوفی ماهر بود. از قضا این هر دو با یکدیگر بزرگ شده، و درس خوانده بودند و هر دو آنان برای نامزدی سمت وزارت طرف توجه دستگاه حکومت بلخ بودند (نک: یاقوت، ۳/۷۵-۷۶؛ صفدی، ۶/۴۱۱-۴۱۲). به هر روی، علمای بلخ به ابوالقاسم بلخی ناسزا می‌گفتند و از او خرده می‌گرفتند (همو، ۱۷/۲۵-۲۶) و ابوزید را به الحاد و کفر متهم می‌کردند (ابن ندیم، ۱۵۳).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمدابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن قدامهٔ مقدسی، عبدالله، *اثبات صفة العلو*، به کوشش بدر عبدالله بدر، کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *اجتماع الجیوش الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالقاسم بلخی، «ذکر المعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ ابویعلی قزوینی، خلیل، *الارشاد فی معرفة علماء الحدیث*، به کوشش محمدسعید عمر ادریس، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ احمد بن ابراهیم، *توضیح المقاصد*، به کوشش زهیر شاویش، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ حبیبی، عبدالحی، مقدمه بر *فضائل بلخ* (نک: هم، صفی‌الدین بلخی)؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ دارقطنی، علی، *رؤیة الله*، به کوشش مبروک اسماعیل مبروک، قاهره، مکتبة القرآن؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العلو للعلی الغفار*، به کوشش ابومحمد اشرف بن عبدالمقصود، ریاض، ۱۹۹۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ همو، *اللآلی المصنوعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صدیقی، غلامحسین، *جنبشهای دینی ایرانی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ و دیگران، بیروت، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م؛ صفی‌الدین بلخی، عبدالله، *فضائل بلخ*، ترجمهٔ فارسی عبدالله محمد بن محمد بلخی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ عبدالله بن احمد، *السنة*، به کوشش محمد سعید سالم قحطانی، دمام، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ عقیلی، محمد، *کتاب الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ علی، خالد، *جهم بن صفوان*، بغداد، ۱۹۶۵م؛ کردری، حافظ الدین، *مناقب ابی حنیفة*، بیروت، دارالکتب العربی؛ لالکایی، هبةالله، *شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة*، به کوشش احمد سعد حمدان، ریاض، ۱۴۰۲ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
EI^2; GAS; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1991.

ناصر گذشته

بَلْخ، رود، نک: بلخاب.

بَلْخاب، رودی در شمال افغانستان. این رود از دامنه‌های پربرف شمال غربی کوه بابا در مرکز افغانستان، از محلی به نام زردسنگ سرچشمه می‌گیرد و از ابتدای مسیر تا درهٔ یوسف، بندامیر نامیده می‌شود. دریاچه‌های زیبای بندامیر ــ که بنا بر افسانه‌ای ساخت بندها و تشکیل آن به حضرت علی(ع) نسبت داده شده ــ و افزون بر جاذبه‌های طبیعی و گردشگری از تقدس خاصی نزد شیعیان هزارهٔ افغانستان برخوردار است، در محل سرچشمه‌های این رودخانه قرار دارد.

بلخاب نخست به سمت غرب جریان پیدا می‌کند و سپس به سوی شمال تغییر مسیر می‌دهد. این رودخانه پس از گذر از مسیری پرپیچ و خم که کوههای بلندی آن را احاطه کرده است، وارد دشت ترکستان می‌شود (شورماچ، ۵۶، ۸۳؛ دولت‌آبادی، ۱۶۹؛ لعلی، ۹۰؛ دوپری، 35-36). در نواحی شمالی این دشت حدود ۲۰ نهر از کناره‌های چپ و راست بلخاب منشعب می‌شود که به شبکهٔ آبرسانی عشق‌آباد موسوم است. برخی از این نهرها شاخه‌های طبیعی بلخاب هستند که به وسیلهٔ اهالی سامان داده شده‌اند و برخی دیگر ساختهٔ دست انسانند. هریک از آنها حدود ۴ متر پهنا و ۱۴ متر ژرفا دارند. این شبکهٔ آبرسانی، حدود ۴۰ کمـ از شمال به جنوب و ۱۲۰ کمـ از شرق به غرب، گسترش دارد (شورماچ، ۸۳؛ دوپری، 36؛ *ایرانیکا*، III/598) و از نظر کشاورزی نقش بسیار مهمی را در شمال افغانستان ایفا می‌کند (حنیفی، 21).

بلخاب در مسیر خود از حومهٔ مزارشریف می‌گذرد و پس از گذشتن از جنوب غربی شهر تاریخی بلخ، پیش از آنکه به جیحون برسد، در نواحی دولت‌آباد و آقچه در ریگزار فرو می‌رود. این رودخانه بیش از ۴۸۰ کمـ درازا دارد و حوضهٔ آبریز آن حدود ۱۹٬۲۵۰ کمـ۲ برآورد شده است. بلخاب یک رودخانهٔ برفابی است که میزان آبدهی آن در فصول مختلف سال تغییر می‌کند. در بهار که برفهای کوه بابا آب می‌شود، میزان آبدهی آن به حداکثر می‌رسد و گاه طغیان می‌کند. در حالی که در زمستان به علت برف و یخبندان جریان آب به حداقل می‌رسد. بنابر سنجش ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م، در بخش رباط بالا، یعنی جایی که بلخاب وارد زمین پست و هموار می‌شود، میزان آبدهی آن ۱٬۷۵۲ مـ۳ در ثانیه برآورد شده است (شورماچ، ۸۳-۸۴؛ دولت‌آبادی، همانجا؛ دوپری، 35؛ قس: *ایرانیکا*، III/597).

بلخاب یکی از اصلی‌ترین عوامل شکل‌گیری شهر باستانی بلخ بوده است. با آنکه این شهر از نظر اقلیمی در سرزمینی نامساعد و کم‌باران پی‌افکنده شده، اما شبکهٔ آبیاری بلخاب این کمبود را جبران، و آنجا را به شهری پر نعمت و آباد بدل کرده بود (صفی‌الدین، ۴۸-۴۹؛ مشایخ، ۱۷-۱۸).

در ادوار مختلف تاریخی نامهای مختلفی به این رود داده شده است. منابع یونانی از بلخاب با نامهای باکتروس (نک: *پاولی*، IX/2814) و زاریاسپه[1] (نک: استرابن، V/281) یاد کرده‌اند. اگر بتوان به گزارش استرابن (همانجا) اعتماد کرد، رودخانهٔ بلخاب در واپسین سدهٔ پیش از میلاد به جیحون می‌رسیده است، اما به نوشتهٔ بارتولد به این گزارش باید به دیدهٔ تردید نگریست، زیرا بسیار بعید می‌نماید که در مدت هزار سال،

1. Zariaspa

یعنی از زمان جغرافیانویسان یونانی تا زمان جغرافیانویسان مسلمان در سده‌های ۳ و ۴ق، وضعیت برخی رودها به این اندازه تغییر یافته باشد؛ چنان‌که از سده‌های ۳ و ۴ق تا به امروز، در وضعیت رودهای این سرزمین تغییرات عمده‌ای روی نداده است (ص ۴۹ـ۵۰).

در منابع دورهٔ اسلامی از این رود با نامهای نهر بلخ، دریای بلخ، بلخ آب، دهاس، ده‌آس، نهربند امیر، نهر بربر، چشمهٔ شفا و دریای درهٔ گز نام برده شده است (نک: محمد مؤمن، ۱۰۱؛ مشایخ، ۱۹؛ *دائرة المعارف...*، ۳۱۹۳/۴). یعقوبی در سدهٔ ۳ق، از رودخانه‌ای بدون ذکر نام، یاد می‌کند که از کوههای بامیان سرچشمه می‌گرفته، و پس از طی مسافتی حدود ۱۲ روز راه به بلخ می‌رسیده است (ص ۲۸۹). اصطخری (ص ۲۷۸) و ابن حوقل (۴۴۸/۲) از این رودخانه با نام دهاس یاد می‌کنند که از میان ربض شهر بلخ و کنار دروازهٔ نوبهار می‌گذشته است و پیش از آنکه به نقطهٔ پایانی خود در سیاه‌گرد واقع در ۵ فرسخی شمال شرقی بلخ برسد، باغها و کشتزارهای روستاهای پیرامون بلخ را آبیاری می‌کرده، و در مسیر خود ۱۰ آسیاب را به گردش در می‌آورده است، و از همین‌رو، آن را دهاس (= ده آسیاب) می‌خوانده‌اند (نیز نک: بارتولد، ۶۸۰). نام دهاس تا سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در پاره‌ای از منابع برای این رود به کار رفته است (نک: حافظ ابرو، گ ۳۷۶؛ فریه، 223-224).

در *حدود العالم* (ص ۴۳) از رودخانهٔ بلخاب با نام رود بلخ یاد شده است؛ نامی که برخی از جغرافیانویسان سدهٔ ۳ق، آن را برای جیحون (آمودریا) به کار برده‌اند (نک: ابن خردادبه، ۳۳؛ یعقوبی، ۲۷۸). ظاهراً از دیرباز، آب بلخاب به نهرهایی هدایت می‌شده که شهر، روستاها و کشتزارهای بلخ را آبیاری می‌کرده است. به نوشتهٔ مؤلف *حدود العالم* (ص ۹۹)، در سدهٔ ۴ق، بلخاب در نزدیکی شهر بلخ به ۱۲ شاخه تقسیم می‌شده، و بلخ و روستاهای پیرامون آن را آبیاری می‌کرده است. در سدهٔ ۹ق، حافظ ابرو (گ ۳۷۷ـ۳۷۸) در جغرافیای خود، از ۲۱ نهر که از این رودخانه منشعب می‌شده، نام برده است. از مقایسهٔ مطالب حافظ ابرو و گزارش *حدود العالم* معلوم می‌شود که در این فاصلهٔ ۵۰۰ ساله، دست کم ۹ نهر جدید در محل توزیع آب بلخاب احداث شده است. محمد مؤمن (ص ۱۰۱ـ۱۰۳) در سدهٔ ۱۲ق از این شبکهٔ آبیاری با نام «هژده نهر» یاد کرده، و در ادامه به تفصیل، نام و مسیر نهرها و روستاهایی را که توسط هریک از آنها آبیاری می‌شده، برشمرده است. مختارف با مقایسهٔ گزارشهای محمد مؤمن دربارهٔ شبکهٔ آبیاری بلخ با گزارشهای کارشناسان رسمی ولایت بلخ که در ۱۳۴۸ش/۱۹۶۹م تهیه شده، آگاهیهای سودمندی از تغییرات ۳۰۰ سال گذشته را به دست داده است (ص 76-78).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/ ۱۸۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بارتولد و.و.، *تذکرهٔ جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمهٔ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۴۱ش/۱۹۶۲م؛ دولت‌آبادی، بصیراحمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ شورماچ، محمداکبر، *جغرافیای عمومی افغانستان*، کابل، ۱۳۵۰ش؛ صفی‌الدین بلخی، *فضائل بلخ*، ترجمهٔ فارسی عبدالله محمد بن محمد بلخی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ لعلی، علیداد، *سیری در هزاره‌جات*، قم، ۱۳۷۲ش؛ محمد مؤمن، *جریدهٔ بلخ*، به کوشش مایل هروی، کابل، ۱۳۵۷ش؛ مشایخ فریدنی، آزرمیدخت، *بلخ، کهن‌ترین شهر ایرانی آسیای مرکزی در قرون نخستین اسلامی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ نیز:

Dupree, L., *Afghanistan*, New Jersey, 1973; Ferrier, J. P., *Caravan Journeys and Wanderings in Persia, Afghanistan, Turkistan, and Beloochistan*, tr. W. Jesse, London, 1957; Hanifi, M. J., *Historical and Cultural Dictionary of Afghanistan*, Metuchen, 1976; *Iranica; Mukhtarov*, A., *Balkh in the Late Middle Ages*, Bloomington, 1993; *Pauly;* Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1961.

بخش جغرافیا

بَلْخان، دو رشته کوه (بلخان بزرگ و کوچک) در غرب جمهوری ترکمنستان که دشت ارزبوی آنها را از یکدیگر جدا می‌کند. بلندترین نقطهٔ بلخان بزرگ قلهٔ گنبدی شکل دیرم داغ یا دوینش قلعه است که در ۳۹° و ۴۲′ عرض شمالی و ۷۲° و ۵′ طول شرقی واقع شده است و ۱٬۸۸۰ متر ارتفاع دارد (بروکهاوس، IIᴬ/834؛ BSE², IV/167؛ EI²) و بلندترین قلهٔ بلخان کوچک را ۷۷۷ متر نوشته‌اند. طول رشتهٔ شمالی (بلخان بزرگ) ۷۰ کم و رشتهٔ جنوبی (بلخان کوچک) ۳۰ کم است («دائرة المعارف...[1]»، I/187). نام خلیج بلخان که در بخش شمالی خلیج کراسنووُدسک در مشرق دریای خزر نیز قرار دارد، برگرفته از بلخان بزرگ است (بارتولد، III/358؛ مفخم، ۹۹).

چنین به نظر می‌رسد که در دشت میان دو رشته کوه بلخان بزرگ و کوچک، منطقه‌ای مسکونی و شهری به نام بلخان نیز وجود داشته است که محل آن چندان مشخص نیست. مارکوارت شهر بلخان در کنار مسیر قدیم آمودریا را با بلکان کوچک در بخش شرقی خلیج کراسنوودسک و یا شهر کوچک دیگری که بعدها پیروزشاه ساسانی آن را مسخر کرد، یکی می‌داند (ص 55). شهر بلخان ظاهراً به ابیورد نزدیک بوده است (وحید قزوینی، ۲۱۰، حاشیهٔ ۱). مقدسی (ص ۲۸۵) ضمن بحث دربارهٔ خوارزم کهن، به شهر خراب شدهٔ بلخان اشاره می‌کند و می‌نویسد که مردم نسا و ابیورد در جست و جوی گاوان و چارپایان رها شده به آنجا می‌رفتند. ابوالغازی بهادرخان نام این کوه را ابوالخان آورده است (ص ۲۸۸). بارتولد نام بلخان را پدید آمده از واژهٔ پارسی «بالاخانه» دانسته است (III/359).

کوههای بلخان ظاهراً در سده‌های پیشین پناهگاه یاغیان و متواریان بوده است. در ۴۱۶ق/۱۰۲۵م محمود غزنوی به ترکمانان شمال جیحون اجازه داد که به جنوب درآیند و در دشت فراوه، ابیورد، سرخس و نسا پراکنده شوند، اما پس از چندی که مردم آن نواحی از فتنه و فساد این ترکمانان به محمود شکایت بردند، وی از کردهٔ خود پشیمان شد و برای گوشمال ایشان بر سر آنان تاخت. در جنگ سختی که در نزدیکی فراوه

1. *Kratkaya...*

درگرفت، حدود ۴ هزار تن از ترکمانان کشته شدند و گریختگان به «بلخان کوه» پناه بردند (گردیزی، ۱۹۰، ۱۹۲؛ بیهقی، ۷۷؛ ابن اثیر، ۳۷۸/۹؛سیدی، ۴۲-۴۳).

در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م قبایل ترکمن سالور، شامل بخشهای تکه، یموت و ساریق در منطقهٔ بلخان و سواحل رود اوزبوی مستقر شدند. در سدهٔ ۱۳ق خلیج بلخان نیز در تصرف قبایل یموت قرار گرفت (سارلی، ۱۱/۱، ۳۳). اعتمادالسلطنه در ۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م از وجود ۳۰ چاه در محل طوایف یموت در کوههای بلخان خبر داده است (۱۰۲۷/۲).

از ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م راه آهن ترکستان تا ناحیهٔ قزل آروات، در منطقهٔ بلخان امتداد یافت و در سالهای ۱۸۸۵-۱۸۸۸م به سمرقند رسید. همین امر موجب شد که بلخان به یکی از مراکز مبادله و بازرگانی بدل گردد، ولی پس از احداث راه آهن اورنبورگ - تاشکند در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م بلخان اهمیت پیشین را از دست داد (بارتولد، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش دمزن، آمستردام، ۱۹۷۰م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ سارلی، اراز محمد، *تاریخ ترکستان*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سیدی، مهدی، *نیمی ز ترکستان، نیمی زفرغانه*، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *دریای خزر*، ترجمهٔ جعفر خمامی‌زاده، رشت، ۱۳۷۵ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ وحید قزوینی، محمد طاهر، *عباس‌نامه*، به‌کوشش ابراهیم دهگان، اراک، ۱۳۲۹ش؛ نیز:

Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1965; *Brockhaus, Entsiklopedicheskiĭ slovar'*, St. Petersburg, 1891; BSE[2]; EI[2]; *Kratkaya, geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow , 1960 ; Marquart , J. , *Erānšahr*, Berlin, 1901.

عنایت‌الله رضا

بَلْخی، ابوزید، نک‍: ابوزید بلخی.

بَلْخی، ابوعبدالله، نک‍: محمد بن فضل بلخی.

بَلْخی، ابوالقاسم، نک‍: ابوالقاسم بلخی.

بَلَد، سورهٔ نودم *قرآن* کریم که برحسب ترتیب نزول، سی و پنجمین سوره از سور مکی به‌شمار می‌رود. این سوره دارای ۲۰ آیه، ۸۲ کلمه و ۳۳۰ حرف است (میبدی، ۴۹۶/۱۰؛ رامیار، ۲۴۴).

سورهٔ بلد به‌طور کلی این معنی را بیان می‌کند که انسان برای آنکه در حلقهٔ مؤمنان و صابران وارد شود، باید از «عقبه»های دشوار عبور کند، و مهم‌ترین شرط توفیق در این امر انفاق است و بعد، راه یافتن در زمرهٔ کسانی که اهل ایمان و صبر و مرحمتند (آیه‌های ۱۲-۱۸).

سوره با تعبیر «لاأُقْسِمُ» آغاز می‌گردد و آن‌گاه، در دومین آیه، به حضور پیامبر اکرم(ص) در مکه اشارت می‌رود، بیشتر مفسران، مفهوم عبارت یاد شده را حمل بر سوگند کرده، و محمل قسم را حرمت و عظمت مکه دانسته‌اند که حضور پیامبر اکرم(ص) بر شرف و حرمت آن افزوده، بدان‌سان که برای بیان مطلبی مهم، از جانب خداوند متعال، شایان سوگند خوردن شده است (شیخ طوسی، ۳۹۴/۱۰-۳۵۰؛ فخرالدین، ۱۸۰/۳۲؛ قرطبی، ۵۹/۲۰-۶۰). گروهی دیگر، «لا أُقْسِمُ» را مطابق معنای ظاهری آن فهم کرده، و چنین معنا کرده‌اند که «چگونه می‌توان به مکه سوگند خورد؛ حال آنکه (ای پیامبر) در آنجایی و حرمتت پاس نمی‌دارند».

در روایتی از امام صادق(ع)، این آیه با آیهٔ «فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجومِ» (واقعه/۷۵/۵۶) قیاس شده، و هر دوجا «لاأُقْسِمُ» به همین معنای ظاهری حمل شده است، چه، در عصر جاهلیت به ستارگان قسم یاد می‌کردند و خداوند به سبب عظمت ویژه‌ای که برای ستارگان قائل است، از سوگند خوردن بدان امتناع کرده است. این آیات نیز به این معنی اشاره دارند که مشرکان، مکه را محترم شمرده، و از دیگر سو، حرمت پیامبر اکرم(ص) را فرو نهاده، و حتیٰ ریختن خون ایشان را در مکه مباح دانسته‌اند، بدین‌سان، جایی برای سوگند نخواهد ماند (بحرانی، ۴۶۲/۴؛ حویزی، ۵۷۹/۵-۵۸۰؛ طبرسی، ۷۴۷/۱۰). به نظر این مفسران، شرف مکان به مکین است و پیامبر(ص)، پدران او و نسل اویند که به شهر شرافت داده‌اند.

قسم به «والِدٍ وَ ما وَلَدَ» در آیهٔ سوم، این رأی را تقویت می‌کند. گویی حال که از قسم خوردن به شهر مکه امتناع شده، سوگند خوردن به «والد» و «ولد»، جای آن را گرفته است. این تأکید می‌تواند با هر دو دیدگاه مفسران که والد را ابراهیم(ع) و ولد را اسماعیل(ع) یا پیامبر اکرم(ص) دانسته‌اند (طباطبایی، ۲۹۰/۲۰) و هم آنان که والد و ولد را به علی(ع) و فرزندان و نسل ایشان تفسیر کرده‌اند (ابوالفتوح، ۸۹/۲-۹۰)، مطابق دانسته شود؛ یعنی جایی مورد عنایت خداست که دوستان و بندگان خاص او آنجایند و اعتبار مکه نیز به‌حضور ایشان است (بقاعی، ۴۶/۲۲).

تناسب سوگند یاد شده در آغاز سوره و جواب قسم در «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی کَبَدٍ» (آیهٔ ۴)، از همین رهگذر شناخته می‌شود. مکه غایت حج است، یعنی قصد و آهنگ به سوی خانهٔ خدا که رسیدن به آن نیز با سختی همراه است و مستلزم عبور از «عقبات» دشوار. در مسیر زندگی نیز قصد و آهنگ به سوی خداوند سخت است و تحمل دشواریها و رنجها، شرط تقرب به اوست (بقاعی، ۴۷/۲۲). گویا این آیات درصدد تشریح این معنایند که مکه خود هدف نیست؛ بلکه ملحق شدن به فضای دوستان خدا اهمیت دارد و دوستان خدا برای رسیدن به این فضا سختی فراوان کشیده‌اند، مضمون آیهٔ ۱۷، تأکید همین معناست.

مآخذ: ابوالفتوح رازی، *روح الجنان*، به کوشش ابوالحسن شعرانی و علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۲ق؛ بحرانی، هاشم، *البرهان*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ بقاعی، ابراهیم، *نظم الدرر*، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۱م؛ حویزی، عبدعلی، *نورالثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ق؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن کریم*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیة المصریه؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ میبدی، احمد، *کشف الاسرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ش.

مهدی مطیع

بَلْده، نک: منازل قمر.

بَلَدیّه، نام چند روزنامه و مجلهٔ خبری که در فاصلهٔ سالهای ۱۳۲۵ تا ۱۳۵۸ق در شهرهای تهران، اصفهان، تبریز، رشت و هرات منتشر می‌شد. این نشریات به ترتیب تاریخ انتشار اینهاست:

۱. *بلدیه* (تهران، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م)، روزنامه‌ای خبری که با امتیاز مرتضیٰ موسوی دزفولی و مدیریت ابوالقاسم خان همدانی آغاز به انتشار کرد (صدرهاشمی، ۱۷/۲؛ براون، 56). اولین شمارهٔ آن ۴۰ روز پیش از تصویب قانون بلدیه (۲۰ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵) با چاپ سربی و به طور هفتگی در ۸ صفحه منتشر شد (صدرهاشمی، ۱۷/۲ـ ۱۸) و از شمارهٔ نهم (دوشنبه ۱۴ ربیع‌الثانی) با هفته‌ای دو شماره در ۴ صفحه انتشار آن ادامه یافت. امتیاز *بلدیه* پس از ۱۷ شماره در ۲۹ جمادی‌الاول همان سال به مدیر روزنامه واگذار شد (همو، ۱۸/۲ـ۱۹). روزنامهٔ *بلدیه* با هدف درج اخبار شهر، تلاش برای تأسیس ادارهٔ بلدیهٔ تهران (شهرداری) و پس از آن، انعکاس صورت جلسات بلدیه، انتشار یافت. از این‌رو، تا پیش از تأسیس بلدیهٔ تهران، در چند شماره ضمن درج ضرورت این نهاد، تأسیس آن را در آیندهٔ نزدیک خبر می‌داد (رابینو، ۸۸) و پس از ایجاد بلدیه وابسته به آن گردید (برزین، ۹۰). این روزنامه از حامیان نهضت مشروطه بود (کهن، ۱۰۹/۲) و مندرجات آن علاوه بر اخبار و حوادث، مقالات علمی، ادبی و اعلانهای بازرگانی را نیز شامل می‌شد (صدرهاشمی، ۱۸/۲؛ رابینو، ۸۷).

۲. *بلدیه* (اصفهان، ۱۳۲۵ـ۱۳۲۶ق/۱۹۰۷ـ ۱۹۰۸م)، روزنامه‌ای خبری وابسته به بلدیهٔ اصفهان که به مدیریت و نویسندگی میرزا عباس خان چهار محالی (دهکردی)، متخلص به شیدا (د ۱۳۲۸ش) با هفته‌ای یک شماره در اصفهان آغاز به انتشار کرد. اولین شمارهٔ آن در پنجشنبه ۴ ذیحجهٔ ۱۳۲۵ با چاپ سنگی منتشر شد. *بلدیهٔ* اصفهان با هدف انعکاس اخبار و مذاکرات انجمن بلدیه انتشار یافت (صدرهاشمی، ۲۰/۲؛ رابینو، ۸۸؛ برزین، ۹۰؛ براون، همانجا). درج اخبار در این نشریه به گونه‌ای بود که حکایت از گرایشهای مشروطه‌خواهی مدیریت آن داشت (نک: صدرهاشمی، ۲۲/۲).

۳. *بلدیه* (تبریز، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م). این نشریه به مدیریت احمد میرزا به طور هفتگی و با چاپ سنگی منتشر می‌شد و ناشر مذاکرات انجمن بلدیهٔ تبریز بود (براون، رابینو، همانجاها؛ تربیت، ۴۰۸).

۴. *بلدیه* (رشت، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م)، ماهنامهٔ خبری بلدیهٔ رشت که صاحب امتیاز مجله، نادرمیرزا آراسته (رئیس ادارهٔ بلدیه) و مدیر مسئول آن، حسین جودت بود. این نشریه، تنها به انتشار اخبار و صورت حساب ماهانهٔ ادارهٔ بلدیهٔ رشت اختصاص داشت (صدرهاشمی، ۳۰/۲؛ برزین، همانجا؛ فخرایی، ۳۲۲؛ بیات، ۲۹۴/۱). *بلدیهٔ* رشت که بدون اطلاع و مجوز وزارت معارف و تنها با اجازهٔ حکومت گیلان انتشار یافته بود، پیش از انتشار شمارهٔ دوم توقیف شد (همو، ۲۹۴/۱ـ ۲۹۵).

۵. *بلدیه* (تهران، ـ ۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م)، مجلهٔ خبری ادارهٔ بلدیهٔ تهران که به ترتیب ابوالحسن خان معدنچی، عباس خلیلی، رضا شهرزاد و مهدی خان مافی، مدیریت آن را عهده‌دار بودند. این نشریه در هر ماه دو بار منتشر می‌شد. *بلدیه* تا پایان سال ۱۳۱۰ش، ۳ دوره انتشار یافت (صدرهاشمی، برزین، همانجاها). این مجله دارای مطالب و مندرجات مختلف راجع به اطلاعات و آمارهای سودمند بود (صدرهاشمی، همانجا).

۶. *بلدیه* (رشت، ۱۳۰۷ش/۱۹۲۹م). این نشریه با مدیریت امید ارشاد در ۳۲ صفحه و ظاهراً تنها یک شماره از آن منتشر شده است (نک: *ایرانیکا*).

۷. *بلدیه* (اصفهان، ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م)، ماهنامهٔ خبری شهرداری اصفهان که توسط سرهنگ حبیب‌الله خان شهردار و به نویسندگی و مدیریت محمدعلی مکرم در اصفهان تأسیس و منتشر شد. از شمارهٔ دوم امتیاز مجله به میرزا حسین‌خان جلایی واگذار شد. این ماهنامه بیشتر حاوی اخبار و مذاکرات انجمن شهرداری بود و مقالات اجتماعی، تاریخی و علمی نیز در آن درج می‌شد (صدرهاشمی، ۲۲/۲ـ۲۳).

۸. *بلدیه* (هرات، ۱۳۱۱ـ۱۳۱۷ش/۱۹۳۳ـ۱۹۳۹م)، ماهنامهٔ اجتماعی، طبی، اخلاقی و تاریخی به مدیریت و نویسندگی میرزا عبدالله احرار که اولین شمارهٔ آن در ۱۱ حوت (اسفند) ۱۳۱۱ش در هرات چاپ و منتشر شد. برخی از مندرجات مجله چنین بود: «اهمیت و مزایای بلدیه»، «صحیات»، «علم تندرستی» و «ضرورت اولویت تربیت بر تعلیم» (مایل هروی، ۴۴؛ *ایرانیکا*).

مآخذ: برزین، مسعود، *شناسنامهٔ مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بیات، کاوه و مسعود کوهستانی‌نژاد، *اسناد مطبوعات*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ رابینو، ی. ل.، *روزنامه‌های ایران*، ترجمهٔ جعفر خمامی‌زاده، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صدرهاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۳۲ش؛ فخرایی، ابراهیم، *گیلان در گذرگاه زمان*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کهن، گوئل، *تاریخ سانسور در مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مایل هروی، نجیب، *معرفی جراید و مجلات افغانستان*، کابل، ۱۳۱۱ش؛ نیز:

Browne, E., *The Press and Poetry of Modern Persia*, Los Angeles, 1983; *Iranica*.

جعفر اسحاقی تیموری

بَلَرْم، نک: پالرمو.

بَلَطی، ابوالفتح تاج‌الدین عثمان بن عیسی بن منصور (۵۲۴ـ ۵۹۹ق/۱۱۳۰ـ۱۲۰۳م)، ادیب، شاعر و نحوشناس.

بلطی اصلاً از مردم بَلَد (یا بَلَط به زبان نبطی: قفطی، ۳۴۴/۲)، از مناطق شمالی موصل بود (یاقوت، *بلدان*، ۷۲۱/۱؛ ابن شاکر، ۶۶/۲) و به همان‌جا منسوب شد (عمادالدین، *خریدة ...*، ۳۸۵/۲؛ قس: ابن حجر، ۱۵۰/۴: بُلَیطی). نام نیای او را هیجون نیز آورده‌اند (ابن شاکر، همانجا). از دوران کودکی و تحصیلات وی اطلاع دقیقی در دست نیست، اما نام ملک النحاة ابونزار (د ۵۶۸ق)، ابن دهان (د ۵۶۹ق) و ابن حکیم

عراقی (د ۵۶۷ق) را در برخی منابع به عنوان استادان وی یاد کرده‌اند (غسانی، ۲۷۹؛ ذهبی، ۳۹۶؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۴۲/۱۲). بهره‌مندی بلطی از دو استاد نخست کاملاً از نظر تاریخی معقول می‌نماید؛ زیرا می‌دانیم ابن‌دهان (هـ م) از ۵۴۴ق به موصل رفت و تا پایان عمر در همان‌جا ماند و نیز ابونزار (هـ م) هم مدتی بعد رو به موصل آورد و تا ۵۴۹ق در آنجا زیست (بهجت اثری، ۱ (۳)/۹۰). اما سبب و تاریخ انتقال بلطی از موصل به شام که ابن حکیم عراقی در آنجا مقام داشت، بر ما روشن نیست. احتمال می‌رود که وی در اثنای اقامت در دمشق نزد ابن حکیم به تحصیل پرداخته باشد (عماد الدین، همانجا)؛ چه، غسانی (همانجا) به نقل روایت بلطی از ابن حکیم اشاره کرده است.

آشنایی بلطی با عمادالدین کاتب که بی‌شک پس از ۵۶۲ق و تصدی دیوان انشاء دمشق بود (نک: عمادالدین، مقدمه...، ۵۲ ـ۵۳، ۵۵)، خود سبب پیوستن وی به قاضی فاضل و دستگاه ایوبیان شد (نک: دنبالهٔ مقاله). عمادالدین عزیمت بلطی به مصر را هم‌زمان با فتح مصر و آغاز حکومت صلاح الدین بر آن دیار، یعنی ۵۶۴ق دانسته است (*خریدة*، همانجا؛ نک: ابن‌اثیر، ۳۴۲/۱۱).

اعتبار این ادیب نحوی چنان بود که صلاح الدین او را به عنوان استاد نحو و قرائت در جامع مصر گمارد و مقرری ماهانه‌ای برایش تعیین کرد (عمادالدین، یاقوت، همانجاها). قفطی که خود بلطی را در مصر دیده است، از تبحر وی در علوم نحو وعروض و توجه شاگردان به اوحکایت می‌کند(۳۴۵/۲؛ یاقوت، همان،۱۴۴/۱۲).ملاقات‌عمادالدین نیز با بلطی در ربیع الآخر ۵۷۲/اکتبر ۱۱۷۶ در مصر، و نیز اشعاری که بلطی در مدح قاضی فاضل‌سروده، گواه دوستی میان آنان است (عمادالدین، همان، ۳۸۵/۲ـ۳۸۷، ۳۸۹ـ۳۹۱؛ ابوشامه، ۲۴۳/۱؛ یاقوت، همان، ۱۴۷/۱۲ـ۱۵۱، ۱۵۳).

یاقوت به نقل از شریف ادریسی که نزد بلطی درس خوانده، سیمای ظاهری او را که به کلی از عامهٔ مصریان متفاوت بود، وصف کرده است (نک: همان، ۱۴۳/۱۲ـ۱۴۴). او در بذله‌گویی بی‌پروا بود و در باده نوشی افراط می‌کرد، با این حال، او را مردی گوشه‌نشین و منزوی نیز دانسته‌اند (همان، ۱۴۲/۱۲، ۱۲۴ـ ۱۴۶؛ ابن شاکر، ۶۶/۲، ۶۷). گویا وی هرگز همسری برنگزید، زیرا در مصر آوازه خوانی را با آگاهی و گواهی شاهدان عادل به عنوان وارث خویش معرفی کرد (برای تفصیل بیشتر، نک: یاقوت، همان، ۱۴۶/۱۲). شاید سبب این گوشه‌نشینی را بتوان مرگ حامیان قدرتمندی چون صلاح الدین (د ۵۸۹ق)، عمادالدین کاتب (د ۵۹۷ق) و قاضی فاضل (د ۵۹۶ق) دانست (قس: GAL, I/366، که سبب را روی آوری بلطی به هرزه درایی و خمر آورده است). گوشه نشینی لاجرم به گمنامی انجامید، چندان که شاگردش شریف ادریسی گفته است تا ۳ روز پس از مرگ هم کسی از وفاتش آگاه نشد (یاقوت، همان، ۱۴۲/۱۲).

یاقوت ضمن بـر شمردن آثـار بلطی (همان، ۱۴۶/۱۲ـ۱۴۷)، قطعهٔ ۲۲ بیتی او را که صنعت لزوم مالایلزم در آن به کار رفته، نقل کرده، و افزوده است که می‌توان قافیه‌های آن را به ۳ اعراب خواند (همان، ۱۵۸/۱۲ـ ۱۶۶؛ نیزنک: ابن حجر، ۱۵۰/۴ـ۱۵۱). حدود نیم قرن بعد سیوطی همان قصیده را در ۳۵ بیت همراه با شرح آن نقل کرده، و آن را به سبب چند گونگی اعراب، به نقل از خود بلطی *القصیدة الحرباویة* خوانده است (۱۶۳/۴ـ۱۶۸). از آن پس این نام بر قصیده باقی ماند (نک: حاجی خلیفه، ۱۳۳۷/۲).

بلطی مانند بیشتر شاعران زمان خود، سخت در پی آرایه‌های لفظی مرسوم و تکراری و تقلیدی بود و همین لفظ پردازیها کار او را در گزینش واژگان شعری، به خصوص قوافی به تنگنا می‌کشانید، چندان که شعر او چه از نظر مضامین و چه از نظر ساخت واژگانی از هر گونه ارزش هنری تهی گردید (به عنوان نمونه، نک: ابیاتی که در مدح قاضی فاضل سروده است: عمادالدین، همان، ۳۸۹/۲ـ۳۹۱). در کار نحو نیز تنها می‌دانیم که بلطی به تلفیق دو مکتب کوفه و بصره گرایش داشت (یاقوت، همان، ۱۴۴/۱۲).

تنها اثر برجای مانده از بلطی *القصیدة الحرباویة* یا میمیه است که نبهان آن را بر پایهٔ نسخهٔ ظاهریه، در مجلهٔ *مجمع اللغة العربیة* دمشق (۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م) به چاپ رسانیده است. علاوه بر این، شرحی از این قصیده در کتابخانهٔ آستـان قدس رضوی نگاهداری مـی‌شود (نک: آستان...، ۳۵۳).

آثار یافت نشده: ۱. *اخبار المتنبی* (نک: یاقوت، همان، ۱۴۶/۱۲؛ GAS, II/486). ۲. *اختصار الاغانی*، که قفطی (همانجا) آن را نیکوترین اختصار دانسته است. ۳. *التصحیف و التحریف*. ۴. *تعلیل العبادات* (یاقوت، همـان، ۱۴۷/۱۲). ۵. *السیر فـی‌النحو* (غزی، ۲۵۵/۱). ۶. *العروض الصغیر* (یاقوت، همان، ۱۴۶/۱۲). ۷. *العروض الکبیر*، که ظاهراً ابن شاکر (همانجا) آن را در ۳۰۰ برگ دیده بوده است (نیز نک: یاقوت، همانجا). زیدان نیز به بخشی از کتاب بلطی در عروض اشاره می‌کند که در کتابخانهٔ دانشگاه آکسفرد نگاهداری می‌شود (۲۹۷/۱۴)، اما در هیچ یک از فهارس نشانی از آن به دست نیامد. ۸. *العظات الموقظات*. ۹. *علم اشکال الخط*. ۱۰. *المستزاد علی المستجاد من فعلات الاجواد* (یاقوت، همان، ۱۴۶/۱۲ـ۱۴۷). ۱۱. *المدخر*، یا *المفخر للمفتخر فی علم البدیع* (بغدادی، ۶۵۳/۱). ۱۲. *النیر* (*المنیر*) *فی العربیة* (یاقوت، همان، ۱۴۶/۱۲؛ ابن شاکر، ۶۷/۲).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباددکن، ۱۳۳۰ق؛ ابن شاکر، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۱م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین*، به کوشش ابوسعود افندی، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ بهجت اثری، محمد، حاشیه بر *خریدة القصر* (نک: هم، عمادالدین کاتب)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث ۵۹۱ ـ ۶۰۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ زیدان، جرجی، *المؤلفات الکاملة*، بیروت، دارالجیل؛ سیوطی، *الاشباه والنظائر فی النحو*، حیدرآباددکن، ۱۳۶۱ق؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، ج۱(۳)، به کوشش محمد بهجت اثری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م، ج۲، به‌کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ همو، مقدمه بر «البرق الشامی»، همراه *سنا البرق الشامی* بنداری، به کوشش رمضان ششن، بیروت، ۱۹۷۱م؛ غزی،

محمد، دیوان‌الاسلام، به کوشش سید کسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ عمانی، ملک اشرف، المسجد المسبوک، به کوشش شاکر محمود عبدالمنعم، بیروت/بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ قفطی، علی، انباه الرواة، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره/بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ یاقوت، ادبا؛ همو، بلدان؛ نیز:

GAL; GAS.

ایران ناز کاشیان

بَلَع، نک: منازل قمر.

بَلعَرَب بنِ حِمیَر، نک: یعرب، بنی.

بَلعَرَب بنِ سُلطان (د ۱۱۰۴ق/۱۶۹۳م)، سومین امام یعربیها از اباضیان عُمان و جانشین و فرزند سلطان بن سیف (بلعرب احتمالاً مخفف ابوالعرب، و کنایه از بخشندگی است). او پس از وفات پدرش در ۱۰۹۱ق/۱۶۸۰م در قلعهٔ نزویٰ حکومت را در دست گرفت و مردم با او بیعت کردند (حمید، الفتح...، ۲۹۳؛ زرکلی، ۷۳/۲). بلعرب در یبرین (جبرین) قلعه و قصری استوار و بزرگ بناکرد و آنجا را مقر خودساخت (حمید، الشعاع...، ۲۶۶؛ نیز نک: گراتس، 7). او اندکی بعد به توصیهٔ عمر بن سعید جربی، یکی از علمای اباضیهٔ مغرب آنجا را به مرکزی علمی تبدیل کرد و دانشمندان و ادیبان را برای فعالیت علمی و آموزش دانش‌پژوهان در آنجا گرد آورد و مورد حمایت مادی و معنوی خود قرار داد، چنان‌که به تدریج به عنوان بزرگ‌ترین مرکز علمی عمان مشهور شد و دانشمندان و مفتیان بسیاری در آنجا پرورش یافتند که از جملهٔ آنان خلف بن سنان غافری و سعید بن محمد بن عبیدان و راشد بن خمیس حبسی را می‌توان نام برد (سالمی، ۸۱/۲-۸۵؛ حصاد...، ۲۸۸/۱).

اما در عرصهٔ سیاسی بلعرب با طغیان سیف برادر کوچک‌تر خود روبه‌رو شد که هوادارانی گردآورد و بخشی از قلمرو بلعرب را تسخیر کرد و بسیاری از علما و فقها و بزرگان عمان را به سبب حمایت از او مجازات کرد. نفوذ سیف در میان مردم نزویٰ به تدریج گسترش یافت، تا جایی که چون بلعرب یک بار به دلیل نامعلومی از نزویٰ خارج شد و به سمت مناطق شمالی رفت، به هنگام بازگشت، اهالی قلعه از ورودش جلوگیری کردند و وی مجبور شد به قلعهٔ یبرین برود. از آن پس، اکثر مردم عمان امامت سیف را پذیرفتند و با او بیعت کردند. به گزارش برخی از منابع، گروهی از مردم که به امامت بلعرب اعتقاد داشتند، ناچار و از روی تقیه با سیف دست بیعت دادند (حمید، همان، ۲۶۹، الفتح، ۲۹۳-۲۹۴).

سیف مهم‌ترین قلعه‌های عمان را به تصرف درآورد و سپس به طرف قلعهٔ جبرین که بلعرب در آنجا پناه گرفته بود، حرکت کرد. در جنگ خونینی که میان او و سپاهیان بلعرب درگرفت، شمار زیادی از دو طرف کشته شدند. آن‌گاه هواداران بلعرب و سیف تصمیم گرفتند که دست از جنگ بردارند، تا دو برادر با یکدیگر روبه‌رو شوند و هرکس پیروز شد، مردم به عنوان امام با وی بیعت کنند. گفته‌اند که وقتی بلعرب از تصمیم مردم آگاه شد، وضو ساخت و دو رکعت نماز گزارد و از خداوند طلب مرگ کرد و چون دعایش به پایان رسید، سر به سجده نهاد و دار فانی را وداع گفت. آن‌گاه سیف به قلعه رفت و بر جنازهٔ برادر، نماز گزارد و او را در نزدیکی قلعهٔ جبرین به خاک سپرد (سیابی، ۲۵۱/۳-۲۵۲؛ حمید، الشعاع، ۲۶۹-۲۷۰؛ فیلیپس، 48).

پس از مرگ بلعرب بسیاری از علما و بزرگان عمان، سیف را «باغی» شمردند و بر امامت بلعرب باقی ماندند (حمید، همان، ۲۷۰؛ دربارهٔ روابط و تحولات سیاسی و اقتصادی در عصر بلعرب، نک: ویلکینسن، 220-219, 48). نویسندگان متعدد بلعرب را به سخاوت و دلیری و دادگستری ستوده‌اند. وی شعر نیز می‌سرود و ابیاتی از اشعار او در برخی از منابع آمده است (همو، الفتح، ۲۹۳؛ سیابی، ۲۶۵/۳).

مآخذ: حصاد ندوة الدراسات العمانیة، مسقط، ۱۹۸۱م؛ حمیدبن محمد، الشعاع الشائع باللمعان، به کوشش عبدالمنعم عامر، عُمان، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، الفتح المبین، به کوشش عبدالمنعم عامر و محمد مرسی عبدالله، مسقط، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ زرکلی، اعلام؛ سالمی، عبدالله، تحفة الاعیان بسیرة اهل عمان، مکتبة الاستقامة؛ سیابی، سالم، عمان عبرالتاریخ، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

Graz, L., *The Omanis Sentinels of the Gulf*, London, 1982; Phillips, W., *Oman, a History*, Beirut, 1971; Wilkinson, J. C., *The Imamate Tradition of Oman*, London etc., 1987.

رضا ناظیان

بَلعَم باعور (یا باعورا)، دانشوری پرهیزگار در قصص بنی‌اسرائیل که فرجام کار او به تباهی انجامید. داستان بلعم بن باعور (بلعام بن بعور)، از مضامین مشترک در نوشته‌های دینی عهدین و روایات اسلامی، با خطوط کلی همسان است.

زمینهٔ طرح داستان بلعم در منابع اسلامی، اشارهٔ قرآن کریم به شخصی است که نشانه‌های خداوند بدو اعطا شد، اما از آنها گسست و به راه شیطان رفت (اعراف/۷/۱۷۵-۱۷۶). در برخی منابع، اشارهٔ این آیه را به اشخاصی در عصر نزول قرآن کریم (برای نمونه، نک: عیاشی، ۴۲/۲؛ طبرسی، ۶۵/۹-۶۶؛ سیوطی، ۶۰۹/۳-۶۱۰) دانسته‌اند و گاه نیز مضمون آن، تمثیلی عام شمرده شده است (برای نمونه، نک: رضا، ۴۰۵/۹ بب).

در عهد عتیق، بلعم از ادومیان همزیست با موآبیان و دارای جایگاهی معنوی دانسته شده که توان گفت‌وگو با خداوند را داشته، و فرشتهٔ خدا را می‌دیده است. وی در میان موآبیان، به عنوان مردی خداشناس و خداپرست شناخته شده بود؛ آزمایش او زمانی فرا رسید که در جنگ بنی‌اسرائیل با ایشان، به خواست پادشاه موآب، پذیرفت که از جایگاه خویش نزد خداوند بهره گیرد و با نفرین بنی‌اسرائیل، اسباب پیش‌گیری از فتح سپاه ایشان را فراهم آورد. این نفرین موآبیان را سودی نبخشید، و تنها موجب شد که بلعم، در شمار رانده شدگان از درگاه خداوند محسوب گردد (سفر اعداد، بابهای ۲۲-۲۵؛ سفر یوشع، ۱۳:۲۲، ۲۴:۹-۱۰؛ کتاب نحمیا، ۱۳:۲). در عهدین، بارها نام بلعام به عنوان عبرت یاد شده است؛ همچون کسی که در آغاز، در راه خدا بود و پس از مدتی به راه شیطان گام نهاد (کتاب میکاه، ۶: ۵؛ رسالهٔ دوم پطرس، ۲:۱۵؛ رسالهٔ یهودا، ۱۱؛ مکاشفهٔ یوحنا، ۲:۱۴).

حکایت بلعام در نوشته‌های تلمودی نیز مورد توجه بوده، و در آنها،

ضمن گسترش مضامین داستان به گناهان دوگانهٔ بلعام، یعنی تلاش برای از بین بردن بنی‌اسرائیل و سوق دادن آنان به روی گرداندن از خدا اشاره شده است («سنهدرین»، 105a-105b؛ «عبُدا زاره»، 4b). همچنین، در قسمتی از *مشنا* به مقایسه‌ای میان ابراهیم پیامبر و بلعام پرداخته شده، و بلعام به عنوان نمونه‌ای از شرارت و گناهکاری، در برابر ابراهیم به عنوان نمونهٔ نیکوکاری جای گرفته است («ابوت»، 14b-15a).

آنان‌که کوشش داشته‌اند داستان بلعم را در تحقق تاریخی آن پی‌جویی کنند، با در نظر داشتن این نکته که داستان *تورات* دارای ریشه‌هایی کهن و تحریرهایی ناهمگون بوده (نک: آلبرایت، 387)، در پی یافتن زیستگاه بلعام و قوم وی برآمده‌اند. بر همین اساس، آلبرایت با بررسی داده‌های *کتاب مقدس* و برخی اطلاعات جانبی همچون متنی از داستان اَحیقار دانا، دربارهٔ نام شهر فغور (سفر اعداد، ۲۲: ۵) که بلعام در آن می‌زیسته، نتیجه گرفت که این شهر، همان بتْ عَدْن بوده است. وی با قرائتی جدید از عبارتی در *عهد عتیق* (سفر اعداد، ۲۵: ۵)، نتیجه گرفت که بلعم، درواقع قهرمان ادومیان بوده است و داستان وی به دورهٔ شرک‌ورزی بنی‌اسرائیل مربوط می‌شود (آلبرایت، 389-387؛ هاویت، 507-506).

برخی با تحلیل ریشه شناختی نام بلعم، بر آنند که اصل این نام، به سنت پرستش «بعل» در میان سامیان اشاره دارد (نک: گزنیوس، 118). درنبورگ، باسه و مایر با نگاهی به قصص لقمان حکیم در آثار اسلامی، به‌ویژه با لحاظ اشتراک نام این دو در معنای بلعیدن، آن دو را یکی انگاشته‌اند (نک: آلبرایت، 386؛ هاویت، 506؛ EI[1]).

داستان بلعم در متون اسلامی، در پیرامون آیات ۱۷۵ـ۱۷۶ سورهٔ اعراف(۷) بسط یافته، و به همین علت، اشارات این آیات با زوایای مختلف داستان تطبیق داده شده است (برای متن داستان، نک: طبری، *تفسیر*، ۹/۸۵ـ۸۷؛ ثعلبی، ۲۳۷ـ۲۳۹؛ ابن کثیر، ۱/۳۰۰). برخی روایات تفسیری، عطیه‌ای را که از جانب خداوند به بلعم داده شده بود، «اسم اعظم»، و برخی کتابی از کتابهای آسمانی، نبوت، و یا علم (الٰهی) دانسته‌اند (نک: طبری، همان، ۹/۸۴، *تاریخ*، ۱/۴۳۷؛ سیوطی، ۳/۶۱۱). دیگر ظرایف آیات یاد شده نیز، همچون موضوع وانهادن نشانه‌های الٰهی توسط بلعم، از دست دادن موقعیت والا نزد خداوند و تعبیر «کمثل الکلب» برای او، در متون تفسیری موردتوجه قرار گرفته است (مثلاً نک: ثعلبی، ۲۳۹؛ شیخ طوسی، ۵/۳۱؛ بغوی، ۲/۲۱۳ـ۲۱۶؛ فخرالدین، ۱۵/۵۳ـ۵۷).

داستان بلعم در فرهنگ اسلامی، با پیرایه‌های گوناگون آمیخته، و در مظاهر این فرهنگ نمودی بارز یافته است. از شاخ و برگهای این داستان، می‌توان به بحث دربارهٔ نسب او اشاره داشت که گاه بلعم از فرزندان لوط یا تارَخ، پدر ابراهیم(ع)، و گاه از نوادگان جماعتی دانسته شده است که در روز به آتش افکندن ابراهیم(ع) ایمان آوردند (نک: ابن حبیب، ۳۸۹؛ ابن قتیبه، ۴۱؛ مسعودی، ۱/۵۲؛ ثعلبی، ۲۳۷؛ مقدسی، ۳/۵۱؛ ابن خلدون، ۲/۴۹). در نوشته‌های اخلاقی و صوفیانه نیز، بر پایهٔ برداشتی از آیات قرآنی، شخصیت بلعم به عنوان نماد عبرت‌آموز هشدار بر ترک غفلت و دین به دنیافروختن، بازتاب یافته است (نک: قشیری، ۱۹۶؛ غزالی، *احیا*...، ۴/۳۶۱، *کیمیا*...، ۲/۴۱۴؛ برای برخی باورهای عامیانه دربارهٔ بلعم در فرهنگ اسلامی، نک: مقدسی، ۱/۱۴۱، ۳/۸۹).

مآخذ: ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ بغوی، حسین، *معالم‌التنزیل*، به‌کوشش خالدعبدالرحمان عک ومروان سوار، بیروت، دارالمعرفه؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، دارالرائد العربی؛ رضا، محمدرشید، *تفسیر المنار*، بیروت، دارالمعرفه؛ سیوطی، *الدرالمنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ *عهد جدید*؛ *عهد عتیق*؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ *قرآن کریم*؛ قشیری، عبدالکریم، *رسالهٔ قشیریه*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ مقدسی، مطهر، *البدء والتاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس ۱۸۹۹ـ۱۹۰۳م؛ نیز:

«Abodah Zarah», «Aboth», «Sanhedrin», *The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein, London, 1988-1994; Albrigth, W. F., «The Home of Balaam», *Journal of the American Oriental Society*, 1915, vol. XXXV; EI[1]; Gesenius, W., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Oxford, 1955; Haupt, P., «Midian und Sinai», ZDMG, 1909, vol. LXIII.

فرامرز حاج‌منوچهری

بَلْعَمی، عنوان چند تن از دیوانیان و دانشمندان خراسان که دو تن از ایشان در دستگاه سامانیان به وزارت رسیدند. نسب این خاندان به اعراب بنی تمیم می‌رسد و ابن ماکولا سلسله نسب ابوالفضل بلعمی را تا زید مناة فرزند تمیم ذکر کرده، و نسبت تمیمی در برخی مآخذ از اینجاست (۷/۲۷۸؛ نیز نک: ذهبی، *سیر*...، ۱۵/۲۹۲). اما این سلسله نسب که رجال آن در کتابهای موجود از انساب عرب، شناخته نیستند، خالی از اشکال نیست و از سویی، این مسأله با شهرت «بلعمی» نیز ارتباط می‌یابد. بنا به نوشتهٔ ابن ماکولا، یکی از نیاکان این خاندان به نام رجاء بن معبد در فتوحات روم همراه مَسلمة بن عبدالملک بود، آن‌گاه در جایی به نام «بلعم» در دیار روم (؟) سکنیٰ گزید. بدین‌سبب، فرزندانش نسبت بلعمی یافتند (همانجا؛ ابن صلاح، ۱/۲۲۴؛ نیز نک: حاکم، ۱۴۶، که از رجاء بن معبد در سلسله نسب بلعمی نام برده است).

در منابع و مآخذ موجود، تاکنون جایی به نام بلعم شناخته نشده است و یاقوت حموی هم فقط با توجه به آنچه در باب نسبت بلعمی آورده‌اند، از بلعم نام برده است (۱/۷۲۲). همچنین سمعانی، علاوه بر نقل از گفتهٔ ابن ماکولا، به نقل از یکی از محدثان به نام ابوالعباس معدانی (د ۳۷۵ق/ ۹۸۵م) (نک: *الانساب*، ۱۲/۳۴۱) گفته است که جد بلعمی به نام بهار (؟) بن خالد که از دلاوران بنی تمیم بود، با سپاه قتیبة بن مسلم به

خراسان آمد و در پایین‌ترین روستا نسبت به بلاشجرد ــ در حوالی مرو (یاقوت، ۷۰۸/۱) ــ که «بلعمان» نام داشت، اقامت گزید و نسبت بلعمی به سبب سکنای اعضای خاندان او در آن روستا بوده است (سمعانی، همان، ۳۱۳/۲-۳۱۴، قس: *التحبیر*، ۲۰۶/۲، که در سلسله نسب این خاندان از عبدالله بن خالد نام برده است).

به نظر می‌رسد در ارتباط با نسبت بلعمی توجه به پاره‌ای اطلاعات پراکنده ضروری است: به روایت طبری، مُرّة‌بن مالک که از بنی زید مناة قبیلهٔ تمیم بود، به سببی عَم (عَمی) لقب یافت و اعقاب او نیز «بنو العم» خوانده شدند (۷۳/۴؛ ابن درید، *الاشتقاق*، ۲۳۳). در پاره‌ای روایات تاریخی، از جمله شرکت در سپاه قتیبه در خراسان، به صراحت از این تیره نام برده شده است (طبری، ۷۴/۴، ۵۱۴/۶، ۵۴۰؛ نیز نک: ابوعبیده، ۳۶۰/۱). این تیره را گاه «بلعم» نیز خوانده‌اند (طبری، ۵۱۵/۶؛ ابن درید، جمهرة...، ۳۱۳/۳؛ مزی، ۲۵۹/۴؛ نک: ابن ندیم، ۱۱۸، که کتابی در مثالبِ بلعم بن تیم (تمیم؟) به علانِ شعوبی نسبت می‌دهد).

به هر حال، اشتراک پاره‌ای از نِکات مذکور ــ که به‌طور کلی وجود تیره‌ای به نام «بلعم» را در بنی تمیم تأیید می‌کند ــ با روایت ابوالعباس معدانی در یکی دو مورد، مانند نامِ قتیبة بن مسلم و خراسان و بنی تمیم در ربط با وجه انتساب بلعمی سخت جالب توجه به نظر می‌رسد و مجموع اینها، روایت ابن ماکولا را از این موضوع، تا حد بسیاری مشکوک و قابل تأمل جلوه می‌دهد. همچنین گفتنی است که در پاره‌ای مآخذ، این نسبت با املای «بلغمی» آمده است (مثلاً نک: ثعالبی، یتیمة...، ۱۰۷/۴، ۱۲۵؛ ابن اثیر، ۲۶۳/۸، ۲۷۸، ۳۷۸ جم) که بعید نیست حاصل تصحیف باشد، اما دست کم در یکی دو مورد، باتوجه به معنای «بلغمی» (=کودن و گول و خشن) طعن و هجو به نظر می‌رسد (ثعالبی، همان، ۱۰۱/۴).

مشهورترین اعضای این خاندان یک پدر و پسر هستند:

۱. **ابوالفضل بلعمی**، محمدبن‌عبیدالله (د ۱۰ صفر ۳۲۹ق/۱۴ نوامبر ۹۴۰م)، عالم، ادیب، محدث و وزیر مشهور. دربارهٔ تاریخ و محل تولد و دورهٔ آغاز زندگی او اطلاعاتی در دست نیست، اما گفته شده که وی از ابوعبدالله محمدبن جابربن حماد مروزی (د ۲۷۹ق/۸۹۲م) (نک: ذهبی، همان، ۲۸۲/۱۳) و ابوالموجّه محمدبن عمرو مروزی (د ۲۸۲ق) (همان، ۳۴۷/۱۳) حدیث استماع کرده است (نک: ابن ماکولا، همانجا؛ سمعانی، *الانساب*، ۳۱۴/۲). یکی از مهم‌ترین شیوخ او در حدیث، ابوعبدالله محمدبن نصر مروزی (د ۲۹۴ق/۹۰۷م) (ذهبی، همان، ۳۹/۱۴) بوده، وعلاوه بر استماع مصنفات وی، مدت زمانی در ملازمت او به سر می‌برده است (سمعانی، همانجا؛ نیز نک: ذهبی، *تاریخ*...، ۲۷۲، سیر، ۲۹۲/۱۵؛ ابن صلاح، همانجا). همچنین به نقل از حاکم نیشابوری آورده‌اند که او از مشایخ عصر خود در مرو و بخارا و سمرقند و سرخس و نیشابور حدیث بسیار شنید (همانجا).

از مجموعهٔ روایاتی که از روابط دوستانهٔ ابوالفضل بلعمی با اصحاب حدیث و فقها در ادوار بعدیِ زندگی او در دست است (مثلاً نک: بیهقی، علی، ۲۷۴؛ مزی، ۴۶۱/۲۴-۴۶۲)، آشکار می‌شود که او در محیط علمی خراسانِ بزرگ پرورش یافته، و به محافل اصحاب حدیث و فقها نزدیک بوده است، گو اینکه برخی از اصحاب حدیث در اصالت تعلق خاطر او به این نحله تردید داشته‌اند (ابن اصلاح، ۲۲۴/۱-۲۲۵؛ سبکی، ۱۸۸/۳؛ نیز نک: خطیب، ۳۲۷/۹). افزون بر اینها، از مهارت و چیره‌دستی بلعمی در ترسل و ادب ستایش بسیار شده است (نک: ذهبی، همانجاها؛ ابن صلاح، ۲۲۵/۱). از مجموع اطلاعات مذکور می‌توان استنباط کرد که ابوالفضل بلعمی پیش از پیوستن به سامانیان به امور علمی و دیوانی اشتغال داشته، و به احتمال بسیار در این زمینه صاحب شهرتی بوده است. به عنوان نخستین نشانه از حضور او در عرصه‌های سیاسی، در شماری از منابع تصریح شده که ابوالفضل بلعمی، وزیر اسماعیل بن احمد (ه م) بنیان‌گذار سلسلهٔ سامانی بوده است (ابن ماکولا، سمعانی، ذهبی، همانجاها؛ نیز نک: ابن صلاح، ۲۲۴/۱). بعید نیست چنین سمتی پس از آنکه اسماعیل از سوی خلیفهٔ بغداد فرمان امارت یافت (محرم ۲۸۰ق) (نک: ه د، اسماعیل بن احمد)، رسمیت یافته باشد، یا آنکه بعدها به ابوالفضل بلعمی، از فرط قرب و منزلتی که نزد اسماعیل سامانی داشت، چنین عنوانی بخشیده باشند، زیرا در منابع موجود از فعالیتهای وی در دورهٔ پر تب و تاب اسماعیل چیزی یاد نشده است و به همین‌سبب، برخی محققان در صحت روایت مربوط به وزارت اسماعیل سامانی از سوی بلعمی تردید کرده‌اند (نک: EI^2؛ قس: قزوینی، ۲۷۱/۷).

باتوجه به روایتی، می‌توان چنین استنباط کرد که ابوالفضل بلعمی در برابر اسحاق بن احمد سامانی (ه م) ــ که مدعی امارت بود و ظاهراً با علما میانهٔ چندان خوبی نداشت ــ از ادامهٔ فرمانروایی در خاندان اسماعیل سامانی حمایت کرده است (نک: خطیب، ۳۱۸/۳؛ نسفی، ۶۶؛ صفدی، ۱۱۱/۵)، اما مایهٔ شگفتی است که در اخبار مربوط به دورهٔ احمدبن اسماعیل (ه م) یادی از او در منابع موجود دیده نمی‌شود. به هر حال، پس از قتل احمد سامانی (۳۰۱ق/۹۱۴م) که پسر ۸ سالهٔ او نصر را به امارت برداشتند، وزارت و درواقع ادارهٔ حکومت، به عهدهٔ بزرگانی چون ابوالفضل بلعمی و ابوعبدالله جیهانی بوده است (نک: مقدسی، ۳۳۷؛ گردیزی، ۳۳۸-۳۳۹؛ نیز بیهقی، ابوالفضل، ۱۲۶).

در بسیاری از حوادث این عهد، مانند حضور در سرکوب شورش لیلی بن نعمان در ۳۰۹ق (گردیزی، ۱۹۱-۱۹۲؛ ابن اثیر، ۱۲۴/۸-۱۲۵) و باز پس گرفتن استراباد از ماکان بن کاکی در ۳۱۰ق (همو، ۱۳۲/۸) از او نام برده شده است. همچنین در ماجرای سرکشی مرداویج، ابوالفضل بلعمی ازطریق مکاتبه توانست میان مرداویج و مطرف‌بن محمد پشتیبان و به قولی وزیر او تفرقه اندازد و سرانجام نیز مرداویج را بر سر واگذاری ری، به صلح بخواند (نک: همو، ۲۶۳/۸). ابوالفضل بلعمی تا ۳۲۶ق/۹۳۸م که شغل وزارت از او به جیهانی انتقال یافت (همو، ۳۷۸/۸)، بر امور تسلط داشت (مثلاًنک: سمعانی، *الانساب*، ۱۹۰/۲، ۴۱۴؛ ابن اثیر، ۲۷۸/۸).

از زمان عزل بلعمی تا زمان مرگ وی (نک: ابن ماکولا، ۲۷۸/۷؛ سمعانی، همان، ۳۱۴/۲؛ نیز ذهبی، *تاریخ*، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۷۸/۸) اطلاعی دردست نیست. ناصرالدین منشی کرمانی از قتل او و به فرمان «ملک نوح» سخن به میان آورده است (ص ۳۵) که با منابع دیگر تناقض آشکار دارد و بعید نیست بر اثر خلط با شخصیت دیگری به وجود آمده باشد.

ابوالفضل بلعمی را به گستردگی دانش و فزونی خرد ستوده‌اند (سمعانی، ابن اثیر، صفدی، همانجاها؛ حاکم، ۱۴۶). وی ممدوح برخی از شعرای روزگار خود بوده است (سمعانی، همان، ۲۲/۲؛ ثعالبی، *ثمار...*، ۶۷۶-۶۷۷) و در برخی اشعار فارسی نیز خرد و دانش او را ستوده‌اند (نک: ناصرخسرو، ۴۵۸/۱؛ نیز نفیسی، ۴۹۷/۲-۴۹۸)؛ همچنین از تشکیل مجالس مناظرهٔ فقهی در حضور او و توجه وی به فقها و علما یاد شده است (نک: بیهقی، علی، ۲۷۴؛ سمعانی، همان، ۴۱۴/۲؛ مزی، ۴۶۱/۲۴-۴۶۲). وی رودکی را می‌ستود و او را برترین شاعران ایران و عرب می‌پنداشت (سمعانی، همان، ۱۹۲/۶) و بنابر مقدمهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری*، به دستور نصربن احمد، *کلیله و دمنه* را از عربی به فارسی ترجمه کرد و همین ترجمه، اساس روایت منظوم رودکی از *کلیله و دمنه* قرار گرفت (نک: «مقدمه...»، ۱۴۳؛ نیز فردوسی، ۱۸۹۶). چیره‌دستی او در نثر نیز مایهٔ شهرت وی بوده است (مثلاً نک: ابن صلاح، ۲۲۵/۱؛ در باب انتساب یکی دو بیت شعر فارسی بدو، نک: نفیسی، ۵۰۲/۲-۵۰۳).

دو اثر منسوب بدوست که هر دو با دانش او در زمینهٔ بلاغت ارتباط دارد: *المقالات* و *تلقیح البلاغة* (ابن صلاح، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۲۹۲/۱۵). نظامی عروضی ضمن معرفی آثاری که برای مهارت در دبیری مفید است، از «توقیعات بلعمی» نیز نام برده است (ص ۱۳).

به گفتهٔ ابن ماکولا، اعقاب بلعمی تا روزگار وی همچنان در بخارا بوده‌اند (۲۷۸/۷؛ نیز نک: سمعانی، سیر، ۳۴۱/۱۲). یکی از اعقاب وی، ابوالفضل محمد بن فضل بلعمی (ح ۴۷۰-۵۲۹ق) هم‌روزگار سمعانی بوده، و وی از او با لقب «امیر» یاد کرده است و حسن خلق و دانش او را ستوده، و از شیوخ وی در حدیث نام برده است (*التحبیر*، ۲۰۶/۲). همچنین نسفی (ص ۱۵۴) از یکی از بستگان بلعمی به نام ابوطاهر داوود ابن سعید بلعمی اسبانیکتی نام برده، و با آنکه از او با تعبیرهایی چون «امام» و «قاضی» یاد کرده است، اطلاع دیگری از او در دست نیست و احتمالاً از رجال اوایل سدهٔ ۵ق در خراسان بوده است (نیز نک: هادی، ۱۵۴).

۲. **ابوعلی بلعمی**، محمدبن محمد (د جمادی‌الآخر ۳۶۳/مارس ۹۷۴)، وزیر مشهور که از او با عنوان «امیرک بلعمی» نیز یاد شده است (نک: مقدسی، ۳۳۸). ظاهراً نخستین نشانی که از او می‌توان در مآخذ موجود یافت، به دورهٔ نوح بن نصر سامانی و ۳۴۰ق/۹۵۱م مربوط می‌شود. به گفتهٔ ابوحیان توحیدی، نوح بن نصر نامه‌ای مشتمل بر پاره‌ای پرسشهای ادبی به نزد ابوسعید سیرافی (د ۳۶۸ق/۹۷۹م) ارسال کرد و همراه این نامه، نامه‌ای هم از «وزیر بلعمی» حاوی پرسشهایی درباب آیاتی از *قرآن* کریم و پاره‌ای امثال دشوار عرب بود (*الامتاع...*، ۱۲۹/۱-۱۳۰). بعید به نظر می‌رسد که مقصود از «وزیر بلعمی» کسی بجز ابوعلی بلعمی باشد، اما در منابع دیگر از وزارت او در دورهٔ نوح بن نصر سخنی به میان نیامده است.

به گزارش گردیزی، ابوعلی بلعمی در اواخر عهد عبدالملک سامانی (حک ۳۴۳-۳۵۰ق/۹۵۴-۹۶۱م) و احتمالاً در ۳۴۹ق که اندک‌اندک پای ترکان به مراتب بالای سیاسی باز می‌شد، به پشتیبانی آلپ‌تکین (ه م) به وزارت رسید و به گفتهٔ همو، میان آلپ‌تکین و ابوعلی «عهد بود که هر دو نایب یکدیگر باشند» (ص ۳۵۳-۳۵۴)، ولی ظاهراً این پیمان چندان دیری نپایید و پس از مرگ شگفت‌انگیز عبدالملک (شوال ۳۵۰ق) (نک: ابن اثیر، ۵۳۵/۸)، ابوعلی بلعمی که وزارت را به دست داشت، درخصوص جانشین فرمانروای درگذشته، با آلپ تکین مشورت کرد، اما کار به سود آلپ تکین پیش نرفت و سرانجام، حکومت به منصور بن نوح سامانی رسید (گردیزی، ۳۵۴-۳۵۵)، با این همه، وزارت با بلعمی ماند، گرچه ظاهراً این مقام میان او و ابوجعفر عتبی یک چندی دست به دست می‌شده است (همو، ۳۵۹؛ نیز نک: مقدسی، ۳۳۸، ۷۰۵).

به نوشتهٔ گردیزی (همانجا)، ابوعلی بلعمی در جمادی‌الآخر ۳۶۳ درگذشت؛ اما عتبی در حوادث مربوط به ۳۸۲ق که حکومت سامانیان به سراشیب سقوط افتاده بود و مقارن ورود بغراخان (ه م) به بخارا، می‌گوید که نوح بن منصور چندی وزارت را به ابوعلی بلعمی سپرد، اما او از عهدهٔ کار بر نیامد (۱۷۰/۱؛ نیز نک: جرفادقانی، ۹۵). از آنجا که بعید به نظر می‌رسد، گردیزی در تاریخ مرگ ابوعلی بلعمی تا این حد خطا کرده باشد، می‌توان حدس زد که احتمالاً شخص دیگری از اعضای این خاندان با کنیهٔ ابوعلی و شهرت بلعمی وجود داشته (قس: قزوینی، ۲۶۸/۷)، به ویژه که تکرار نامهای مشابه در این خاندان سابقه داشته است (نک: سمعانی، *التحبیر*، همانجا).

گرچه نمونه‌هایی از روابط ابوعلی بلعمی با شعرا و ادبای عهد نقل شده است و برخی شاعران در مدح او شعر سروده‌اند (نک: ثعالبی، یتیمة، ۱۰۹/۴، ۱۲۵) و نمونه‌هایی هم از روابط او با علما و حتیٰ به نحوی تجلیل از مقام آنها در دست است (نک: سمعانی، *الانساب*، ۱۴/۴، ۲۲۹/۱۲؛ سبکی، ۱۹/۳)، اما در مقایسه با جایگاه پدرش و حتیٰ رقیب او در وزارت، ابوجعفر عتبی، روابط او با ادیبان و شاعران به‌طور کلی چندان حسنه نبود (مثلاً نک: ابوبکر خوارزمی، ۴۲-۴۴، ۱۱۷، ۱۱۹؛ نیز ابوحیان، *اخلاق...*، ۴۰۲-۴۰۳، که نام ابوعلی بلعمی در این مأخذ یقیناً با نام پدرش جابه‌جا شده است) و شاعرانی در هجو او شعر سروده‌اند (ثعالبی، همان، ۱۰۱/۴، ۱۰۷).

گفتنی است که ابوعلی بلعمی از سوی منصوربن نوح سامانی فرمان یافت تا *تاریخ* طبری را به فارسی ترجمه کند (بلعمی، ۲/۱) و این موضوع علاوه‌بر وزارت، موجب شهرت بیشتر او در پاره‌ای مآخذ کهن

بوده است (مثلاً نک: حمدالله، ۳۸۳؛ عقیلی، ۱۴۷؛ برای تفصیل، نک: هـ د، تاریخ بلعمی).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ همو، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن صلاح، عثمان، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش محیی‌الدین علی نجیب، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش نایف عباس، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوبکر خوارزمی، محمد، *رسائل*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابوحیان توحیدی، علی، *اخلاق الوزیرین* (*مثالب الوزیرین*)، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ همو، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابوعبیده، معمر، *النقائض* (نقائض جریر و فرزدق)، به کوشش بوان، لیدن، ۱۹۰۵م؛ بلعمی، محمد، *تاریخنامهٔ طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۷۸ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش کلیم‌الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۸۵م؛ همو، *یتیمة الدهر*، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م؛ جرفادقانی، ناصح، *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حاکم نیشابوری، محمد، *تاریخ نیشابور*، ترجمهٔ محمدبن حسین خلیفهٔ نیشابوری، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۳۲۱-۳۳۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، ویسبادن، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ عتبی، محمد، «تاریخ یمینی»، ضمن *الفتح الوهبی* (شرح منینی)، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش ژول مول، تهران، ۱۳۷۵ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ «مقدمهٔ قدیم شاهنامه»، به کوشش محمد قزوینی، *هزارهٔ فردوسی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ناصرخسرو، *دیوان*، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *نسائم الاسحار*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۹۵۹م؛ نسفی، عمر، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ نفیسی، سعید، *احوال و اشعار رودکی سمرقندی*، تهران، ۱۳۱۰ش؛ هادی، یوسف، *حواشی بر القند* (نک: هم، نسفی)؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI[2].

علی بهرامیان

بُلغار، نام مردمی از تبار ترکان که در اوایل قرون وسطیٰ دو دولت در اراضی اطراف رودهای ولگا و دانوب بنیاد نهادند. یوحنای انطاکی (د ۵۷۷م) از بلغارها به عنوان متحدان زنون، امپراتور روم شرقی در جنگ با گوتها در ۴۸۱م نام برده (EI[2], I/1304)، و زکریای سُخَنور (د ح ۵۵۵م) این قوم را با نام «بورگار» معرفی کرده است (بارتولد، V/509). از مؤلفان اسلامی، ابن سعید مغربی نیز احتمالاً به پیروی از زکریای سخنور نام این قوم را «بُرغار» نوشته است (ص ۱۳۷). این نام به صورتهای بُرغَر (مسعودی، *التنبیه*...، ۶۶، قس: *مروج*...، ۱۴/۲)، بُرغال (قلقشندی، ۴۱۷/۵)، بلغر (یعقوبی، ۲۰/۱؛ ابن رسته، ۱۲۶؛ انطاکی، ۱۳۸؛ ابن جوزی، ۲۷۹/۱۵)، و بُلکار (ابن رسته، ۱۴۰؛ گردیزی، ۵۸۲) نیز آمده است.

تا سدهٔ ۵ م بلغارها در استپهای اطراف رود کوبان و دریای اَزُف سکنیٰ داشتند، ولی بعدها با گذر از محدودهٔ قدیم خود ـــ میان دو رود ولگا و دُن ـــ به مناطق شمالی‌تر در محدودهٔ رودهای ولگا ـ کاما روی آوردند و در منطقهٔ میانی حوضهٔ رود ولگا جای گرفتند و با گروههای قومیِ اویغوری ـ فنلاندی، و سپس با اسلاوها در آمیختند (BSE[3], III/506؛ بارتولد، نیز EI[2]، همانجاها). ابن رسته (ص ۱۴۱) و گردیزی (ص ۵۸۵) از ۳ گروه اصلی این قوم با نامهای برصولا (برسولا)، اسغل (اِشکِل یا آسکِل) و بلکار نام برده‌اند که همه در یک منطقه مسکن داشته‌اند.

در مورد زبان بلغارها نوشتهٔ اصطخری شایان توجه است. وی می‌نویسد: زبان بلغارها همانند زبان خزران است (ص ۱۳۱) و در جای دیگر اشاره می‌کند که زبان خزران غیر از زبانهای ترکی و فارسی است (ص ۱۳۰). به نظر می‌رسد که بلغارها پیش از پذیرش اسلام، خط و کتابت چینیان و مانویان را به کار می‌برده‌اند (نک: هـ د، ابن فضلان)، حال آنکه خط و کتابت خزران، عبری بوده است (ابن ندیم، ۲۱). از زبان بلغارها، همانند زبان خزران جز شمار اندکی از نامهای جایها و اشخاص و چند «گور نوشته» چیزی بر جای نمانده است. بعضی از محققان زبان بلغاری را شاخه‌ای از گروه زبانی هونهای غربی دانسته‌اند (EI[2], I/1307). بر سنگهای گور متعلق به سده‌های ۷-۸ق/۱۳-۱۴م نوشته‌هایی به چشم می‌خورد که در آنها واژه‌های ترکی دیده می‌شود (نک: «دائرةالمعارف...[1]»، VI/391). امروزه با توجه به چند کتیبهٔ کشف شده در سرزمین بلغارهای کرانهٔ رود دانوب که در آنها نام خانهای بلغار و نیز واژه‌هایی از زبان قدیم بلغارها آمده، معلوم شده است که زبان بلغارها به زبان معاصر چوواشها نزدیک، و جزو زبانهای ترکی غربی بوده، و ظاهراً به گروه زبانهای اغوز ـ پچناک تعلق داشته است (آرتامونُف، 115).

ظاهراً ورود بلغارها به استپهای روسیه با هجوم هونها به این سرزمین همراه بوده است. یوحنای اِفِسُسی (د ح ۵۸۵م) در مطلبی افسانه‌ای بولگاریوز و خزریگ را دو برادر نامیده است که گویا دو نیای بزرگ قومهای بلغار و خزر بوده‌اند (بارتولد، V/509). در سدهٔ ۷م دولت ترکانِ خاقانات غربی، بخشهای وسیعی از اراضی آسیای مرکزی تا کرانه‌های ولگا را در اختیار گرفتند. در حدود سال ۶۱۹م بلغارها از جملهٔ اقوامی بودند که نگهبانی مرزهای غربی این خاقانات را برعهده داشتند. در این زمان مرزهای غربی خاقانات در معرض حملات پی‌درپی آوارها قرار داشت. بلغارها که در کنار خزران می‌زیستند، رقیبان سرسخت اینان بودند، چنان‌که رقابت میان آنان تا چند سده ادامه

---

1. *Türkiye*...

یافت. در آن زمان شخصی به نام کووْرَت (کوبرت) فرمانروای بلغارها بود. وی در ۶۱۹م به قسطنطنیه رفت و از سوی امپراتور بیزانس مقام پاتریکیوسی (بطریقی) یافت، ولی از پذیرش آیین مسیح امتناع ورزید (گومیلف، 202)؛ او را بنیادگذار دولت بالنسبه مقتدری دانسته‌اند که تا ۶۷۹م دوام یافت (همو، 204).

اتحاد با قبایل منطقهٔ ماورای دریای آزف یکی از اصول عمدهٔ سیاست دولت امپراتوری روم شرقی در شمال دریای سیاه بود، زیرا از این رهگذر می‌توانست در مورد مناطق زیر سلطهٔ خویش در شبه جزیرهٔ کریمه مطمئن باشد (آرتامونف، 158)؛ چه، آوارها همواره مناطق شمال دریای سیاه و حوضهٔ دریای آزف و رود دن را مورد حمله قرار می‌دادند. چنین به نظر می‌رسد که کوورت، بلغارها را نه تنها از حملهٔ آوارها، بلکه از هجوم ترکان نیز مصون داشت (همو، 160).

در سدهٔ ۱ق/۷م گروه بزرگی از بلغارها به سرکردگی آسپَروخ به سوی منطقهٔ رود دانوب روان شدند (نک‍: ﻫ د، بلغارستان). بعضی محققان اسپروخ را فرزند کوورت دانسته‌اند (همو، 167). مارکوارت ضمن ارائهٔ این نظر، نام اسپروخ را به صورت اسپر ـ هروک، و نام پدر او را خوبرات (خوبراد) نوشته، و متذکر گردیده است که وی از چنگ خـزران گریخت و در جـزیرهٔ پئوکه از جـزایر رود دانوب مستقـر شد (ص 4). آرتامـونف نام این جـزیره را پیوکـی (پوْکا) ذکر کـرده است (ص 169).

چندی بعد مهاجرانِ یاد شده به شبه جزیرهٔ بالکان کوچیدند. این گروه از بلغارها تا سدهٔ ۲ق/۸م بلغارهای اُنوگُر نامیده می‌شدند، زیرا مبدأ حـرکت آنها انوگُـریا در جانب شرقـی حوضَهٔ دریای آزف بـوده است (همو، 167).

ارمنیان نام بلغارهای انوگر را به صورتهای اُغْنْدُر و واناند نوشته‌اند. یونانیان این نام را به صورت هونوگوندور و اونوگور آورده‌اند. در مآخذ اسلامی، این نام به پیروی از خزران به صورت بلغارهای وِنندِر، یا ِنندِر آمده است (همو، 172؛ حدود...، ۵۹).

ابوعبید بکری به نقل از ابراهیم بن یعقوب طرطوسی از دو گروه بلغار به صورتهای «بلقارین» و «بلغارین» یاد کرده است که یکی در نزدیکی قسطنطنیه و دیگری در حدود سرزمین پچناکها و اسلاوها (صقالبه) می‌زیسته‌اند (ص ۳۳۵-۳۳۶). گروه مهاجران بلغار در میان قبایل اسلاو جنوبی دولتی بنیاد نهادند که مؤلفان اسلامی، سرزمین و مردم آن را برجان نامیده‌اند (EI², I/1305؛ معین، ذیل برجان؛ ابوالفدا، ۲۱۰).

شاخهٔ دیگری از بلغارها به سبب فشار دشمنان به منطقهٔ مسیر میانی ولگا و سرزمینهای شمالی‌تر حوضهٔ این رود رفتند و در آنجا اقوام بومی فین (فنلاندی) را به اطاعت آوردند و دولتی تشکیل دادند. این گروه که در منابع عربی بلغار و در مآخذ فارسی بلکار نامیده شده‌اند، همان گروهـی هستند کـه در روزگار مقتـدر خلیفهٔ عباسی اسـلام آوردند (بارتولد، V/510؛ EI²؛ نک‍: ﻫ د، ابن فضلان).

ابن فضلان در سفرنامهٔ خود ضمن آنکه از سرزمین بلغارها نام برده، فرمانروای آن را گاه ملک بلغار (ص ۱۱۷) و امیر بلغار (ص ۱۱۸) نامیده، ولی بیشتر او را ملک صقالبه خوانده است (ص ۱۱۳، ۱۳۵، ۱۴۵). همو سرزمین بلغارها را «بلدالصقالبه» معرفی کرده (همانجا) که همان سرزمین اسلاوهاست. از نوشته‌های ابن فضلان پیرامون کوتاهی شب در ماههایی از سال، و کوتاهی روز در ماههای دیگر چنین برمی‌آید که این گروه از بلغارهای مسلمان همان قبایلی هستند که به سرزمینهای شمالی‌تر کوچ کرده بودند، زیرا برخلاف معتقدات اهل سنت ناگزیر می‌شدند، نماز مغرب و عشا را در یک زمان بخوانند و در زمانی که روزها کوتاه، و کمتر از یک ساعت می‌شد، می‌کوشیدند تا نماز صبح را در وقت مناسب بگزارند (ص ۱۲۳-۱۲۷). ابن حوقل می‌نویسد در نزدیکی دیار ایشان روز به اندازه‌ای بود که ۴ نماز را پیاپی خواندیم (۳۹۷/۲). ابن بطوطه نیز که به سرزمین بلغار سفر کرده بوده، مشابه مطالب ابن فضلان را در مورد نماز و مشکل روزه در ماه رمضان آورده است (ص ۳۵۰).

فرمانروای بلغار چندی پس از پذیرفتن اسلام عنوان امیر را برای خود برگزید. بر یکی از سکه‌های مجموعهٔ دانشگاه سن پترزبورگ که به نام فرمانروای بلغار ضرب شده بوده، عنوان «الامیر بارمان» نقش گردیده است (بارتولد، V/513).

از نوشتهٔ گردیزی چنین برمی‌آید که میان دو سرزمین خزر و بلغار قوم برطاس (برداس) سکنیٰ داشته‌اند که فاصلهٔ محل زندگیشان تا سرزمین خزر ۱۵ روز راه (ص ۵۸۲)، و به گفتهٔ ابن رسته تا سرزمین بلغار حدود ۳ روز راه بوده است (ص ۱۴۱). این هر دو مؤلف برداسها را از تابعان فرمانروای خزر دانسته‌اند که همواره با بلغارها در جنگ بوده‌اند (همو، ۱۴۰، ۱۴۱؛ گردیزی، همانجا؛ نک‍: ﻫ د، برطاس).

بلغارها مردمی کشاورز بودند که انواع دانه‌ها مانند گندم، جو، ارزن، عدس و ماش کشت می‌کردند (ابن رسته، همانجا؛ گردیزی، ۵۸۵). آنان به تجارت پوست سمور، قاقم و سنجاب نیز اشتغال داشته‌اند و بیشتر مال و ثروتشان پوست بوده است.

مؤلفان اسلامی اکثرِ مردم‌بلغار را مسلمانانی دانسته‌اند که در محل زندگی خود دارای مساجد، مکتب‌خانه‌ها، مؤذنان و بزرگان مذهبی بوده‌اند (ابن رسته، ۱۴۱-۱۴۲؛ گردیزی، همانجا). بعضی از مؤلفان شمار بلغارهای اطراف رود ولگا را اندک، و حدود ۵۰۰ خانواده نوشته‌اند (ابن عبدالمنعم، ۱۰۱)؛ با این وصف، مردم بلغار در کار تجارت پوست و چرم با دیگر کشورها از جایگاهی ممتاز و شهرتی فراوان برخوردار بوده‌اند. همین امر سبب شده بوده است که خزران، روسها و نیز بازرگانان آسیای مرکزی و دیگر کشورهای اسلامی بدان سرزمین توجه فراوان معطوف دارند (بارتولد، همانجا).

تختگاه بلغار شهری با همین نام بوده است (ادریسی، ۹۱۸/۲). بارتولد می‌نویسد: ویرانه‌هایی با نام بولگارسکویه و یا اوسْپِنْسکویه در منطقه‌ای که اکنون روستای بلغار در آن واقع شده، وجود دارد؛ این روستا در جمهوری خودمختار تاتارستان در فاصلهٔ ۶/۵ کیلومتری

ساحل رود ولگا قرار دارد (V/514) و جای آن بر تختگاه بلغار که ابن‌فضلان فاصلهٔ آن را با رود اتل (ولگا) یک فرسنگ نوشته (ص ۱۳۶-۱۲۷)، منطبق است.

اصطخری از وجود دو شهر با نامهای بلغار و سُوار یاد کرده، و نوشته است که مردم این هر دو شهر مسلمانند و مسجد جامع دارند (ص ۱۳۱-۱۳۲). وی شمار مردم این دو شهر را ۱۰ هزار نوشته است. محل شهر سوار، ویرانه‌ای در نزدیکی روستای کوزنچیخاست (بارتولد، همانجا). مقدسی ضمن بحث پیرامون شهرهای بلغار و سوار، بلغار را شهری در دو سوی رود نوشته که مسجد جامع آن در محل میدان بازار است. وی می‌نویسد: خانه‌های شهر از چوب و نی ساخته شده است، ولی مردم سوار در خرگاهها زندگی می‌کنند (ص ۳۶۱)؛ اما به گفتهٔ زکریای قزوینی، خانه‌های شهر بلغار از چوب صنوبر، و باروی آن از چوب بلوط است (ص ۶۱۲). پیش از هجوم مغولان شهر بلغار آباد بوده، و در آنجا سکه‌های نقره‌ای ضرب می‌شده که بر یک روی آنها عبارت «الدینار الضرب بولغار» دیده می‌شود (بارتولد، V/516). روبروک، جهانگردی که در ۶۵۱ق/۱۲۵۳م طی سفر خود تا فاصلهٔ ۵روز راه به سرزمین بلغار آمده بوده، آنجا را «بلغار بزرگ» نامیده است (ص 131-130).

در ۶۳۳ق/۱۲۳۶م، سرزمین بلغارها از سوی مهاجمان مغول و تاتار مورد حمله قرار گرفت و شهر بلغار که ظاهراً آباد و پرجمعیت بود، ویران شد و گروه کثیری از مردم آن کشته و اسیر شدند (ابن اثیر، ۳۸۸/۱۲؛ جوینی، ۲۲۴/۱؛ نک: بارتولد، V/518: ۱۲۳۷م). چندی پس از این واقعه، ابن بطوطه با شخصی که از سوی سلطان ازبک همراه وی شده بود، به شهر بلغار سفر کرد و مطالبی پیرامون آن شهر نوشت (ص ۳۵۰-۳۵۱). از نوشتهٔ ابن بطوطه چنین برمی‌آید که بناهای شهر مرمت گردیده، و شهر تا اندازه‌ای موقعیت پیشین را بازیافته بوده است. پس از پیروزی مغولان سرزمین بلغار به تابعیت اردوی زرین درآمد. در سال ۸۰۱ق/۱۳۹۹م شهر بلغار از سوی لشکریان روس ویران گردید (بارتولد، همانجا) و سیاست تعصب‌آمیز کشیشان مسیحی به قصد از میان بردن آثار دورهٔ اسلامی لطمه‌های سنگینی به این شهر وارد آورد. در نتیجه، شهر بار دیگر روی به ویرانی نهاد و اهمیت خود را از دست داد (IA, II/792).

آثار تاریخی: آق سرای، قراسرای، مقبرهٔ خان، ویرانهٔ کاخهای خانها، منارهٔ بزرگ، «دُرت کوشه» (چهار گوش)، بنای کاخ و مسجدی که در ۱۳۰۷ق/۱۸۸۹م مرمت گردید و به صورت صومعهٔ روسها به کار گرفته شد، از جملهٔ آثار معماری شهر بلغار است. ویرانه‌های این شهر در جمهوری خودمختار تاتارستان در ناحیهٔ اسپاسک کنونی، در ۱۱۵ کیلومتری جنوب شهر غازان واقع است (همانجا، II/792-793).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن سعید مغربی، علی، *بسط الارض فی الطول و العرض*، به کوشش خوان ورنت خینس، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن فضلان، احمد، *رسالة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمدجابر عبدالعال حینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ انطاکی، یحیی، *تاریخ*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس، ۱۹۱۴م؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1968; BSE[3]; EI[2]; Gumilev, L. N., *Drevnie tyurki*, Moscow, 1967; IA; Markwart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Rubruck, W., *The Mission*, tr. P. Jackson, London, 1990; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

عنایت‌الله رضا

بُلغارِستان، کشوری در جنوب شرقی اروپا، و در بخش شرقی شبه جزیرهٔ بالکان. این کشور با مساحت ۱۱۰٬۹۱۲ کم۲، میان ۴۱° و ۱۴′ تا ۴۴° و ۱۲′ عرض شمالی، و ۲۲° و ۲۱′ تا ۲۸° و ۳۶′ طول شرقی قرار دارد («دائرة المعارف اسلام...[۱]»، VI/391؛ *اطلاعاتی...*، ۱؛ نیز نک: «بلغارستان[۲]») و مرکز آن شهر صوفیه است. این کشور از شمال به رومانی، از غرب به صربستان و مونتنگرو و مقدونیه، از شرق به دریای سیاه، از جنوب به یونان و از جنوب شرقی به بخش اروپایی ترکیه محدود است (همانجا؛ شاملویی، ۶۹۱؛ محجوب، ۸۵؛ لویس، ۱۱۰). مرز مشترک بلغارستان با یونان ۴۹۴ کم، با مقدونیه ۱۴۸ کم، با رومانی ۶۰۸ کم، با صربستان و مونتنگرو ۳۱۸ کم، و با ترکیه ۲۴۰ کم است («بلغارستان»). جمعیت این کشور را در تیر ۱۳۸۱/ژوئیهٔ ۲۰۰۲، ۷٬۶۲۱٬۳۳۷ نفر نوشته‌اند (همانجا).

در اواخر سدهٔ ۱۹م که جمعیت بلغارستان اندکی بیش از ۲ میلیون نفر بوده، شمار مسلمانان ۵۷۸٬۰۶۰ ذکر شده که اندکی بیش از یک چهارم کل جمعیت آن کشور را تشکیل می‌داده است (سامی، ۱۳۴۵/۲؛ شاملویی، ۶۹۳)، ولی در ۱۳۷۳ش/۱۹۹۴م نسبت شمار مسلمانان (با جمعیتی حدود ۱٬۲۰۰٬۰۰۰ نفر) به کل جمعیت کشور به ۱۵٪ رسیده (لویس، همانجا)، و در ۱۳۷۷ش/۱۹۹۸م به ۱۲/۱٪ کاهش یافته است (نک: «بلغارستان»). اقوام مسلمان بلغارستان را گروهی از بلغارهای ساکن اراضی کوهستانی رُدُپاخ در جنوب غرب کشور تشکیل می‌دهند. اینان از اخلاف بلغارهایی هستند که در دوران حکومت عثمانی اسلام

---

1. *Türkiye...* 2. «Bulgaria»

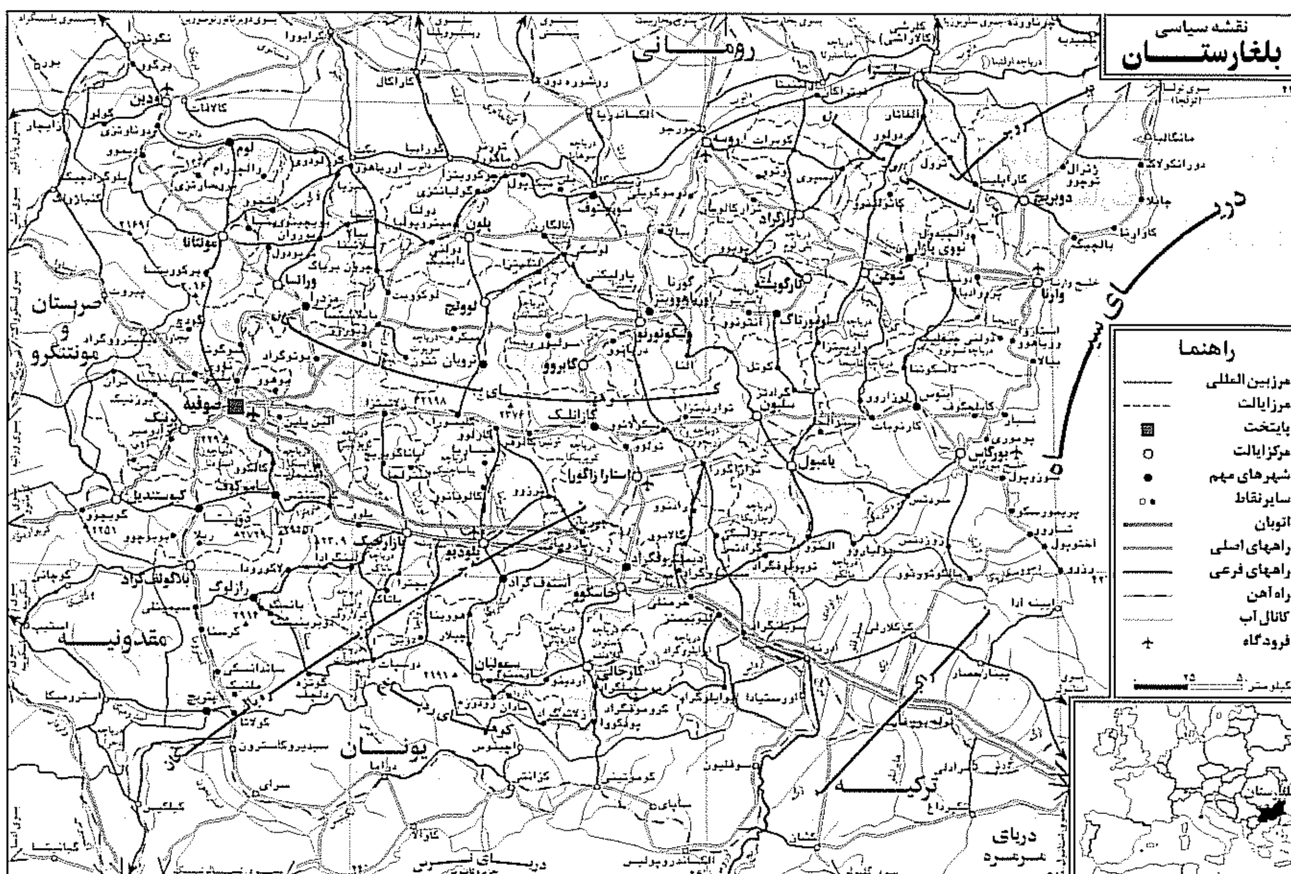
آوردند. این گروه به زبان بلغاری سخن می‌گویند (نک: هـ د، بلغار). گروه دیگر ترکها، و گروه سوم کولیها هستند (BSE3 , III/477). افزون بر اینها، علویان در منطقهٔ دُبروجا و دِلی‌اورْمان سکنیٰ دارند که به «علیجانی» یا «قزلباش» معروفند و شمارشان بسیار اندک است (*دانشنامه...*، ۶۳/۴).

بلغارهای ساکن بلغارستان را شاخه‌ای از بلغارهای ساکن اطراف رود ولگا دانسته‌اند که در سدهٔ ۱ق/۷م به محدودهٔ سواحل رود دانوب کوچ کردند و راه سرزمین بالکان را در پیش گرفتند (نک: هـ د، بلغار). فرمانروای آنان شخصی به نام کووْرَت (کوبرت) بود که ظاهراً تا ۵۹ق/ ۶۷۹م بر مسند قدرت تکیه داشت (گومیلف، 204) و توانست ۳ گروه از بلغارها را متحد سازد و در رأس هر یک از این گروهها، یکی از فرزندان خود ــ با نامهای باتبای، کُتراگ و آسپروخ ــ را بگمارد (آرتامونف، 166؛ IA,II/796).

بنابر نوشتهٔ تئوفانس، باتبای در محل بلغارهای اطراف رود ولگا باقی ماند و تابعیت خزران را گردن نهاد و در اواخر سدهٔ ۱ق خراجگزار آنان بود (نک: آرتامونف، همانجا). گروه تابع باتبای بلغارهای ناحیهٔ کوبان را تشکیل دادند و به بلغارهای سیاه شهرت یافتند (همو، 172)؛ اما اسپروخ از چنگ خزران گریخت و روانهٔ سواحل رود دانوب شد. دربارهٔ زمان حرکت گروه تابع اسپروخ، اختلاف‌نظر وجود دارد. بعضی زمان حرکت آنان را پس از مرگ کوورت در ۵۹ق نوشته‌اند (گومیلف، همانجا؛ IA, II/796-797). به هر روی، آنان که شامل سواران زبدهٔ بسیاری بودند، از رود دانوب گذشتند و در جزیره‌ای که میان ۶ شاخهٔ رود پدید آمده بود، مستقر شدند؛ سپس از ساحل راست دانوب نیز عبور کرده، در نزدیکی کوشتانْدین استقرار یافتند. خزران نیز که از تعقیب بلغارها عاجز مانده بودند، به سرزمین خود بازگشتند و اراضی بلغارهای فراری را به تصرف خود آوردند (آرتامونف، 172, 174-175,472).

کنستانتین چهارم، امپراتور بیزانس (حک ۴۸-۶۵ق/۶۶۸-۶۸۵م) در آغاز به مقابلهٔ بلغارهای تابع اسپروخ شتافت و عرصه را بر آنان تنگ کرد، ولی پس از مدتی بیمار شد و سپاهیان او بی‌سرپرست ماندند؛ در نتیجه، بلغارها در ۵۹ق به سپاهیان وی حمله‌ور شدند و آنان را درهم شکستند و تا دبروجای کنونی پیش تاختند و سراسر اراضی میان رود دانوب و شبه جزیرهٔ بالکان را به تصرف آوردند و اسلاوهای ساکن این سرزمین را تابع خود کردند (همو، 173-172).

اسپروخ با ۷ قبیله از قبایل اسلاو متحد شد و دیگر قبایل اسلاو را نیز تابع خود کرد. وی از ۶۰ق در رأس دولت اسلاو-بلغار قرار گرفت که سرزمین وی به بلغار یا (بلغارستان) شهرت یافت. این دولت از سوی امپراتوری بیزانس به رسمیت شناخته شد و مرز آن تا رود دانوب و سواحل دریای سیاه امتداد یافت و شهر پلیسکا به‌صورت تختگاه آن درآمد (BSE3، همانجا). هنگامی که یوستی نیانوس دوم، امپراتور



بیزانس از سوی رقیبان خود زیر فشار قرار گرفت، از بلغارهای اطراف رود دانوب یاری خواست و با کمک آنان توانست بر قسطنطنیه مسلط شود و در ۸۶ق/۷۰۵م به پادشاهی بازگردد (آرتامونف، 197-196).

از رویدادهای مهم سرزمین بلغارستان پس از اسپروخ، حاکمیت کروم خان (۱۸۷-۱۹۸ق/۸۰۳-۸۱۴م) است. وی آوارها را در هم شکست و اراضی آنان را در تراکیه، و نیز شهرهای سِیزدیک (در شمال صوفیهٔ کنونی) و آدریانوپولیس را به تصرف آورد. در ۱۹۷ق بلغارها با تصرف مقدونیه، حدود ۱۲ هزار نفر از اهالی آدریانوپولیس (ادرنهٔ کنونی) را اسیر کردند و به نواحی شمالی رود دانوب فرستادند و تا قسطنطنیه پیش تاختند (BSE³، همانجا؛ آرتامونف، 342-341). در عهد فرمانروایی بوریس اول (۲۳۸-۲۷۶ق/۸۵۲-۸۸۹م) مسیحیت به میان بلغارها و اسلاوهای متحد آنان راه یافت و در ۲۵۱ق/۸۶۵م به عنوان دین رسمی شناخته شد. در ۲۸۱ق/۸۹۴م دو برادر به نامهای سیریل و متودیوس خط و کتابت جدیدی را برای زبان اسلاوی ــ که رو به گسترش داشت ــ پدید آوردند و از آن‌پس، زبان اسلاوی به زبان کلیسایی و دولتی بلغارها بدل گشت (*بریتانیکا*، II/358؛ BSE³، همانجا).

در اواخر سدهٔ ۳ق/۹م لئون ششم، امپراتور بیزانس برای مقابله با بلغارها از سران قوم مجار کمک خواست و شماری زورق برای آنان فرستاد. مجارها در مسیر رود دانوب دست به غارت و کشتار زدند. سیمون که از ۲۸۰ق شاه بلغارها شده بود، به مقابله شتافت، ولی مغلوب شد. مجارها تا تختگاه دولت بلغار پیش تاختند و غنایم و اسیران بسیار به چنگ آوردند. سپس به رومیان حمله‌ور شدند. سیمون با تقاضای صلح مجارها را آرام کرد و در عین حال، از طریق آنان از رومیان انتقام گرفت (آرتامونف، 348-347). آگاهیهایی دربارهٔ بلغارها، مجارها و روسها در دست است که اغلب مورد هجوم پچناکها قرار می‌گرفتند. نخستین آگاهی در این باره مربوط به سال ۳۰۲ق/۹۱۵م، و خبر دیگر متعلق به ۳۰۸ق/۹۲۰م است. دولت بیزانس در این زمان از وجود پچناکها برضد بلغارها و روسها بهره می‌جست (همو، 352، نیز حاشیهٔ 69) ــ در ۳۳۲ق/۹۴۴م گروهی از پچناکها بار دیگر به بلغارهای ساکن اطراف رود دانوب حمله کردند (همو، 380).

نخستین دورهٔ دولت بلغارستان که از ۶۰ق/۶۸۰م آغاز شده بود، تا ۴۰۹ق/۱۰۱۸م ادامه یافت (BSE³، همانجا). در دورهٔ دوم حکومت بلغارستان (اوایل سدهٔ ۵ق/۱۱م تا اواخر سدهٔ ۶ق/۱۲م)، این کشور زیر سلطهٔ امپراتوری بیزانس بود. در ۵۸۲ق/۱۱۸۶م دو برادر به نامهای کُلوپیِر و آسین دولت بلغاری اولاق را تأسیس کردند که مرکز آن شهر تیرنُووا بود. ۱۰ سال بعد، پیر کشته شد و پس از آن، آسن به قتل رسید. دولت اولاق بلغار که تراکیه و مقدونیه را در تصرف داشت، در ۶۳۸ق/۱۲۴۱م به سبب جنگهای داخلی رو به ضعف نهاد و ناگزیر مناطق یاد شده را به امپراتوری ازنیق روم واگذار کرد (اوزون چارشیلی، I/188).

در ۶۳۹ق باتو، فرزند جوجی با لشکریان مغول از رود دانوب گذشت و وارد بلغارستان شد (بروکلمان، 249). پس از آن تا سدهٔ ۸ق/۱۴م گاه خیزشهایی در بلغارستان برضد سلطهٔ بیزانس روی می‌داد (BSE³, III/478). از اوایل سدهٔ ۸ق رقابت میان بلغارها و صربها اوج گرفت، چنان‌که در ۷۳۰ق/۱۳۳۰م به جنگ منجر گردید (اوزون چارشیلی، همانجا). در اواسط سدهٔ ۸ق نواحی شمال شرقی بلغارستان از آن سرزمین جدا شد و به صورت شاه‌زاده‌نشین دبروجا درآمد (BSE³، همانجا).

آغاز تاریخ اسلام در بلغارستان را سدهٔ ۸ق دانسته‌اند (لویس، ۱۱۰). نخستین لشکرکشی عثمانیها به تراکیهٔ شرقی و عبور از دریای مرمره در ۷۲۱ق/۱۳۲۱م روی داد که حدود ۱۸ ماه به درازا کشید؛ سپس مهاجمان به آناتولی بازگشتند؛ متعاقب آن نیز ترکان چند بار به شبه جزیرهٔ بالکان و اراضی بلغارستان حمله کردند (اوزون چارشیلی، I/155).

در ۷۶۲ق/۱۳۶۱م سلطان مراد اول شهر بیزانسی آدریانوپولیس را تصرف کرد و جای پایی در رود ماریتْسا به دست آورد و راه فتح بلغارستان و سرزمینهای اطراف آن را هموار کرد. سپاهیان عثمانی در ۷۶۴ق شهر فیلیپوپولیس (شهر پُلودیوِ کنونی) در بلغارستان را پس از محاصرهٔ طولانی فتح کردند (لویس، ۱۱۱). در ۷۶۶ق آن بخش از اراضی بلغارستان که در اختیار ایوان الکساندر، شاه آن سرزمین باقی مانده بود، با مرگ وی میان دو فرزندش، ایوان شیشْمان و ایوان اِستراتیسیمیر تقسیم شد و دو دولت پادشاهی در آن اراضی برقرار گردید (اوزون چارشیلی، 190-189/I؛ BSE³، همانجا).

در ۷۸۸ق/۱۳۸۶م سپاهیان عثمانی شهر و ایالت صوفیه را فتح کردند (فریدون بک، ۱/۱۰۸-۱۰۹). در سالهای ۷۹۰-۷۹۱ق/۱۳۸۸-۱۳۸۹م لشکریان عثمانی چند شهر دیگر بلغارستان از جمله پرُوادیا (پراوادی)، وِنْچَن، مادِرا، شومْنی (شومین)، و متعاقب آن وارْنا را به تصرف درآوردند. در نتیجهٔ این پیروزی، شیشمان وادار به اطاعت شد (EI², I/1303).

بایزید اول (ایلدرم بایزید) در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م نیرویی را به فرماندهی فرزند ارشدش، سلیمان به بلغارستان فرستاد و در نتیجهٔ پیکار او، ولیکو تورنُوْ، تختگاه قدیم بلغارستان پس از محاصره‌ای طولانی سقوط کرد (لویس، همانجا؛ «دائرةالمعارف اسلام»، VI/397). ۳ سال پس از این پیروزی، جنگ دیگری در ۷۹۸ق درگرفت که در نتیجهٔ آن ویدین سقوط کرد و بلغارستان ضمیمهٔ دولت عثمانی شد (همان، نیز BSE³، همانجاها؛ سامی، ۱۳۴۶/۲؛ اوزون چارشیلی، 194-193/I).

با سقوط دولت بلغارستان مهاجرت شهروندان مسلمان آناتولی به سرزمین بلغارستان شدت گرفت. گروه کثیری از این مسلمانان، از جمله کارمندان، سربازان، کشاورزان، دام‌پروران و عشایر ترکمان و تاتار به بلغارستان کوچ کردند و در شهرها و شهرکهایی چون کارنوبات، پازارجیک و نووی خان مستقر شدند. این مهاجرت وسیع نیازمند

پی‌ریزی زندگی به شیوهٔ اسلامی بود. مسلمانان به احداث مساجد، کاروان‌سراها و دیگر بناها دست زدند که سبک بنای آنان متأثر از شیوهٔ معماری اسلامی عهد سلجوقی بود. نخستین بناها، از جمله مسجد تک‌گنبدی «اسکی جامع» در اِستارا زاگورا متعلق به سال ۸۱۲ق/۱۴۰۹م، مسجد جامع ۹ گنبدی در پلودیو، و مسجد شریف خلیل پاشا (تومبول جامع) در شومن که تا چندی پیش بزرگ‌ترین مسجد اروپا در ادرنه بود، نمودار گسترش اسلام در بلغارستان است (لویس، ۱۱۱). به عنوان نمونه در ۸۵۹ق/۱۴۵۵م در فیلیبه در برابر ۶۰۰ خانوار مسلمان مقیم این شهر تنها ۵۰ خانوار غیر مسلمان وجود داشت (EI², همانجا).

از سدهٔ ۹ق/۱۵م تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۲ق/۱۸م بلغارستان که ضمیمهٔ دولت عثمانی شده بود، به صورت یکی از بیگلربیگیهای (استانهای) امپراتوری عثمانی درآمد. اراضی بلغارستان در تملک دولت عثمانی قرار گرفت و بخشی از اراضی آن به سپاهیان واگذار شد. در سده‌های ۹ـ۱۰ق، یک‌سوم اراضی بلغارستان با عنوان «خاص» در اختیار سلطان قرار گرفت. مالکان اراضیی که مسلمان شده بودند، همچنان زمینها را در تملک خود نگاه می‌داشتند. کشاورزان افزون بر بهرهٔ مالکانه، یک‌دهم (عشر) محصول خود را به دولت می‌دادند. آن گروه از رعایا که مسلمان نبودند، جزیه می‌پرداختند. در نتیجه، گروه کثیری از مردم به اسلام روی آوردند. به ویژه در ردپاخ، مقدونیه و نواحی شمال شرقی بلغارستان، مردم به صورتی انبوه اسلام را پذیرا شدند (III/478 , BSE³).

با ضعف دولت عثمانی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ق/۱۶م که حاصل پیکارهای پی در پی در اروپا و آسیا بود، در بلغارستان خیزشهایی برضد آن دولت روی داد که از آن جمله است: خیزش تیرنُف در ۱۰۰۶ق/۱۵۹۸م و ۱۰۹۷ق/۱۶۸۶م، خیزش چیپْرُف در ۱۰۹۹ق و قیام کارْپوشُو در ۱۱۰۰ق (همان، III/479). پس از انقلاب سال ۱۲۰۳ق/ ۱۷۸۹م روحیهٔ انقلابی با سیاست اسلاوگرایی در آمیخت و موجب تشکیل کمیته‌های «عصیان» شد («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا). هدف این کمیته‌ها کسب استقلال بود که از جانب دولت روسیه حمایت می‌شد.

در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م در شهر نیش مردم به سبب سنگینی مالیاتها شوریدند. این شورش از سوی دولت سرکوب شد، ولی زمینه را برای شورش سال ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م در شهر ودین فراهم آورد که آن نیز به سختی درهم شکست (همانجا). در ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م حوزهٔ کلیسایی بلغارستان پدید آمد که از پشتیبانی دولت روسیه برخوردار بود. در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م شورش بزرگی در بلغارستان روی داد که با فرستادن ۱۸ هزار سپاهی به سختی سرکوب گردید (همان، IV/397-398). همین حادثه مستمسکی برای جنگ سالهای ۱۲۹۴ـ ۱۲۹۵ق میان روسیه و عثمانی شد.

به موجب پیمان سان استفانو در ۱۸۷۸م، «بلغارستان بزرگ» امیرنشینی خودمختار و مشتمل بر قسمت بزرگی از مقدونیه شد. این پیمان بعدها در کنگرهٔ برلین مورد تجدیدنظر قرار گرفت (BSE³ , III/480؛ *دایرة المعارف...*، ۴۴۱/۱؛ «دائرة المعارف جدید...[۱]»، II/451). در حدود سال ۱۲۹۳ق در شهرهای فیلیبه، ودین، شومن، روسْچوق، رازگراد، وارنا، پلؤنه، عثمانْ بازار، اسکی جمعه و ینی زاغرا مسلمانان اکثریت اهالی را تشکیل می‌دادند (EI² , I/1304). کثرت مهاجرت ترکان به بلغارستان به اندازه‌ای بود که در ۱۲۹۴ق از مجموع اهالی این سرزمین ۵۵٪ ترک و ۴۵٪ بلغار بودند («دائرةالمعارف جدید»، همانجا). پس از پایان جنگهای روس و عثمانی، حدود یک میلیون ترک بلغارستان را ترک گفتند، ولی چند صد هزار نفر از سوی روسها و بلغارها به آن سرزمین فرستاده شدند (همانجا).

در ۱۲۹۶ق بر اساس مفاد پیمان سان استفانو، شهر صوفیه به عنوان تختگاه شاهزاده‌نشین بلغارستان اعلام شد. شاهزاده‌نشین دیگری نیز به نام روم ایلی شرقی که شهر پلودیو مرکز آن بود، خودمختاری یافت، ولی همچنان تابع دولت عثمانی باقی ماند (BSE³, III/480).

در ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م یک‌سوم جمعیت سرزمین بلغارستان مسلمان بودند که حدود ۵۰۰ هزار نفر آنان را پوماکها (مسلمانان بلغاری زبان) تشکیل می‌دادند. حتیٰ در ۱۲۹۵ق در بسیاری از شهرهای مهم چون وارنا، پلودیو و پلونه، اکثریت با مسلمانان بود. در صوفیه نیز اقلیت بزرگی از مسلمانان سکنیٰ داشتند. پس از جنگ کریمه دولت عثمانی گروه کثیری از مسلمانان را در این نواحی اسکان داد. جمعیت اینان به ۳۵۰ هزار تن می‌رسید که ۱۰۰ هزار تن از آنان تاتار، و ۹۰ هزار تن چرکس بودند (کتانی، ۵۳).

در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م در پلودیو شورش بزرگی از سوی کمیتهٔ مرکزی سری انقلابی بلغارستان روی داد که زمینه را برای وحدت روم ایلی شرقی با بلغارستان فراهم آورد (BSE³ , III/481). پس از استقلال بلغارستان در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م موج جدیدی از مسلمانان کشور را به سوی آناتولی ترک گفتند. این امر سبب کاهش شمار مسلمانان از ۵۰٪ جمعیت در ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م، به ۱۳٪ در ۱۳۱۸ش/۱۹۳۹م (یعنی حدود ۸۵۸ هزار نفر) شد (کتانی، همانجا).

در ۱۳۲۶ق با خیزش ترکان جوان، دولت بلغارستان اعلام کرد که به امپراتوری عثمانی وابسته نیست؛ سپس بعد از جنگهای بالکان در ۱۳۳۰ـ۱۳۳۱ق/۱۹۱۲ـ۱۹۱۳م، استقلال بلغارستان استوارتر شد (BSE³، همانجا). در ذیقعدهٔ ۱۳۳۳/اکتبر ۱۹۱۵ بلغارستان به طرفداری از آلمان به صف متحدین در جنگ جهانی اول برضد متفقین پیوست (همانجا؛ *اطلاعاتی*، ۱۹)، ولی با شکست آلمان به موجب پیمان نویی[۲] در ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م قسمت جنوبی دبروجا، و در نتیجه، دسترسی به دریای اژه را از دست داد (همان، ۱۹ـ۲۰).

در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م برای نخستین‌بار رابطهٔ سیاسی و کنسولی میان

---

1. *Yeni Türk* ...   2. Neuilly

بلغارستان و ایران برقرار گردید. پس از جنگ جهانی اول چون بلغارستان از متحدان محور آلمان ـ ایتالیا ـ ژاپن بود، روابط سیاسی دو کشور قطع شد، ولی بار دیگر در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م برقرار گردید (همان، ۴۹ـ۵۰). در ۱۳۲۳ش/۱۹۴۴م نظام حکومتی بلغارستان از پادشاهی به‌جمهوری تغییر یافت و این کشور «جمهوری دموکراتیک خلق بلغارستان» نام گرفت (BSE[3], III/483). در ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م رابطهٔ سیاسی ایران با دولت جدید برقرار شد (*اطلاعاتی*، ۵۰).

اختلاف شدید بلغارها و ترکان، در روابطِ دولت آن کشور با ترکان و ترکی زبانانِ مسلمان، و نیز مسلمانان بلغار، بی‌تأثیر نبود. دشمنیهایی که طی چند قرن پدید آمده بود، موجب اعمال فشار بر مسلمانان، و بعضی محرومیتهای اینان شد (نک: کتانی، ۵۵) و برخی از مؤسسات اسلامی از صورت مذهبی خارج شدند؛ به عنوان نمونه، می‌توان از مسجد جامع بزرگ صوفیه یاد کرد که به موزهٔ باستان‌شناسی ملی بدل شد (لویس، ۱۶۲).

امروزه از دیدگاه سیاسی، مسلمانان وضع روشنی ندارند. دو حزب سوسیالیست (کمونیست سابق) و جناح راستگرای اتحاد نیروهای دموکراتیک اغلب علایق نژادی و مذهبی اقلیتها را نادیده می‌گیرند. در قانون اساسی جدید بلغارستان نیز برای احزاب سیاسیِ متکی بر نژاد و مذهب، جایی دیده نمی‌شود؛ اما «نهضت حقوق و آزادی» که سومین حزب بزرگ کشور به رهبری احمد دوغان است، از اقلیت ترک و مسلمان کشور حمایت می‌کند (همانجا، نیز ۱۱۳).

در شهریور ۱۳۷۲/سپتامبر ۱۹۹۳ کتابخانهٔ ملی بلغارستان نسخه هایی از قرآن کریم را که برخی از آنها به خط بلغاری نوشته شده است، به نمایش گذاشت. گفتنی است که قدیم‌ترین نسخهٔ ارائه شده در این نمایشگاه متعلق به ۶۶۹ق/۱۲۷۱م بود (همو، ۱۱۲).

از آثار معماری اسلامی بلغارستان می‌توان به مسجد ۴۰۰ سالهٔ باقیاچاشی، مسجد جامع بزرگ صوفیه و جامع محمدپاشا یا مسجد سیاه اشاره کرد (همانجا).

مآخذ: *اطلاعاتی دربارهٔ کشور جمهوری مردم بلغارستان*، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاملویی، حبیب‌الله، *جغرافیای کامل جهان*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فریدون بک، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ کتانی، علی، *اقلیتهای مسلمان در جهان امروز*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۶۸ش؛ لویس، استفن، «اسلام در بلغارستان»، ترجمهٔ اعظم هدایتی، *میراث جاویدان*، تهران، ۱۳۷۳ش، س ۲، شم ۲؛ محجوب، محمود و فرامرز یاوری، *گیتاشناسی کشورها*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; *Britannica*, micropaedia, 1978; Brockelmann, C., *History of the Islamic Peoples*, London, 1959; BSE[3]; «Bulgaria», *The World Factbook*, www. cia. gov/cia/publications/factbook/print/bu.html; EI[2]; Gumilev, L. N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; IA; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

عنایت‌الله رضا

بَلْغَم، نک: اخلاط اربعه.

بُلْغه، یا *البلغة فی اللغة*، یا *البلغة المترجم فی اللغة*، کهن‌ترین فرهنگ شناخته شدهٔ عربی به فارسی، به قلم ابویوسف یعقوب بن احمد نیشابوری (د رمضان ۴۷۴ق/فوریهٔ ۱۰۸۲م) لغت‌شناس، ادیب و شاعر ذولسانین ایرانی.

گرچه منابع معاصرِ ابویوسف نیشابوری و پس از او، خاصه ادیب و دوست نویسنده معاصرش باخرزی (۹۸۰/۲؛ نیز نک: قفطی، ۵۱/۴؛ یمانی، ۳۸۴) آثار بسیاری به او نسبت داده‌اند، ولی هیچ‌یک به *بلغه* اشاره نکرده‌اند و عمادالدین کاتب اصفهانی نخستین کسی است که وی را صاحب *بلغه* دانسته است (۸۴/۲) و ابن شاکر کتبی (۳۳۴/۴) هم به تبع او از این کتاب یاد کرده، و آن‌گاه به منابع بعدی راه پیدا کرده است. اما در تحقیقات برخی معاصران، از مؤلف با عنوان «ناشناخته» یاد شده است (مثلاً نک: منزوی، ۳).

بلغه کهن‌ترین فرهنگ موجود تازی به پارسی است. چنان‌که خود در مقدمه اشاره کرده (ص ۵ـ۶)، بر آن بوده است تا کتابی ساده و عادی از کلمات «نادر» و «وحشی» تألیف کند تا حفظ آنها بر مبتدیان ادب و جویندگان زبان عرب آسان آید. این کتاب براساس دایرهٔ واژگانی یک موضوع، یا براساس رسته‌های اشیاء موجود در جهان تقسیم‌بندی شده است و می‌توان آن را جامع فرهنگ گونه‌های تک موضوعی کهن‌تری چون *خلق الانسان* دانست که از دیرباز تألیف می‌شده، با این تفاوت که *بلغه* عربی به فارسی است.

بلغه مشتمل بر ۴۰ باب، و هر باب شامل چند فصل است: کتاب با «ذکر اسماءالله تعالیٰ» که ۱۰۴ نام الٰهی را در بر می‌گیرد، به قصد «براعت استهلال» و ورود به بحث آغاز می‌شود. باب اول دربارهٔ «آفرینش انسان و ذکر اعضای او»ست. از دیگر ابواب کتاب می‌توان از «در ذکر ادیان و ملل و آنچه بدانها مربوط است» (ص ۷۵)، در ذکر زنان (ص ۸۱)، «در اطعمه» (ص ۱۳۸) و «در ذکر آسمان و زمین و آنچه در آنهاست» (ص ۲۷۴) نام برد. کتاب با فصل «کلماتی که در لفظ یکی و در معنا جدا هستند» پایان می‌پذیرد.

اگرچه کتاب *بلغه* عربی به فارسی است، اما گاه مؤلف به عمد یا سهو فقط به توضیحات عربی اکتفا کرده است (مثلاً نک: ص ۳۵۰، ۳۵۳ـ۳۵۶، ۳۶۰ـ۳۶۲). از سوی دیگر، مؤلف گاه یک واژهٔ فارسی را در برابر چند واژهٔ عربی آورده است (مثلاً ص ۸۱، ۳۷۷).

یکی از وجوه مهم این کتاب، اشتمال آن بر واژه‌های گویشی فارسی کهن و معربات است (نک: راشد محصل، ۱۱۹ـ۱۳۵). معربات *بلغه* بالغ بر ۲۳۰ کلمه است و مؤلف گاه به جای معنا کردن آنها، تنها به آوردن کلمهٔ «معروف» اکتفا کرده است (مثلاً ص ۱۳۵، ۲۹۵، ۳۱۷، ۳۱۸).

شاگرد یعقوب بن احمد ابوالحسن علی‌بن احمد فنجکردی (د ۵۱۲ق/۱۱۱۸م)، تکمله‌ای به نام *تتمة بلغة* بر این کتاب نوشته بوده است (نک: مینوی، ۹، ۱۱). همچنین در کتابخانهٔ ملک نسخه‌ای به نام *مشکلات البلغه* موجود است که فقط ۴ برگ مغلوط و غیرقابل استفاده از آن باقی است و گویا قطعه‌ای از شرحی است که بر *بلغه* نگاشته‌اند

(منزوی، ۵ـ۶).

مآخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ باخرزی، علی، *دمیة‌القصر*، به کوشش محمد ترنجی، دمشق، ۱۹۷۱م؛ راشد محصل، محمدتقی، «واژه‌های کهن و گویشی در*البلغه*»، *فرهنگ*، ۱۳۶۸ش، شم ۴ـ ۵؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، به کوشش عدنان محمد آل طعمه، تهران، ۱۹۹۹م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۸۶م؛ منزوی، علینقی، *فرهنگنامه‌های عربی به فارسی*، تهران، ۱۳۳۷ش/۱۹۵۹ق؛ مینوی، مجتبی، مقدمه بر *البلغة* (نک‍ : هم‍ ، یعقوب‌بن احمد)؛ یعقوب‌بن احمد نیشابوری، *البلغة*، به کوشش مجتبی مینوی و فیروز حریرچی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ یمانی، عبدالباقی، *اشارة التعیین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، مرکز الملک فیصل.

رضوان مساح

بَلْقاء، نام کوه و استانی در کشور اردن. کلمهٔ بلقاء (صیغهٔ مؤنث صفت ابلق) به‌معنای سیاه و سفید است (ابوعبید، *معجم*...، ۲۷۵/۱) و برخی این نام را منسوب به بالق بن صفر از اخلاف عمان بن لوط دانسته‌اند (سمعانی، ۳۹۳/۱).

استان بلقاء با مساحتی حدود ۱٬۰۷۶ کم۲ و جمعیتی حدود ۳۴۶٬۱۰۰ تن (۱۳۸۲ش/۲۰۰۴م) («فرهنگ...»[1])، میان دو استان عَمّان و إربد در کرانهٔ خاوری رود اردن واقع است. این استان از شمال به وادی زرقا و از جنوب به وادی موجب محدود می‌گردد، و مرکز آن شهر سَلْط در ۲۹ کیلومتری عمان است. ۴۳٪ از اراضی بلقاء را فرورفتگیهایی نسبتاً عمیق تشکیل می‌دهد که بر اثر تأثیرات فرسایندهٔ باران به وجود آمده‌اند؛ بقیهٔ اراضی بلقاء پوشیده از تپه‌ها و صخره‌هایی است که ارتفاع برخی از آنها به ۱٬۵۰۰ متر از سطح دریا می‌رسد. این ارتفاعات که امروزه سلسله جبال سلط نامیده می‌شود، درواقع امتداد جبال بلقاء است. بلقاء سرزمینی خشک و لم‌یزرع است و کشاورزی تنها در قعر فرورفتگیها و در سطح جلگه‌های آن امکان‌پذیر است (دباغ، ۱(۱)/۳۲۳، ۳۲۵، ۲(۲)/۵۸۹ـ۵۹۰؛ EI², I/997). روستاهای آباد و بستانهای سرسبز که در منابع کهن از آنها یاد شده (نک‍ : یاقوت، ۷۲۸/۱؛ قلقشندی، ۱۰۶/۴)، گویا در همین جلگه‌ها بوده است.

انتساب بلقاء به بالق بن صفر، یادآور عمونیهای *تورات* و قوم لوط است که در سرزمینی که *قرآن کریم* (مائده/۵/۲۲ـ ۲۵) از مردم آن با عنوان «قوم جبارین» یاد کرده است، می‌زیسته‌اند (نک‍ : هروی، ۱۸؛ یاقوت، همانجا؛ EI², I/998). پیش از ظهور اسلام بلقاء بخشی از قلمرو امپراتوری روم شرقی به‌شمار می‌رفت و بیشتر ساکنان آنجا اعراب بنی تنوخ و بنی سلیح بودند. تیرهٔ اخیر به آیین مسیح گرویدند و رومیان فرمانروایی اعراب شام را به آنها واگذار کردند. سپس غسانیان جای آنان را گرفتند (نک‍ : یعقوبی، *تاریخ*، ۲۰۴/۱ـ۲۰۷؛ ابن حزم، ۴۸۸؛ ابوعبید، *المسالک*...، ۳۶۱/۱؛ *مجمل*...، ۱۷۳ـ۱۷۴؛ پیگولوسکایا، ۴۱۲ـ۴۱۴).

در اوایل دورهٔ اسلامی برخوردهایی میان مسلمانان و مسیحیان ساکن در مرزهای روم شرقی روی داد. در ربیع‌الاول ۸/ ژوئیهٔ ۶۲۹، کعب بن عُمَیر غفاری به فرمان پیامبر(ص) به ذات اَطلاح ـــ منطقه‌ای در سرزمین بلقاء ـــ حمله کرد (واقدی، ۶/۱؛ ابن منظور، ۱۹۰/۲، ۲۰۰). در جمادی‌الاول همان سال، هراکلیوس امپراتور روم شرقی نیز به شام لشکر کشید و در مآب ـــ منطقه‌ای در بلقاء ـــ فرود آمد. میان دو گروه در موته جنگ شد و مسلمانان شکست خوردند و گروهی از یاران نزدیک پیامبر(ص)، از جمله جعفربن ابی‌طالب، عبدالله بن رواحه و زیدبن حارثه به شهادت رسیدند (ابن هشام، ۱۵/۴ـ۱۹؛ طبری، ۳۷/۳ـ۳۹). در ۱۱ق اسامة بن زید به فرمان پیامبر(ص)، با گروهی از مهاجران به سوی بلقاء روانه شد، اما به سبب رحلت پیامبر(ص)، سفر اسامه که تا منطقهٔ موته پیش رفته بود، ناتمام ماند (ابن هشام، ۲۵۳/۴، ۲۹۱؛ علی، ۲۴۴/۴). در ۱۳ق/۶۳۴م ابوبکر مسلمانان را به جنگ رومیان شام گسیل داشت و یزیدبن ابوسفیان بلقاء را به صلح گشود (طبری، ۳۸۷/۳، ۴۰۶؛ بلاذری، ۱۵۵ـ۱۵۶؛ ازدی، ۸۵، ۱۶۱).

در ۳۸ق/۶۵۸م واقعهٔ حکمیت میان ابوموسیٰ اشعری و عمروعاص در همین ناحیه اتفاق افتاد (مسعودی، ۹۶/۳). در عصر امویان، شماری از خلفا و امرای وقت در بلقاء اقامتگاههایی برای خود بنا کردند (EI², I/998). با اینکه یعقوبی («البلدان»، ۳۲۶) و ابن خردادبه (ص ۷۷) بلقاء را در این دوره جزو کورهٔ دمشق آورده‌اند، چندی پس از آنان طبری (۴۶۷/۷)، اصطخری (ص ۱۳) و مقدسی (ص ۱۸۷) آنجا را از توابع اقلیم فلسطین، و مرکز آن را شهر عمان خوانده‌اند (نیز اصطخری، ۶۵، ۶۶؛ ابن شاهین، ۱۹؛ یاقوت، ۷۲۸/۱، ۷۱۹/۳).

در بلقاء راویان، قضات و مشاهیری چند پرورش یافتند که هر کدام در بلندآوازه کردن نام بلقاء سهم بسزایی داشتند (برای اطلاع از اسامی آنان، نک‍ : سمعانی، ۳۹۲/۱ـ۳۹۳؛ ابن منظور، ۵۷/۳، ۶۲؛ یاقوت، همانجا). از جمله آثار تاریخی بلقاء دژی استوار است که توسط ایوبیان بنا شده است (قلقشندی، همانجا).

مآخذ: ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، *زبدة کشف الممالک*، فرانکفورت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ ابن منظور، محمد، *مختصر تاریخ دمشق ابن عساکر*، به کوشش روحیه نحاس و دیگران، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوعبید بکری، *المسالک والممالک*، به کوشش وان لون و ا.فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ همو، *معجم مااستعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ازدی، محمد، *تاریخ فتوح الشام*، به کوشش عبدالمنعم عبدالله عامر، قاهره، ۱۹۷۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پیگولوسکایا، ن.و.، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، عمان، ۱۹۸۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ *قرآن مجید*؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۰م؛ مقدسی، محمد،

---

1. *The World...*

احسن التقاسیم، لیدن، به کوشش دخویه، ۱۹۰۶م؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ هروی، علی، الاشارات الی معرفة الزیارات، به کوشش ژ. سوردل ـ تومین، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلاق النفیسة ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

EI[2]; The *World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/r/r_jo.htm.
عزت ملاابراهیمی

بِلْقیس، نامی که در روایات اسلامی برای ملکهٔ سبای مذکور در *قرآن کریم* آمده است. براساس آیاتی از سورهٔ نمل، سلیمان(ع) به وسیلهٔ هدهد از مردم خورشیدپرست سرزمینی آگاه شد که زنی بر ایشان حکم می‌راند؛ پس سلیمان هدهد را با نامه‌ای که مضمون آن دعوت به دین حق و یکتاپرستی بود، روانهٔ دربار آن ملکه کرد. ملکه چون نامه را دید، پس از مشاوره با بزرگان قوم خود، برای جلوگیری از رسیدن هرگونه آسیبی به سرزمینش، هدایایی برای سلیمان ارسال کرد. سلیمان آنها را نپذیرفت و از فرمانبران خود خواست تا تخت ملکه را در پیش وی حاضر سازند و یکی از آنان چنین کرد. آن‌گاه که ملکه برای قبول دعوت سلیمان به دربار او آمد، وی را به قصری شیشه‌ای بردند. چون ملکه وارد کاخ شد، پنداشت که بر آب قدم می‌نهد. پس دامن خود را بالا کشید و ساق پای او آشکار شد. سپس تخت وی را که به دستور سلیمان تغییراتی در آن داده شده بود، به وی نمایاندند. چون دربارهٔ آن تخت از بلقیس پرسش شد، پاسخ داد که ممکن است از آن او باشد. به هر روی، ملکه به خداوند یکتا ایمان آورد و به دین سلیمان درآمد (نمل/۲۷/۲۰ـ۴۴؛ برای برخی تفاسیر، نک: طبری، ۹۲/۱۹ بب؛ شیخ طوسی، ۸۵/۸ بب؛ زمخشری، ۳۵۹/۳ بب؛ طبرسی، ۳۳۷/۷ بب).

قصهٔ ملکهٔ سبا (بلقیس)، در آثار مفسران نخستین و سپس تاریخ نویسان به تفصیل آمده است. بلقیس را زنی از خاندان تبع در یمن و فرزند هدهاد بن شرحبیل بن ذی جدن یاد کرده‌اند که از آمیزش بنی الجان با فرزند آدم به وجود آمده است (مثلاً نک: یعقوبی، ۱۵۸/۱؛ طبری، همانجا؛ بیرونی، ۴۰؛ ثعلبی، ۲۷۸؛ دمیری، ۳۰۲/۱، ۵۵۶ بب). او که زنی بسیار عاقل و با کیاست بود، با کشتن زهیربن عبدشمس، نخستین کس از خاندان تبع به جای او به پادشاهی رسید و سپس ثروت و کارگزاران بسیار یافت (ابن حبیب، ۳۶۷؛ یعقوبی، همانجا؛ مسعودی، ۷۵/۲؛ مقدسی، ۱۰۸/۳)؛ اشارات فراوان به قصر پرشکوه و تخت گرانبهای او، از اوضاع پررونق اقتصادی در سرزمین او حکایت دارد (نک: ابن رسته، ۱۱۳ـ۱۱۴؛ ثعلبی، ۲۷۹؛ ثعالبی، ۳۰۷).

در روایات آمده است: بلقیس که با فرستادن هدایا سعی در نجات سرزمین خود از جنگ، و نیز آزمایش حقانیت سلیمان داشت، با آگاهی از پاسخ سلیمان، دریافت که وی پیامبری بر حق است و باحضور در دربار او، به‌دین وی گروید. در بخش پایانی این‌داستان، برخی به‌ازدواج آن دو با یکدیگر اشاره کرده‌اند و گروهی گفته‌اند که بلقیس با کسب اجازه از سلیمان با یکی از امیران یمنی ازدواج کرد و به سرزمین خود بازگشت (ابن حبیب، همانجا؛ ابن قتیبه، ۶۲۸ـ۶۲۹؛ مقدسی، همانجا).

در برخی از آثار، نام این ملکه به صورت یلقمه آمده است (ابن درید، ۵۳۲؛ ابن حبیب، همانجا؛ قس: ابن کثیر، ۴۹۹)؛ حال آنکه جوادعلی به معبدی در یمن (در نزدیکی مأرب) به نام «المقه بعل اوم» اشاره می‌کند که «حرم بلقیس» نیز نامیده می‌شود (۳۴۶/۲).

داستان سلیمان و ملکهٔ سبا در میان برخی اقوام سامی همچون عبرانیان و حبشیان پیشینه دارد؛ در *کتاب مقدس* (اول پادشاهان، ۱:۱۰ بب) و «کِبرا نِگَست»، اثری حبشی این داستان وارد شده که با آنچه در *قرآن کریم* و روایات اسلامی آمده، دارای شباهت بسیاری در مفاهیم است. در *عهد عتیق* اشاره‌ای به نام این ملکه نشده، اما در کبرا نگست، نام وی به صورت «ماکدا» آمده است و به‌طور طبیعی در این روایت، بلقیس نه در یمن، بلکه در حبشه می‌زیسته است (وُلپه، 23). جالب توجه آنکه در این روایت، ماکدا با سلیمان ازدواج می‌کند و پس از تولد فرزندش، منلیک به سرزمین خود باز می‌گردد که قابل مقایسه با روایات اسلامی است.

مآخذ: ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن درید، محمد، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسة، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، قصص الانبیاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بیرونی، ابوریحان، الآثارالباقیة، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ ثعالبی، عبدالملک، ثمار القلوب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ثعلبی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، المکتبة الثقافیه؛ دمیری، محمد، حیاة الحیوان الکبری، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۹۶۶م؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاءالتراث العربی؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، تفسیر؛ علی، جواد، المفصل، بیروت، ۱۹۶۹م؛ عهد عتیق؛ قرآن کریم؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ مقدسی، مطهر، البدء والتاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ یعقوبی، تاریخ، نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:

Volp'e, M. L., *Literatura Efiopii*, Moscow, 1981.
فرامرز حاج‌منوچهری

بُلُقّین، نک: قین، بنی.

بُلُقّین بْن زیری، نک: زیری، بنی.

بُلْقینی، خاندانی شافعی مذهبِ فلسطینی تبار و سرشناس در مصر و شام در سده‌های ۷ـ۹ق/۱۳ـ۱۵م. اینان که از خانوادهٔ عالمان محلی شهرستانهای مصر بودند، با نفوذ به دستگاه حکومتی ممالیک، برای خویش اعتباری درخور به هم رساندند. از ایشان فقیهانی برخاستند که به مقامات رسمی والا، چون قاضی القضاتی شافعیان، و نیز شهرت و ثروت دست یافتند:

۱. عمر بن رَسلان (۷۲۴ـ ۸۰۵ق/۱۳۲۴ـ۱۴۰۲م)، سراج‌الدین ابوحفص، مفتی شافعی، محدث و مفسر. او در بلقینه، از شهرهای غرب مصر به دنیا آمد. احتمالاً خاندان پدرش از عالمان شناختهٔ محلی بوده‌اند (نک: سخاوی، ۲۵۳/۱ـ۲۵۴). تحصیلات مقدماتی خویش را

همان‌جا آغاز کرد (ابن قاضی شهبه، ۳۶/۴؛ ابن حجر، *انباء...*، ۱۰۷/۵؛ ابن فهد، ۲۰۶) و در نوجوانی، تحصیل علم را در قاهره پی گرفت. وی نحو را نزد ابوحیان آموخت (ابن قاضی شهبه، ۳۷/۴؛ ابن حجر، همانجا) و از مجلس درس بزرگان آن عصر همچون شمس‌الدین اصفهانی، تقی‌الدین سبکی، محمد بن عدلان و عزالدین ابن جماعه در فقه و حدیث بهره‌مند گشت (همانجا؛ ابن فهد، ۲۰۷ـ ۲۰۸؛ ابن حجر، همانجا). افزون بر استادان حدیث خویش در قاهره (نک: ابن فهد، ابن حجر، همانجاها؛ ابن داوودی، ۵/۲)، وی با سفر به مکه و بیت‌المقدس در ۷۴۰ و ۷۴۹ق، از عالمان شهرهای مختلف همچون ذهبی، مِزّی و ابن نُباته نیز اجازه دریافت کرد (ابن فهد، ۲۰۹). در همان روزهای جوانی، بسیاری از بزرگان عصر او و همچون ابوحیان، ابن جماعه و ابن عقیل، از وی تمجید کرده‌اند (ابن قاضی شهبه، ۳۹/۴ـ۴۰؛ ابن فهد، ۲۱۲؛ برای گفته‌های دیگران، نک: سخاوی، ۸۶/۶ـ۸۹).

سراج‌الدین در حدود ۲۸ سالگی به دامادی ابن عقیل درآمد. او در دورۀ کوتاهی که ابن عقیل به جای ابن جماعه قاضی‌القضات مصر شد، نیابت وی را برعهده داشت (نک: ابن قاضی شهبه، ۳۸/۴) و در مدت کوتاه عزل تا بازگشت ابن جماعه، بر مسند درس فقه شافعیهٔ او نیز تکیه زد. به رغم ادعای برخی تذکره‌نویسان در تصریح به انتصاب وی به افتای دارالعدل (برای منصب یاد شده، نک: قلقشندی، ۳۷/۴) در ۷۶۵ق/ ۱۳۶۴م (نک: ابن قاضی شهبه، ۳۹/۴)، با توجه به آنکه این انتصاب را نخستین تجربۀ همکاری سراج‌الدین با حکومت برشمرده‌اند (همانجا)، اشتغال وی به فتوا را در جوانی (ابن حجر، همانجا) و ایام حیات استادانش (ابن قاضی شهبه، ۴۱/۴) دانسته، و انتصاب وی به سمت بالاتر قضای عسکر را نیز پس از درگذشت بهاءالدین سبکی در ۷۶۳ق آورده‌اند (همو، ۳۹/۴). سراج‌الدین که با بازگشت ابن جماعه، از جانب او در مدرسۀ ابن طولون، فقه و تفسیر تدریس می‌کرد (همانجا)، در همان ایام، تدریس را در مدارس نوپای قاهره همچون «ظاهریه» نیز پی می‌گرفت (نک: ابن فهد، ۲۰۹).

وی پس از واقعۀ عزل تاج‌الدین سبکی در ۷۶۹ق، قاضی‌القضات شافعیۀ شام شد؛ به همین منظور در ملازمت سلطان ظاهر برقوق به حلب رفت و سرانجام، برای ترک کشمکش با سبکی ــ که همچنان بر تدریس در مدارس دمشق و امامت جمعه اصرار داشت ــ کناره جست (نک: ابن حجر، همان، ۱۰۸/۵؛ ابن فهد، ۲۰۹ـ۲۱۰). او پس از اسنوی (د ۷۷۲ق/۱۳۷۰م)، مسند تدریس مدرسه‌های ملکیه و ابن طولون را برعهده گرفت (ابن قاضی شهبه، ۳۸/۴). در ۷۷۹ق پس از قتل ملک اشرف، از جانب امیر طَشتُمُر دَوادار نامزد قاضی‌القضاتی مصر گردید و همین مسئله بر محبوبیت او در میان مردمان افزود (نک: ابن فهد، ۲۱۰). پس از آن در عین برخورداری از جایگاه اجتماعی، هیچ‌گاه بدین منصب دست نیافت. در ۷۹۳ق در سفری که ظاهر برقوق به شام برای جنگ با صلیبیان داشت، در کنار سلطان بود. وی نخستین کسی است که حکم جهاد برضد تیمور لنگ را صادر کرد (نک: بنت الشاطی، ۷۵). در خلال این مدت، در مدارس خَشّابیه، ابن طولون و ظاهریه نیز به تدریس پرداخت (ابن قاضی شهبه، ۳۹/۴؛ ابن فهد، همانجا).

سراج‌الدین سالهای پایانی عمر که در رأس فقیهان شام و مصر جای گرفته بود (همانجا)، بیشتر به تدریس و افتا اشتغال داشت (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ نیز نک: سخاوی، ۱۰۷/۴) و از حجاز، بغداد، یمن، خراسان، هند، روم و مغرب به او مراجعه می‌شد (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ ابن داوودی، ۶/۳) و در اغلب امور کشورداری نیز سلطان ظاهر برقوق با او مشورت می‌کرد (نک: ابن فهد، همانجا؛ ابن عماد، ۵۱/۷). نفوذ وی سبب شد که فرزندانش راههای پیشرفت را در عرصۀ مناصب حکومتی سریع‌تر طی کنند (نک: ادامۀ مقاله).

در میان طبقۀ شاگردان او می‌توان به ابن حجر عسقلانی که از او فقه آموخته، و استماع حدیث کرده بود (ابن حجر، همانجا)، مجدالدین برماوی (ابن تغری بردی، *المنهل...*، ۴۱۲/۲)، ولی‌الدین عراقی (ابن قاضی شهبه، همانجا) و فرزندش جلال‌الدین اشاره کرد. شاگردان او از مذاهب فقهی مختلف بسیارند، گروهی از آنها در زمان حیاتش به قضا می‌پرداختند و شهرت یافته بودند (ابن حجر، همان، ۱۰۹/۵).

سراج‌الدین در ۸۹ سالگی در قاهره درگذشت و در مدرسه‌ای که خود بنا نهاده بود (در کنار قبر فرزندش بدرالدین محمد)، به خاک سپرده شد (ابن تغری بردی، *النجوم...*، ۲۹/۱۳).

آثار: سراج‌الدین بلقینی به سبب اشتغال به تدریس، افتا و پرداختن به مناصب سیاسی (ابن قاضی شهبه، ۴۳/۴) و نیز مشکلات اجتماعی ویژه‌ای که در آن عصر پدید آمده بود (نک: بنت الشاطی، ۷۶)، بسیاری از آثار خویش را ناتمام گذاشت (برای تعلیلی دیگر، نک: ابن حجر، همان، ۱۰۸/۵). با آنکه بزرگان بسیاری وی را «مجدّد» سدۀ ۸ق دانسته‌اند (نک: ابن‌قاضی‌شهبه، ۴۱/۴؛ نیز، سیوطی، *حُسن...*، ۳۲۹/۱)، و برخلاف ستایشهای فراوان از تدریسش (ابن فهد، ۲۱۵ـ۲۱۶)، آثار بازمانده از وی بیانگر جایگاه دانش او دانسته نشده است (نک: همو، ۲۱۶؛ نیز سخاوی، ۸۷/۶؛ برای تعریضی دربارۀ دانش وی، نک: ابن حجر، همان، ۱۰۹/۵). اسباب شهرت او را نیز در قابلیتهای تدریس وی باید جست. به هر روی، عمدۀ نوشته‌هایش در حوزۀ فقه و حدیث بوده است. در میان آنها، می‌توان به این چند نمونه اشاره کرد:

۱. *محاسن الاصطلاح و تضمین کتاب ابن الصلاح*، شرحی است بر مقدمۀ ابن صلاح شهرزوری (د ۶۴۳ق/۱۲۴۵م) در علم حدیث. در این کتاب، *مقدمۀ* ابن صلاح را مختصر کرده، دیدگاههای خویش را در لابه‌لای مطالب آورده، و نیز چند فصل دیگر بر آن افزوده است (نک: بلقینی، ۱۴۶ـ۱۴۷). گویا در آن فصولی را از *اصلاح ابن صلاح* مُغُلطای برگرفته، و همراه با برخی مباحث اصول فقه و نقدهای خویش بر مغلطای، به *مقدمۀ* ابن صلاح افزوده است (نک: ابن قاضی شهبه، ۴۲/۴، حاشیۀ ۵۱).

۲. حاشیه بر *روضة الطالبین* نووی در فقه شافعی. حاشیه‌های او و فرزندش جلال‌الدین بر این کتاب، توسط فرزند دیگرش صالح

گردآوری شده است و به واقع، باید این اثر را کار جمعی این خاندان دانست (دربارۀ نحوۀ گردآوری این حواشی، نک: بارودی، ۱۹/۱-۲۰).

۳. *التدریب*، در فروع فقه شافعی که تنها تا بحث رضاع پی گرفته (ابن قاضی شهبه، ۴۲/۴)، و با نام *التأدیب* خلاصه‌اش کرده (همانجا)، و سرانجام، فرزندش صالح اصل کتاب را به پایان رسانده است (ابن عماد، ۳۰۷/۴؛ برای شرحی بر این کتاب، نک: همو، ۱۴۷/۴؛ برای نقلی از آن، نک: هائم، ۱۳۰؛ برای دیگر آثار سراج‌الدین، نک: ابن قاضی شهبه، ۴۲/۴-۴۳؛ حاجی خلیفه، ۳۹۷/۱).

۲. عبدالرحمان بن عمر (۷۶۳-۸۲۴ق/۱۳۶۲-۱۴۲۱م)، جلال‌الدین، فقیه و مفسر شافعی و فرزند دوم سراج‌الدین. او در کودکی *قرآن* را حفظ کرد (ابن عماد، ۱۶۶/۴). آن‌گاه که در ۷۹۳ق/۱۳۹۱م همراه پدر در ملازمت سلطان ظاهر به حلب رفت، ابن حِجّی از حدود ۱۰۰ تن از عالمان شهر برای او که هنوز در دوران کودکی بود، درخواست اجازۀ روایت کرد (ابن قاضی شهبه، ۸۷/۴-۸۸). به نظر می‌رسد که اجازات او از ابن حجی، ابن اُمَیله (د ۷۷۸ق) و عمادالدین ابن کثیر (ابن فهد، ۲۸۲) مربوط به همان ایام باشد. با این حال، هیچ‌گاه نزد کسی جز پدرش، به جد شاگردی نکرد (همو، ۲۸۳). از میان معدود شیوخ وی، می‌توان ابوالحسن علی بن محمد ایوبی اصفهانی و محمد بن اسماعیل حَمَوی را نام برد (سخاوی، ۱۰۷/۴). گویا خلق و خوی هیجانی، پر التهاب و متکبرانۀ وی که بعدها در کار قضا نیز همراه او بوده (ابن حجر، *انباء*، ۴۴۰/۷، *رفع*...، ۳۳۴/۲)، در عدم رغبت وی به استماع حدیث نیز اثر گذاشته است.

جلال‌الدین در ایام حیات پدر در کار قضا نایب برادرش بدرالدین بود. با دست یافتن پدر به کرسی تدریس فقه شافعی در ۷۷۹ق و انتصاب برادر به جای پدر به قضای عسکر، به جای او مسئول «توقیع الدست» در دیوان انشا (= نگارش عریضه در حضور سلطان) شد (همو، *انباء*، همانجا، *رفع*، ۳۳۲/۲؛ برای این منصب، نک: قلقشندی، ۳۲۷/۱۱-۳۳۰) و با مرگ برادر بزرگ‌ترش بدرالدین در ۷۹۱ق، به جانشینی او به قضای عسکر دست یافت (ابن حجر، نیز ابن قاضی شهبه، همانجاها). وی در ۸۰۴ق/۱۴۰۲م قاضی‌القضات شافعیه شد و تا پایان عمر در این منصب باقی ماند (ابن فهد، همانجا)؛ اگرچه در رقابت با عالمان همعصر خویش، چندین بار از آن منصب برکنار شد (نک: ابن حجر، *انباء*، ۴۴/۷؛ ابن قاضی شهبه، ۸۸/۴-۸۹؛ نیز نک: هد، باعونی).

از خلق و خوی او برخی معاصران انتقاد کرده، و در عین ستایش دانش دوستی وی، مناصب حکومتی وی را به قدر وسع دانش او برآورد نکرده‌اند (نک: ابن حجر، *رفع*، ۳۳۲/۲-۳۳۴) و همواره حمایتهای پدر (نک: سخاوی، همانجا: پیشنمازی در کودکی، نیز ۱۰۸/۴: تأیید علمی) پشتوانۀ جدی او شمرده شده است؛ از آن جمله می‌توان به ماجرای سعایت او از شمس‌الدین صالحی برای بری شدن از اتهام پرداخت رشوه به حاکمان برای تصدی منصب قضا، با توجیه پدر اشاره کرد که در این ماجرا، پدرش، سراج‌الدین چنین پرداختهایی را از آن رو که قضا در وی متعین است، جایز برشمرد (همانجا؛ ابن حجر، همان، ۳۳۲/۲). با درگذشت پدر، ادامۀ تدریس تفسیر او را پی گرفت (همو، *انباء*، همانجا) و احاطۀ علمی خویش را در این زمینه نمایاند (سخاوی، ۱۰۹/۴). جلال‌الدین به گونه‌ای مشکوک (نک: ابن فهد، ۲۸۴) در قاهره درگذشت و در کنار پدر (و برادر) به خاک سپرده شد (ابن قاضی شهبه، ۸۹/۴).

آثار: گویا جلال‌الدین در تفسیر، فقه، وعظ و حدیث، مصنفات، حواشی و شروحی کامل یا ناتمام، هرچند ناشناخته، از خود برجای نهاده است (ابن فهد، ۲۸۳؛ سخاوی، ۱۱۳/۴). شاید مهم‌ترین اثر او *مواقع العلوم من مواقع النجوم* باشد که در تألیف *الاتقان*، الهام‌بخش و مورداستفادۀ سیوطی بوده است (نک: سیوطی، *الاتقان*، ۱۷/۱-۱۹). گزارشهای سیوطی از جای جای این کتاب، بیانگر وسعت اطلاع او از علوم حدیث، اصول فقه و تفسیر است که همگی را در خدمت علوم قرآنی درآورده بود (نک: همان، ۷۸/۱، ۸۱-۸۲، ۲۵۸، ۴۹/۳-۵۰، جم). اثر دیگر، حاشیۀ او بر *روضة الطالبین* نووی است و چنان‌که گفته شد همراه با حواشی پدر، به اهتمام برادرش صالح گردآوری شده است. از دیگر آثار او، *الافهام بما وقع فی البخاری من الابهام* بوده که به شناسایی رجال مبهم صحیح بخاری پرداخته است (ابن حجر، *رفع*، ۳۳۴/۲-۳۳۵؛ برای آشنایی با آثار او و نسخه‌های آن، نک: ابن قاضی شهبه، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۴۴۴/۱، ۸۸۵، ۱۱۶۳/۲، ۱۸۵۶؛ بغدادی، *هدیة*، ۵۲۹/۱-۵۳۰؛ GAL,II/137-139).

۳. صالح بن عمر (۷۹۱-۸۶۸ق/۱۳۸۹-۱۴۶۴م)، علم‌الدین، قاضی‌القضات، فقیه و محدث شافعی که افزون بر دارا بودن برخی تألیفات در گردآوری آثاری از برادر و پدر خویش مؤثر بوده است.

وی کوچک‌ترین پسر سراج‌الدین بود. همانند پدر و برادر، *قرآن* و برخی کتابهای دیگر را تا ۸ سالگی از حفظ کرد (ابن حجر، همان، ۲۵۶/۲؛ سخاوی، ۳۱۲/۳). از بِرماوی، بَیجوری و شمس‌الدین عراقی فقه آموخت. در اصول فقه از ابن جماعه، در نحو از شمس‌الدین شَطَنوفی، و در حدیث از ولی‌الدین عراقی استفاده جست و در عین حال، از برادرش جلال‌الدین نیز، بهره برد (همانجا).

صالح در کار قضا نایب برادر گشت (ابن حجر، ۲۵۷/۲؛ سخاوی، همانجا) و پس از استادش ولی‌الدین عراقی در ۸۲۵ق/۱۴۲۲م قاضی‌القضات مصر شد (همو، ۳۱۳/۳). وی تا پایان عمر چندین بار این منصب را از دست داد (ابن تغری بردی، *حوادث*...، ۵۷۳/۳). تنشهای میان او و ابن حجر عسقلانی بر سر همین منصب، موجب بدگویی وی از صالح گشته است (نک: ابن حجر، همان، ۲۵۸/۲-۲۵۹؛ نیز نک: هد، ابن حجر عسقلانی)، صالح در مدارس مختلفی همچون خشابیه، مالکیه و ظاهریه به تدریس فقه، تفسیر و حدیث پرداخت (سخاوی، همانجا). شخصیتهایی همچون سیوطی و سخاوی، از جملۀ شاگردان او هستند (نک: همو، ۳۱۴/۳؛ سیوطی، همان، ۱۷/۱). برخلاف برادر و استادش، جلال‌الدین مال و منالی نداشت و مشربی صوفیانه در پیش گرفته بود.

وی در قاهره درگذشت و در مقبرهٔ خانوادگی در مجاورت پدر به خاک سپرده شد (سخاوی، همانجا).

بجز تکمیل حاشیهٔ پدر و برادر بر *روضة الطالبین* نووی ــ که پیش‌تر به آن اشاره شد ــ در میان آثار او، می‌توان به *التجرد و الاهتمام بجمع فتاوی الوالد* شیخ‌الاسلام اشاره کرد که در آن، براساس ابواب فقه، فتاوای پدرش را مرتب کرده است (همانجا؛ حاجی خلیفه، ۳۴۵/۱). دیگر اثر شایان توجه او، *ترجمة الجلال البلقینی* است (ابن تغری بردی، همان، ۵۷۴/۳؛ حاجی خلیفه، ۳۹۷/۱).

نگارش تفسیری نیز توسط او گزارش شده است (همو، ۴۴۴/۱؛ برای دیگر آثار او، نک: همو، ۶۱۹/۱؛ بغدادی، *ایضاح*، ۲۵۵/۲؛ GAL, II/119).

پس از اینان، می‌توان گفت که با گذشت مدت کوتاهی در ۸۶۴ق/۱۴۶۰م، ولی‌الدین احمد بن محمد بلقینی نوهٔ بدرالدین (۸۱۰ - ۸۶۴ق) که کار قضای شام را برعهده گرفت (ابن طولون، ۱۷۶)، نفوذ سیاسی این خاندان پایان پذیرفت (برای برخی شواهد آن، نک: سخاوی، ۹۵/۹-۹۹).

مآخذ: ابن تغری بردی، *حوادث الدهور*، به کوشش ویلیام پاپر، ۱۹۳۲م؛ همو، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۴م؛ همو، *النجوم الزاهرة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ابن حجر، احمد، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ همو، *رفع الاصر*، به کوشش عبدالمجید، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابن داوودی، محمد، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ ابن طولون، محمد، *قضاة دمشق*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن فهد، محمد، «لحظ الالحاظ»، همراه ذیل *تذکرة الحفاظ* ذهبی، بیروت، ۱۳۷۴ق؛ ابن قاضی شهبه، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم‌خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بارودی، عبدالله، مقدمه بر *روضة الطالبین* نووی، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ بلقینی، عمر، *محاسن الاصطلاح*، همراه *مقدمهٔ ابن صلاح*، به کوشش عائشه عبدالرحمان بنت الشاطی، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمان، مقدمه بر *محاسن الاصطلاح* (نک: هم، بلقینی)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ هائم، احمد، *التبیان*، به‌کوشش فتحی انور دابولی، قاهره، ۱۹۹۲م؛ نیز: GAL.

مصطفی فاروبی فیروزی

بَلَک، یا بُلُک، نورالدوله بن بهرام بن اَرْتُق (مـ ۵۱۸ق/۱۱۲۴م)، از امرای طبقهٔ نخست آل ارتق (ﻫ م) و از فرماندهان مسلمان در جنگهای صلیبی. نخستین بار از بلک در وقایع سال ۴۸۹ق/۱۰۹۶م به عنوان فرمانده سپاه شهر سَروج در کرانهٔ فرات وسطی یاد شده است (ابن شداد، ۳(۱)/۱۰۴؛ EI^2). گفته‌اند که چون بدرفتاری پیش گرفت، اهالی شهر بر ضد او سر به طغیان برداشتند؛ بلک از بالدوین حاکم رُها و فرمانده صلیبیان برای سرکوب مردم کمک خواست و بالدوین نیز موافقت کرد؛ اما از دیگر سوی، مردم شهر به بلدوک پیغام فرستادند و او را به آنجا فراخواندند (رانسیمان، I/209-210). به روایت ابن شداد بدرفتاری بلک با مردم سبب شد تا اهالی سروج از بالدوین برای ضبط ولایت دعوت کنند (همانجا)؛ از این رو، بلک ناگزیر به فرار شد و ظاهراً در سال بعد این ولایت را از دست داد (EI^2). بعدها در ۴۹۴ق/۱۱۰۱م بلک موفق شد بار دیگر بر سروج غلبه یابد (ابن شداد، ۳(۱)/۱۰۴-۱۰۵)؛ سپس در ۴۹۷ق بر عانه و حدیثه نیز سلطه یافت، اما در همین زمان صلیبیان سروج را از دست وی خارج ساخته بودند (ابن اثیر، ۳۶۸/۱۰).

در ۴۹۸ق بلک به فرمان عمویش ایلغازی، حاکم ارتقی عراق مأمور حفظ امنیت راه بغداد - ایران در برابر تاخت و تاز کردها و ترکمانان شد (همو، ۳۹۵/۱۰؛ EI^2) و توانست امنیت را در این نواحی برقرار سازد. سپس در ۵۰۳ق/۱۱۰۹م در لشکرکشی ایلغازی برضد معین‌الدین سقمان (سکمان) قطبی، امیر اخلاط شرکت جست. این نبرد به اسارت بلک انجامید؛ اما دیری نگذشت که سقمان درگذشت و بلک آزاد شد (ابن قلانسی، ۱۷۰؛ EI^2). مدتی بعد، وی ناحیهٔ پالو در کرانهٔ فرات شرقی (مرادصو) را اشغال کرد و سپس مادر طغرل ارسلان، پادشاه خردسال سلجوقیِ ملطیه را به همسری خویش درآورد و اتابک شاهزادهٔ جوان شد. وی که با این وصلت نیرومند شده بود، توانست بر خربوت غلبه یابد. این ناحیه تا ۵۰۹ق/۱۱۱۵م مقر اصلی او بود. همچنین دست اندازیهای بلک به قلمرو منگوجک در نواحی شمالی، او را به جنگ با این امیر و متحدش گُوَرَس واداشت. بلک آنان را مغلوب ساخت (۵۱۲ ق) و قلمرو خود را توسعه داد (ابن شداد، ۳(۱)/۳۸۵؛ کائن، 87؛ نیز نک: EI^2).

بلک در ۵۱۴ق/۱۱۲۰م بر عفراس رومی یورش برد و او را اسیر کرد و بسیاری از سپاهیانش را به قتل رساند (ابن قلانسی، ۲۰۲؛ ابن اثیر، ۵۸۶/۱۰؛ عظیمی، ۳۵)، سپس در ۵۱۶ق در نزدیکی سروج صلیبیان را شکست داد و بعضی از امرای آنان چون جوسلین را به اسارت درآورد (ابن عدیم، ۲۰۶/۲؛ ابن قلانسی، ۲۰۸؛ رانسیمان، II/161). سپس به پیکار بالدوین دوم، پادشاه بیت‌المقدس رفت (۵۱۷ق/۱۱۲۳م) و در کَرکَر واقع در ساحل فرات او را شکست داد و به اسارت درآورد (ابن عدیم، ۲۱۰/۲-۲۱۱؛ ابن قلانسی، ۲۰۹). ناتوانی بدرالدوله عبدالجبار ابن ارتق، پسر عموی بلک و حاکم حلب در برابر صلیبیان سبب شد تا بلک او را برکنار کند و خود حکمرانی حلب را برعهده گیرد و بر حران نیز مستولی گردد (همانجا؛ ابن اثیر، ۶۱۱/۱۰؛ ابن عدیم، ۲۱۱/۲-۲۱۲). وی در همین سال باره را نیز به تصرف خویش درآورد و اسقف این ناحیه را اسیر کرد (همو، ۲۱۲/۲). در این وقت خبر رسید که بالدوین و جوسلین و اسرای رومی در خربوت برخی از سپاهیان او را فریفته، و بر آنجا مستولی شده‌اند. او ناگزیر بازگشت و بسیاری را ــ بجز بالدوین و برخی سرکردگان رومی ــ به قتل رساند و جوسلین موفق به فرار شد (ابن قلانسی، ۲۰۹-۲۱۰؛ ابن اثیر، ۶۱۳/۱۰-۶۱۴؛ ابن عدیم، ۲۱۳/۲-۲۱۴).

در ۵۱۷ یا ۵۱۸ق بلک باز در شام با صلیبیان پیکار کرد و بر آنها

چیره شد و سپس اسماعیلیان حلب را که می‌کوشیدند تا سلطه و سیادت او را متزلزل کنند، تبعید کرد (ابن اثیر، ۶۱۷/۱۰؛ ابن عدیم، ۲۱۶/۲؛ EI[2]). بلک در ۵۱۸ ق در جریان محاصرهٔ منبج با آنکه حسان بن گُمُشتکین امیر آنجا را اسیر کرده بود، بر اثر اصابت تیری درگذشت (ابن اثیر، ۶۱۹/۱۰؛ ابن عدیم، ۲۱۸/۲-۲۱۹؛ سبط ابن جوزی، ۲(۱)/۱۱۲؛ قس: قلقشندی، ۱۷۷/۴، که مرگ او را در ۵۱۷ق دانسته است). به گفتهٔ ابن عدیم او را پس از مرگ به حلب بردند و در آنجا به خاک سپردند (۲۱۹/۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی عباره، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن عدیم، عمر، *زبدة‌الحلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۰۷ق؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ عظیمی حلبی، محمد، *تاریخ حلب*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۸۸م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالفکر؛ نیز:
Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, tr. J. Jones-Williams, London 1968; EI[2]; Runciman, S., *A History of the Crusades*, London, 1965.

نادیا برگ‌نیسی

بِلکاتِگین (د ۳۶۲ق/۹۷۳م)، از غلامان ترک دربار آلپ تکین و سومین امیر غزنوی پیش از آل ناصر. بلکا به معنای دانشمند و عاقل (کاشغری، ۳۵۸/۱)، و تگین به معنای امیر، و از القاب امرای ترک غزنه بوده است (دورفر، II/533).

اسناد و آگاهیهای تاریخی زندگی بلکاتگین بسیار اندک و محدود است. کهن‌ترین منبع موجود که در آن از او یاد شده، کتاب *رأس مال الندیم* اثر ابن بابه (د پس از ۵۰۰ق/۱۱۰۷م) است. وی در این کتاب، به اجمال از بلکاتگین و علت مرگ وی سخن به میان آورده است. مأخذ دیگر *طبقات ناصری* است که مؤلف آن، منهاج سراج تصریح می‌کند مطالب خود را از باب امرای غزنوی *تاریخ* بیهقی نقل کرده است (۲۲۶/۱). گویا این بخش را اکنون باید از فصلهای گمشدهٔ این کتاب دانست. پس از آن، مهم‌ترین شرح دربارهٔ زندگی بلکاتگین در *مجمع الانساب* شبانکاره‌ای آمده است، اما به درستی روشن نیست که منبع این اطلاعات چه بوده است. دیگر مورخان، بجز قاضی احمد غفاری دربارهٔ بلکاتگین سکوت کرده‌اند.

زامباور می‌نویسد که بلکاتگین پیش از پیوستن به آلپ تکین در حدود سال ۳۲۴ق/۹۳۶م مدتی امیر بلخ بوده است (ص ۴۱۶)، اما در منابع موجود، مطلبی که نشان از امارت او بر بلخ باشد، دیده نمی‌شود و روشن نیست که مأخذ زامباور چه بوده است. البته از عبارت فصیح خوافی چنین برمی‌آید که بلکاتگین در ۳۲۹ق امیر هرات بوده است (۵۲/۲). از آن پس تا ۳۵۵ق/۹۶۶م آگاهی دیگری از او در دست نیست. در ذیقعدهٔ همین سال، اسحاق پسر آلپ تکین وفات یافت و از آنجا که جانشینی نداشت، بزرگان ترک غزنه هم‌داستان شدند و بلکاتگین، سپهسالار و حاجب آلپ تکین را که مردی «خردمند با رأی عادل» بود، به امارت غزنه برگزیدند (نک: ابن بابه، ۳۱۴؛ منهاج، ۲۲۷/۱؛ شبانکاره‌ای، ۳۲). جای شگفتی است که مورخان بزرگی چون گردیزی، ابن اثیر، حمدالله مستوفی و مانند آنها نامی از بلکاتگین نبرده، و سبکتگین را جانشین مستقیم آلپ تکین معرفی کرده‌اند (نک: گردیزی، ۳۶۹-۳۷۰؛ ابن اثیر، ۶۸۳/۸-۶۸۴؛ حمدالله، ۳۸۹-۳۹۰)، حال آنکه از وفات آلپ‌تکین در ۳۵۲ق تا جانشینی سبکتگین در ۳۶۶ق/۹۷۷م، ۱۴ سال فاصله است. به هر حال، این موضوع، یا ناشی از غفلت است (نک: قزوینی، ۹۴/۱)، یا شاید با توجه به تمایل غزنویان به سبکتگین، خواسته‌اند او را جانشین بدون واسطهٔ آلپ تکین معرفی کنند تا بر مقام و موقعیت او بیفزایند (نک: منهاج، همانجا).

بلکاتگین پس از رسیدن به حکومت، طی نامه‌ای به دربار سامانیان ضمن اظهار اطاعت، توضیح داد که گزینش او به حکومت غزنه بنابر آراء عمومی ترکان بوده است. در بخارا فائق، سپهسالار منصور بن نوح سامانی ــ که کینهٔ آلپ تکین را در دل داشت ــ در نامه‌ای به امیر سامانی، بر این انتخاب اعتراض کرد و سپردن سرزمینی بدان وسعت را به «نابخردان» ناروا دانست. بدین‌سبب، سپاهی از سوی بخارا به جنگ بلکاتگین گسیل شد. در این جنگ سپاه سامانی شکست خورد و به بخارا بازگشت. بلکاتگین اندک اندک نیرو گرفت و در طول مدت امارت خود عدل و داد را پیشه ساخت (شبانکاره‌ای، همانجا).

بلکاتگین در مدت امارت خود بر غزنه، سکه ضرب کرد و بر یکی از سکه‌های به دست آمده از دورهٔ وی، نام غزنه و منصور بن نوح (د ۳۶۶ق/ ۹۷۷م) به عنوان امیری که وی به رسمیت شناخته، به خوبی هویداست (نک: بازورث، 38).

سرانجام، هنگامی که بلکاتگین قلعهٔ گردیز را در محاصره گرفته بود، تیری به او اصابت کرد و بر اثر آن درگذشت (ابن بابه، ۳۱۴-۳۱۵؛ شبانکاره‌ای، فصیح، همانجاها؛ غفاری، ۱۰۱).

منهاج سراج مدت حکمرانی بلکاتگین را ۱۰ سال دانسته است (همانجا) که بر این اساس، باید تاریخ درگذشت او در حدود سال ۳۶۵ق باشد (نک: ناظم، 27، که تاریخ درگذشت او را در ۳۶۴ق آورده است)، اما چنان‌که ملاحظه شد، منابع اصلی تاریخ درگذشت او را در ۳۶۲ق آورده‌اند و بنابراین، گفتهٔ یاد شده، نمی‌تواند دقیق باشد.

فخر مدبر در *آداب الحرب و الشجاعه* از سلاحی به نام بلکاتکینی نام می‌برد که سلطان مسعود غزنوی از آن در جنگها استفاده می‌کرده است (ص ۲۶۳، ۲۶۹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابه، احمد، *رأس مال الندیم*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زامباور، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فخر مدبر، محمد، *آداب الحرب و الشجاعه*، به‌کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی

حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:
Bosworth,C.E., *The Ghaznavids*, Beirut,1973;Doerfer,G.,*Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* , Wiesbaden , 1965 ; Nāẓim, M., *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, Lahore, 1973.

مریم حسن دوست

بُلُکّین بْنِ زیری، نک: زیری، بنی.

بُلُکّین بْنِ محمد، نک: حماد، بنی.

بِلْگراد، پایتخت و بزرگ‌ترین شهر جمهوری فدرال صربستان و مونته نگرو. بلگراد در زبان صربی به صورت بئوگراد[1] به معنای «دژ یا شهر سفید» خوانده می‌شود. این شهر با مساحتی حدود ۱۸۵'۳۲۲ هکتار، در ۴۴ و ۴۸ طول شرقی و ۲۰ و ۲۸ عرض شمالی و در محل تلاقی دو رودخانهٔ ساوا و دانوب، در ارتفاع ۱۳۲متری از سطح دریا واقع شده است (*بلگراد...*، ۷-۸؛ *بریتانیکا*، II/825).

این شهر که متشکل از ۳ بخش است، مهم‌ترین مرکز صنعتی یوگسلاوی سابق بود (همانجا؛ «دائرة المعارف ایتالیا[2]»، VI/537؛ «دائرةالمعارف بین المللی[3]»، 494؛ GSE³ , III/137) و اکنون نیز مهم‌ترین مرکز بازرگانی و صنعتی جمهوری فدرال صربستان و مونته نگرو به شمار می‌رود. صنایع و محصولات عمدهٔ صنعتی آن عبارتند از ماشین سازی، تراکتورسازی، کاغذسازی، سفالگری، منسوجات، تولیدات چرمی و مبلمان. وجود معادن سرب و زغال سنگ در نزدیکی بلگراد، و نیز رودهای قابل کشتی رانی اطراف شهر و راههای ارتباطی مهم آن که اروپای غربی و شرقی و خاورمیانه را به هم می‌پیوندد، بر اهمیت بازرگانی و صنعتی این شهر افزوده است.

جمعیت بلگراد در ۱۳۷۷ش/۱۹۹۸م حدود ۵۰۰'۵۹۴'۱ تن برآورد شده است («بلگراد[4]») که از نظر ترکیب قومی شامل صربها، مونته‌نگروییها، آلبانیاییها ومجارهاست.تاپیش‌ازفروپاشی‌یوگسلاوی بخشی از جمعیت بلگراد را کرواتها، مقدونیها و مسلمانان بوسنی تشکیل می‌دادند (*بلگراد*، ۸).

پیشینهٔ تاریخی: سلتها شالودهٔ بلگراد امروزی را در سدهٔ ۴ق م پی‌افکندند. این شهر در دورهٔ تسلط رومیها که آن را «سینگی دونوم» می‌خواندند، توسعه یافت و به یکی از مراکز ثابت لژیونهای رومی بدل شد و به‌تدریج، به صورت یک کلنی رومی درآمد (*بریتانیکا*، همانجا؛ «شهرها...[5]»، III/785؛ «دائرة المعارف اسلام...[6]»، V/407؛ IA, II/475).

در ۴۴۲م هونها، سرمتها و گوتهای شرقی، سینگی‌دونوم را تسخیر، و آن را ویران کردند (همانجا؛ گیبون، II/256). در ۵۳۵م یوستی‌نیانوس اول، امپراتور روم شرقی سینگی‌دونوم را بازسازی کرد و حصاری پیرامون آن کشید (*بریتانیکا*، نیز IA، همانجاها). در سدهٔ ۷م آوارها و سپس اسلاوها بر سینگی‌دونوم تاختند و در ۲۱۲ق/۸۲۷م بلغارها بر آنجا دست یافتند و آن را بئوگراد نامیدند. کهن‌ترین سندی که در آن از این شهر با نام امروزی آن یاد شده، نامه‌ای است از پاپ خطاب به کشیشهای اسلاوی بلگراد که در ۸۷۸م نوشته شده است («دائرةالمعارف اسلام»؛ *بریتانیکا*، نیز IA، همانجاها).

در ۲۸۳ق/۸۹۶م، مجارها در سدهٔ ۱۰م فرانکها و ژرمنها، و سپس بلغارها بلگراد را مورد تهاجم قرار دادند. در ۵۲۱ق/۱۱۲۷م استفان دوم پادشاه مجارستان بلگراد را ویران کرد تا با مصالح آن شهر زِمون را بنا کند. در سراسر سدهٔ ۱۳م امپراتوری بیزانس بر سر تصرف بلگراد با بلغارها و مجارها نزاع داشت. در ۷۵۵ق/۱۳۵۴م، فرمانروای صربستان بر بلگراد استیلا یافت (همانجا). در ۸۰۵ق/۱۴۰۲م بلگراد پایتخت صربستان شد (*بریتانیکا*، همانجا؛ «فرهنگ...[7]»، III/1904)، اما با نفوذ ترکان عثمانی به بالکان و پس از نبرد کوزوو، و بالا گرفتن خطر امپراتوری عثمانی برانکوویچ، فرمانروای صربستان بلگراد را به مجارستان واگذار کرد (شاو، ۹۷/۱؛ IA, II/475-476).

عثمانیها بعد از پیروزی در جنگ کوزوو در ۸۳۴ق/۱۴۳۱م به بلگراد حمله کردند، ولی با وجود محاصرهٔ ۶ماههٔ شهر، کاری از پیش نبردند (اوزون چارشیلی، I/418-419, 422-424؛ عاشق پاشازاده، ۱۲۵؛ اینالجیک، I/135؛ *بریتانیکا*، II/825؛ سعدالدین، ۳۶۲/۱؛ «دائرةالمعارف ترک[8]»، VI/70؛ WNGD, 131) و بلگراد از سوی اروپاییان مدافع مسیحیت لقب گرفت (بارنهارت، I/434؛ بابینگر، 18-28؛ «تاریخ...[9]»، 91، 75؛ «دائرة المعارف اسلام»، V/407؛ «فرهنگ»، همانجا).

سلطان محمد دوم نیز در ۸۶۰ق/۱۴۵۶م و ۸۶۳ق بلگراد را محاصره کرد، اما به سبب کمک دولتهای اروپایی و به ویژه یاریهای پاپ که به تشویق او لشکری بزرگ به مقابلهٔ عثمانیها گسیل شد، نتیجه‌ای نگرفت (بابینگر، 148، 138؛ کلت، 17؛ «تاریخ»، 92؛ سعدالدین، ۳۶۳/۱؛ هامرپورگشتال، ۵۲۶/۱-۵۲۸؛ اوزون‌چارشیلی، II/15-18؛ IA, II/476؛ «دائرة المعارف اسلام»، V/408). در ۸۹۷ق/۱۴۹۲م نیز خادم سلیمان پاشا حاکم عثمانی سمندریا کوشید تا بلگراد را تسخیر کند، اما موفق نشد (شاو، ۱۳۹/۱؛ هامرپورگشتال، ۷۲۵/۱-۷۲۶؛ IA, II/476-477).

فتح بلگراد سرانجام در ۹۲۷ق/۱۵۲۱م در زمان سلطان سلیمان قانونی توسط صدراعظم، پیری محمد پاشا به نتیجه رسید (هامرپورگشتال، ۹۲۴/۲؛ کلت، 36-38). سلطان سلیمان اهالی بلگراد را اجازهٔ مهاجرت به مجارستان داد و عده‌ای را نیز به استانبول فرستاد، تا در محله‌ای که بعداً بلگراد خوانده شد، زندگی کنند. آن‌گاه کلیسای اصلی شهر به مسجد تبدیل شد و بلگراد لقب دارالجهاد گرفت. خبر فتح بلگراد در دنیای اسلام منتشر شد و همهٔ سران کشورهای اسلامی از جمله اسماعیل اول صفوی نامهٔ تهنیت به سلیمان نوشتند (IA, II/477؛

1. Beograd 2. *Enciclopedia Italiana.* 3. *Encyclopedia International.* 4. Belgrad 5. *Cities...*
6. *Türkiye...* 7. *The Oxford...* 8. *Türk...* 9. *Histoire...*

هامر پورگشتال، ۹۵۱/۲ـ۹۵۲، ۱۳۵۵ـ ۱۳۵۶؛ اولیا چلبی، ۳۷۹/۵؛ ووسینیچ، ۱۷؛ فریدون بک، ۵۰۷/۱ـ۵۱۰؛ ریاحی، ۲۶؛ کلت، همانجا).

بلگراد از نظر سوق‌الجیشی برای عثمانیان اهمیت فراوانی داشت و کلید فتح مجارستان و اتریش به شمار می‌رفت؛ چنان که این شهر به دومین شهر امپراتوری عثمانی بدل شد و اراضی آن بـه رسم «تیمـار» (حقـوق و رسوم دیوانـی) میـان ینـی‌چریها تقسیم شـد («دائرةالمعارف ترک»، VI/71؛ شاو، ۱۶۷/۱، ۱۷۳؛ فریدون بک، همانجا). حاکمان عثمانی بلگراد، قلعهٔ شهر را بازسازی کردند و با ایجاد نهادهایی بلگراد را به مرکز نظامی و تجاری «روم ایلی» بدل ساختند (پامر، 18؛ EI², I/1163؛ فریدون بک، نیز «دائرة المعارف ترک»، همانجاها؛ IA, II/480). از این پس در بلگراد بیش از ۱۵۰ سال صلح و آرامش حکم فرما بود.

در ۱۰۹۹ق/۱۶۸۸م ماکسیمیلیان، امیر «باواریا» به نام امپراتوری مقدس روم بلگراد را تسخیر کرد (بارنهارت، همانجا؛ شاو، ۲۸۰/۱)، ولی چند سال بعد در ۱۱۰۴ق/۱۶۹۳م، عثمانیان باز بر آنجا چیره شدند. از این تاریخ، بلگراد چند بار میان اتریش و عثمانی دست به دست شد و پیمان‌نامه‌های «پاساروتیز»، «بلگراد» و «اسویشتُف» و تعیین مرزهای جدید تیز با یورش هر دو طرف، بارها نقض گردید (بارنهارت، I/434؛ «تاریخ»، 267-268؛ GSE³, III/138;IA,II/479-481؛ «دائرةالمعارف ترک»، پامر، همانجاها؛ رفعت، ۱۳۳ـ۱۳۴؛ هامر پورگشتال، ۳۶۲۸/۵؛ شاو، ۴۰۲/۲).

در اواخر ایام حاکمیت عثمانیها (اوایل سدهٔ ۱۳ق) ینی‌چریها دست به آزار و قتل اهالی صرب بلگراد زدند و تلاشهای دولت عثمانی برای جلوگیری از اعمال ینی‌چریها به جایی نرسید و کار به قیام صربها به رهبری ژرژ پترویچ مشهور به قره ژرژ و میلوش پرنُویچ انجامید و شورش به همه جا سرایت کرد. در ۱۲۲۲ق/۱۸۰۷م، صربها بلگراد را به تصرف درآوردند و ملی‌گرایان آنها به قتل عام و مصادرهٔ املاک مسلمانان پرداختند (میلر، 47,48,52؛ شاو، ۴۲/۲؛ GSE³, III/ 137-138).

چندی بعد، بلگراد پایتخت صربستان شد (*بریتانیکا*، II/825-826؛ GSE³, III/138) و دولت عثمانی به موجب مادهٔ ۸ پیمان بخارست در ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م، خودمختاری صربستان را به رسمیت شناخت؛ اما عثمانیها بار دیگر بلگراد را از قره ژرژ پس گرفتند. گرچه استقلال صربستان همچنان پابرجا بود و فقط قلعه‌های سرحدی در قلمرو ترکها باقی ماند (IA, II/481-482؛ شاو، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۳۶۲۵/۵). برطبق معاهدهٔ «ادرنه» در ۱۸۲۹م و به موجب فرمان ۱۸۳۰م اقامت مسلمانان در صربستان غیر از قلعه‌های سرحدی ممنوع شد («دائرة المعارف کلمبیا[1]»، I/192؛ IA, II/482).

دولت عثمانی سرانجام، بر اثر مداخلهٔ دولتهای اروپایی با تخلیهٔ تمامی قلعه‌های بلگراد موافقت کرد و آنها را به فرمان سلطان عبدالعزیز عثمانی به صربستان واگذاشت و مقرر شد تنها پرچم عثمانی در کنار پرچم صربها در قلعه‌های نظامی به اهتزاز درآید. در ۲ محرم ۱۲۸۴/ ۶ مهٔ ۱۸۶۷، آخرین سرباز ترک بعد از ۳۴۶ سال تسلط عثمانی، از خاک صربستان بیرون رفت. با استیلای صربها بر بلگراد، همهٔ مظاهر اسلامی شهر ویران گردید و تنها یک مسجد برای مسلمانان بلگراد باقی گذارده شد (میلر، 333-332؛ سامی، ۱۳۴۷/۲؛ پامر، 133). پرچم عثمانی تنها تا ۱۸۷۸م در پادگان بلگراد برافراشته بود (شاو، ۲۵۹/۲، «دائرة المعارف اسلام»، همانجا؛ «دائرة المعارف بین‌المللی»، 494؛ IA، همانجا).

بلگراد از شهرهای ایالت سیلیتریا، از ایالات پنج‌گانهٔ قلمرو اروپایی عثمانی، و مرکز سیاسی و اقتصادی این بخش از قلمرو عثمانی به شمار می‌رفت (میلر، 17). بلگراد در این دوره دارای دو قلعهٔ بزرگ بود و شهر در اطراف و در درون این قلعه‌ها قرار داشت (IA, II/483). در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، بلگراد در اطراف ۴ مسجد و ۴ محلهٔ مسلمان‌نشین گسترش یافت و در ۹۶۷ق/۱۵۶۰م، با ۱۶ محله و بعد ۳۸ محلهٔ مسلمان نشین و مرکز مهم بازرگانی میان شرق و غرب محسوب می‌شد. اولیا چلبی که در ۱۰۷۰ق/۱۶۶۰م از بلگراد دیدن کرده است، شهر را دارای ۲۱۷ مسجد، ۲۱۴ سرای تجاری، ۳۷۰۰ مغازه و سوق سلطانی، ۱۷ تکیه، ۸ مدرسه و ۹ دارالحدیث، چندین حمام، باروت خانه، ضرابخانه و میدان توصیف کرده، و بلگراد را «مصر روم ایلی» نامیده است (۲۷۱/۵ـ۲۷۷؛ نیز نک: رفعت، ۱۳۳؛ EI², I/1163؛ «دائرة المعارف اسلام، همانجا). در این عهد، بلگراد از مراکز مهم شکوفایی فرهنگ اسلامی در عثمانی بود و علمایی چون منیر بلگرادی صاحب *سبل الهدیٰ* به ترکی، نصیب احمد چلبی و نوری در این شهر می‌زیستند (قدس، ۱۵۴؛ هامر پورگشتال، ۲۸۳۴/۴؛ اولیا چلبی، ۴۸۴/۵ـ ۴۸۵؛ IA, II/485؛ «دائرة المعارف ترک»، VI/69-70).

پس از خروج عثمانیها از بلگراد، مسجد «بایراکلی» که به دستور شاه میخائیلو تعمیر شده بود، تنها مرکزی بود که مسلمانان قلیل این شهر می‌توانستند مراسم دینی در آن انجام دهند (اماموبیچ، ۹۷ـ۱۰۲؛ ووسینیچ، ۸۴). در ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م، «رئیس العلماء»، پیشوای دینی مسلمانان از بلگراد به سارایوو نقل مکان کرد (ملکم، 169). مسلمانان کنونی بلگراد از تبار مسلمانان دورهٔ عثمانی نیستند، بلکه بعد از ۱۹۱۸م از جمهوریهای مختلف یوگسلاوی به این شهر آمده‌اند (EI², I/1165).

بلگراد پس از جنگ جهانی اول روی به رشد نهاد. پس از جنگ جهانی دوم، بلگراد نو در شمال شهر قدیمی پدید آمد که رود دانوب از وسط شهر می‌گذرد و به رونق و زیبایی آن می‌افزاید. از بناهای تاریخی بلگراد شمار کمی باقی مانده است، مسجد بایراکلی، یک مقبره، قلعه میدان، چند موزه، برج و کاخ از جمله اماکن دیدنی بلگراد است («دائرة المعارف کلمبیا»، I/192-193؛ EI², I/1165؛ *بریتانیکا*، II/826؛ «دائرة المعارف ایتالیا»، VI/538-539؛ GSE³, III/137).

بخش جدید شهر، توسط چندین پل به بخش قدیم بلگراد متصل می‌شود. کلبه‌های تفریحی در طول رودخانه‌های دانوب و ساوا، مناطق جنگلی و

---

1. *The Columbia*...

پارک جنگلی و باغ وحش، بلگراد را به مرکز گردشگری تبدیل کرده است («دائرة المعارف ترک»، VI/70؛ سینگلتن، 827، II/825-26؛ «دائرة المعارف کلمبیا»، I/192؛ GSE[3]، همانجا).

مآخذ: امامویچ، مصطفی، *بررسی تاریخی نسل کشی مسلمانان در یوگسلاوی*، ترجمهٔ سعید عابدپور، به کوشش علی رحمانی و محمد قدس، تهران ۱۳۷۷ش؛ اولیا چلبی، *سیاحت نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ *بلگراد، تاریخچه، رشد و توسعه*، سفارت جمهوری اسلامی ایران، بلگراد، ۱۳۶۹ش؛ رفعت، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ ریاحی، محمد امین، *سفارت‌نامه‌های ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ فریدون بک، احمد، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م؛ قدس، محمد، *تحولات منطقهٔ بالکان و آیندهٔ بوسنی و هرزگوین*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ وسینیچ، وین، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تبریز، ۱۳۴۴ش؛ هامرپورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۹ش؛ نیز:

Babinger, F., *Mehmed the Conqueror and his Time*, tr. R. Manheim, Princeton, 1978; Barnhart, C. L., *The New Century Cyclopedia of Names*, New York, 1954; «Belgrade», *Encarta*, 2003; *Britannica*, macropaedia, 1978; *Cities of the World*, Detroit, 1987; Clot, A., *Suleiman the Magnificent*, London 1992; *The Columbia Encyclopedia*, New York, 1963; EI[2]; *Encyclopedia International*, New York, 1974; *Enciclopedia Italiana*, Rome, 1949; Gibbon, E., *The Decline and Fall of the Roman Empire*, New York; GSE[3]; *Histoire de l 'empire Ottoman*, ed. R. Mantran, Paris, 1989; IA; İnalcık, H., Fatih devri, Ankara, 1954; Malcolm N., *Bosnia, a Short History*, Cambridge, 1994; Miller, W., *The Ottoman Empire and its Successors, 1801-1927*, London, 1966; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. P. Kazhdan, New York, 1991; Palmer, A., *The Decline and Fall of the Ottoman Empire*, London, 1992; Singleton, F., *Twentieth - Century Yugoslavia*, New York, 1976; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1972; WNGD.

مهدی کیوانی

بِلگرام، شهری کهن در بخش هاردویی ایالت اوتارپرادش و یکی از قدیم‌ترین مراکز فرهنگ اسلامی در شبه قارهٔ هند. این شهر در ۲۷° و ۱۱′ عرض شمالی و ۸۰° و ۲′ طول شرقی و بر ناحیهٔ مرتفع شیب‌داری واقع است (ندوی، ۱۲؛ «فرهنگ...[۱]»، VIII/235).

بلگرام از شهرهایی است که در عهد سلطان محمود غزنوی به تصرف مسلمانان درآمد (۴۰۹ق/۱۰۱۸م)، اما دیری نپایید که بر اثر ضعف حکومت غزنویان هند، بار دیگر هندوان بر این شهر چیره شدند (EI[2]). در اوایل سدهٔ ۷ق یکی از راجه‌ها شهری در کنار شهر کهن بلگرام ساخت و آنجا را به نام خود «سیریناگار» نامید. در دوران حکومت وی در ۶۱۴ق/۱۲۱۷م، سلطان شمس‌الدین التتمش (حک‍ ۶۰۷-۶۳۳ق)، از ممالیک ترک دهلی، این شهر را به قلمرو خود افزود و بدین ترتیب، بلگرام بار دیگر به حاکمیت مسلمانان درآمد («فرهنگ»، همانجا؛ EI[2]).

در دوران حکومت سلاطین مغول بر هند، بلگرام بر ناحیه‌ای وسیع که شامل ۵ سرکار و ۱۳۸ پرگنه بود، اطلاق می‌شد (ابوالفضل، ۴۳۴/۱). در ۹۴۷ق/۱۵۴۰م میان سپاهیان شیرشاه سوری، از حکام افغانی هند و سپاهیان همایون در بلگرام جنگی رخ داد. شیرشاه که یک سال پیش از این تاریخ بر همایون پیروز شده، و در بلگرام موضع گرفته بود، همایون را شکست داد و وی ناگزیر به کابل گریخت (راس، 27؛ اسپیر، 124؛ لین پول، ۶۳۸/۲).

سادات بلگرام که در تاریخ مسلمانان هند به فضل و ادب اشتهار دارند، از اعقاب ابوالفرج واسطی هستند که پس از سقوط بغداد به دست هولاکوخان، به هندوستان مهاجرت کرده بود (IA). از جملهٔ این سادات میرعبدالجلیل بلگرامی (د ۱۱۳۸ق/۱۷۲۶م) و میرغلامعلی آزاد بلگرامی (ﻫ م) است. همچنین نوادهٔ وی امیرحیدر حسینی نویسندهٔ کتاب *سوانح اکبری* را می‌توان نام برد (IA؛ رضوی، II/31). گفته شده است که اورنگ زیب، سادات بلگرام را به چوب منبر تشبیه کرده است که نه فروختنی هستند و نه سوزاندنی (EI[2]).

امروزه در بخش قدیم‌تر شهر بلگرام قطعه‌هایی بسیار از کنده‌کاریهای برجسته و پایه‌ها و سرستونهایی که از بناهای قدیمی برجای مانده است، می‌توان دید و همچنین مساجد و «درگاههای» بسیاری که قدمت برخی از آنها به سدهٔ ۷ق/۱۳م می‌رسد. از دیگر آثار دورهٔ اسلامی در این شهر به مدفن خواجه مجدالدین می‌توان اشاره کرد که متعلق به دوران پیش از غوریان است («فرهنگ»، همانجا؛ «تاریخ...[۲]»، V/138).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ لین پول، استنلی، *الدول الاسلامیة*، ترجمهٔ محمد صبیحی فرزات و محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ندوی، معین‌الدین، *معجم الامکنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نیز:

A Comprehensive History of India, ed. M. Habib and Kh. A. Nizami, New Delhi, 1982; EI[2]; IA; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983; Ross, E. D., «Babur», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. IV; Spear, P., *India, a Modern History*, Ann Arbor, 1961.

پرویز امین

بِلگرامی، امیرحیدر (۱۱۶۵-۱۲۱۷ق/۱۷۵۲-۱۸۰۲م)، پسر نورالحسین و نوادهٔ میر غلامعلی آزادِ شاعر، فقیه حنفی، تاریخ‌نگار، شاعر و نحوی شبه‌قاره. وی در بلگرام زاده شد و در ۳ سالگی پدر خود را از دست داد. آموزشهای ابتدایی را نزد سیدمحمد متخلص به شاعر بلگرامی (د ۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م) در زادگاه خود فرا گرفت؛ سپس در ۱۱۷۹ق/۱۷۶۵م نیایش وی را نزد خود به اورنگ‌آباد فرا خواند و به آموزش و پرورش او پرداخت (علی حسن، ۳۹).

امیرحیدر در اورنگ‌آباد نزد نورالهدیٰ اورنگ‌آبادی (د ۱۲۱۰ق/۱۷۹۵م) و حکیم عبدالسلام برهان پوری (د ۱۱۹۲ق/۱۷۷۸م) دانش اندوخت (عبدالحی، ۸۳/۷) و در زبان عربی و فارسی و اقسام نثر و نظم مهارت یافت (افسوس، ۱۵۹-۱۶۰). آن‌گاه از طرف کمپانی هند شرقی در دادگاه عالی دارالامارهٔ کلکته مفتی و قاضی کل شد و سالها در این سمت ماند (همانجاها؛ حبیب‌الرحمان، ۱۲۰). وی در فقه و قضا دستی قوی داشت و مردی متدین و دادگر به‌شمار می‌رفت (افسوس، علی

1. *The Imperial...* 2. *A Comprehensive...*

حسن، همانجاها؛ خلیل، ۱۴؛ ملکاپوری، ۲۱۸-۲۱۹).

امیرحیدر در راه سفر از کلکته به عظیم‌آباد در مرشدآباد درگذشت (علی حسن، همانجا). وی فرزندی به نام امیرحسن داشت که مؤلف کتابی به زبان فارسی، موسوم به *المداخل والمخارج* است که نسخه‌ای از آن موجود است (آقابزرگ، ۲۰/۲۳۵). احفاد و اعقاب امیرحیدر به مذهب تشیع گرویدند و هم اکنون در دکن و پاکستان زندگی می‌کنند (اردو...، ۱/۱۰۶).

آثار: نوشته‌های امیرحیدر همگی به زبان فارسی است:

۱. *رساله در احکام عُشر و خراج مالکان زمین و بیان عاشر*، از دیدگاه فقه اسلامی که در ۱۲۰۷ق/۱۷۹۳م تألیف کرد و همان سال در کلکته به طبع رسید. ترجمهٔ انگلیسی این کتاب در مجموعهٔ «رسائل شرقی[1]» در ۱۲۱۲ق/۱۷۹۷م در همان‌جا چاپ شد.

۲. *تحقیق‌الاصطلاحات*، فرهنگ‌نامه‌ای الفبایی است، مشتمل بر واژه‌ها و اصطلاحات ادبی و عرفانی و کلامی، همراه با نام و مختصری از احوال برخی شاعران. پاره‌ای از تعابیر کنایی و استعاری رسوم و شعایر ایرانی و هندی این اثر جالب است. منابع این فرهنگ دیوانهای استادان شعر فارسی، محاورات مردم و شنیده‌های مؤلف از آزاد بلگرامی است. در این فرهنگ برای هر اصطلاح، شاهد شعری هم ذکر گردیده، و معنای آن با معنا یا معانی مندرج در فرهنگ‌نامه‌های مشابه سنجیده شده است. نسخه‌ای از این کتاب در تهران نگهداری می‌شود (شورا، ۱۰/۱۵۵۴).

۳. *دیوان*. امیرحیدر به فارسی شعر می‌سروده، و «امیر» تخلص می‌کرده است. آزاد بلگرامی در *بیاض* خود (خطی، شم‌ ۱۴۰ فارسی، لکهنو، کتابخانهٔ ندوة‌العلماء) اشعار او را ثبت کرده است. در تذکره‌های شعرا نیز نمونهٔ کلام او آمده است (علی حسن، همانجا؛ ملکاپوری، ۲۶۹).

۴. *رقعات حیدر*، نسخهٔ خطی آن موجود در کتابخانهٔ آصفیه (*فهرست*...، ۱/۱۲۴).

۵. *سوانح اکبری*، در تاریخ اکبر پادشاه از تولد تا سال ۲۴ جلوس او مطابق با ۹۸۷ق/۱۵۷۹م. عمدهٔ مطالب آن براساس *اکبرنامهٔ* ابوالفضل علامی، و دیگر آثاری چون *منتخب التواریخ* بدائونی، و *اکبرنامهٔ* الله‌داد قاضی و *تاریخ فرشته* نگاشته شده است. نسخهٔ خطی این کتاب در لندن نگهداری می‌شود (ریو، III/930).

۶. *کلمات النبیل فی شرح انشاء میرعبدالجلیل*، در ۱۱۸۶ق/۱۷۷۲م در شرح آیات قرآنی و کلمات دشوار کتاب انشاء عبدالجلیل بلگرامی (د ۱۱۳۸ق/۱۷۲۶م) نگاشته شد. این کتاب در ۱۲۶۹ق/۱۸۵۳م در کانپور به چاپ رسیده است.

۷. *منتخب الصرف*، در دستور زبان عربی. گزیدهٔ آن به کوشش رولاندسن در ۱۲۴۳ق/۱۸۲۷م در مدرس طبع شده است.

۸. *منتخب النحو*، در اقسام اسم و فعل و حرف در زبان عربی. این کتاب در ۱۲۱۴ق/۱۷۹۹م تألیف، و در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م در مدرس چاپ شده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ *اردو دائرهٔ معارف اسلامیه*، پنجاب / لاهور، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ افسوس، میر شیرعلی، *آرایش محفل*، به کوشش کلب‌علی خان فائق، لاهور، ۱۹۶۳م؛ حبیب الرحمان، حکیم، *ثلاثهٔ غساله*، ترجمه و تعلیقات عارف نوشاهی، لاهور، ۱۹۹۵م؛ خلیل، علی ابراهیم، *صحف ابراهیم*، به کوشش عابدرضا بیدار، پتنه، ۱۹۷۸م؛ شورا، خطی؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ علی‌حسن خان، *صبح گلشن*، بهوپال، ۱۲۹۵ق؛ *فهرست کتب عربی، فارسی و اردو مخزونهٔ کتب‌خانهٔ آصفیهٔ سرکار عالی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ ملکاپوری، محمد عبدالجبار خان، *محبوب‌الزمن تذکرهٔ شعرای دکن*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ق؛ نیز:
Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966.

عارف نوشاهی

بِلگرامی، عبدالجلیل (۱۰۷۱-۱۱۳۸ق/۱۶۶۱-۱۷۲۶م)، شاعر پارسی‌گوی هند. پدرش میرسیداحمد (د ۱۰۹۶ق/۱۶۸۵م) مردی پرهیزگار و از مشاهیر روزگار خود بود (خوشگو، ۳/۱۵۵). عبدالجلیل در بلگرام، از توابع شاه‌آباد قنوج به دنیا آمد (همانجا؛ صدیق حسن‌خان، ۲۳۸؛ رحمان‌علی، ۱۰۸). وی از سادات واسطی بود که در حدود سال ۶۱۴ق/۱۲۱۷م به بلگرام مهاجرت کرده بودند (ریو، III/963).

بلگرامی تحصیلات مقدماتی را در زادگاه خود آغاز کرد و علوم عقلی و نقلی را نزد غلام‌نقشبند لکهنوی، و حدیث را نزد سید مبارک محدث بلگرامی (د ۱۱۰۵ق/۱۶۹۴م)، شاگرد نورالحق بن عبدالحق محدث دهلوی آموخت (آزاد، *مآثر*...، ۲۵۳-۲۵۴، *خزانه*...، ۳۵۲-۳۵۳؛ خلیل، ۱۰۹؛ گویاموی، ۴۹۲). وی در ۱۱۰۴ق رهسپار دکن شد و در اورنگ‌آباد با علی خان مدنی، صاحب *سلافة العصر* و ناصر علی سرهندی (د ۱۱۰۸ق)، شاعر پارسی‌گوی هند ملاقات کرد (خوشگو، ۳/۱۵۷؛ آزاد، *مآثر*، ۲۵۴؛ صدیق حسن‌خان، همانجا). او پس از مدت کوتاهی از دکن بازگشت، اما دیگربار در ۱۱۱۱ق به آنجا رفت و در اسلامپور، از توابع بیجاپور توسط میرزا یارعلی بیگ به دربار اورنگ زیب راه یافت و به مناصبی چون تیولداری، دبیری و وقایع‌نگاری رسید (آزاد، همانجا؛ قانع، ۴۰۶؛ خوشگو، ۳/۱۵۶؛ صدیق‌حسن‌خان، همانجا).

بلگرامی در ۱۱۱۶ق/۱۷۰۴م به بلگرام بازگشت و بار دیگر به کمک میرزا یار علی بیگ به مناصب دبیری و وقایع‌نگاری بکر و سیوستان سند دست یافت (آزاد، همان، ۲۵۵؛ صدیق‌حسن‌خان، همانجا). وی چندین سال در این مناصب مشغول بود، تا اینکه میر جملهٔ سمرقندی ــ که در آن زمان امور مهم سلطنت را بر عهده داشت ــ در ۱۱۲۶ق او را از کار برکنار کرد (آزاد، همانجا). از این‌رو، بلگرامی به‌شاهجهان‌آباد بازگشت و ملازم سلطان فرخ‌سیر شد (صدیق‌حسن‌خان، ۲۳۹)، اما در ۱۱۳۰ق، همهٔ شغلهایش را به پسرش، محمد سپرد و خود به دهلی بازگشت (قانع، ۴۰۶-۴۰۷). در ۱۱۳۲ق برای مدتی در بلگرام اقامت گزید، اما پس از یک سال به شاهجهان‌آباد بازگشت و تا پایان عمر در

---

1. *Oriental Miscellany*.

همان‌جا زندگی کرد و سرانجام، در ۶۶ سالگی درگذشت. پیکر او را بنابر وصیتش به بلگرام منتقل کردند و در کنار پدرش به خاک سپردند (آزاد، همان، ۲۵۶؛ گوپاموی، ۴۹۳؛ قانع، ۴۱۴؛ رحمان علی، ۱۰۹؛ خوشگو، ۱۵۷/۳). هدایت (۸۸۹/۲) به اشتباه تاریخ درگذشت او را ۱۱۷۱ق یاد کرده است.

بلگرامی در علوم عقلی و نقلی، به ویژه در تفسیر، حدیث، تاریخ، لغت، ادب، شعر و موسیقی هندی مهارت داشت. وی از حافظه‌ای قوی برخوردار بود و بسیاری از کتب مانند *قاموس* را از حفظ داشت و به زبانهای فارسی، عربی، ترکی و هندی شعر می‌سرود (آزاد، *خزانه*، ۳۵۳، *مآثر*، ۲۵۴، ۲۵۹؛ میرحسین، ۲۲۴؛ خلیل، همانجا؛ رحمان‌علی، ۱۰۸).

تخلص بلگرامی ابتدا «طرازی» بود و سپس به سبب واسطی تبار بودنش به «واسطی» تغییر یافت، اما با نامهای «عبدالجلیل» و «میرجلیل» نیز تخلص می‌کرد (آزاد، *خزانه*، همانجا، *مآثر*، ۲۵۹؛ خوشگو، ۱۵۵/۳). او در مجلس نواب امین‌الدوله بهادر انصاری سنبهلی، خود را امیرخسرو دهلوی وقت نامید (میرحسین، همانجا)، وی از آن روی که ۷ پادشاه از شاهان دهلی، یعنی اورنگ زیب، شاه عالم، محمد معزالدین جهاندارشاه، محمد فرخ سیر، رفیع الدرجات، شاهجهان ثانی و محمدشاه را خدمت کرد، با امیرخسرو تشابه دارد (آزاد، همان، ۲۶۳-۲۶۴)، اما برخلاف امیرخسرو، جز دو بار در تمامی مدت عمرش، از پادشاهی صله نگرفت (همو، *خزانه*، همانجا، *مآثر*، ۲۶۴).

بلگرامی در سرودن ماده تاریخ مهارت داشت و به مناسبتهای گوناگون، مانند جلوس پادشاهان، وزارت و امارت، فتح و کشورگشایی و درگذشت بزرگان، ماده تاریخ می‌سرود، از آن جمله است دو ماده تاریخ «گلزار فتح شاه هند» یا «جشن نامهٔ فیروزی شاه عالمگیر» دربارهٔ فتح دژ ستاره توسط اورنگ‌زیب در ۱۱۱۱ق (رحمان‌علی، همانجا). بلگرامی در میان انواع شعر، بیشتر به سرودن مثنوی گرایش داشت (خلیل، ۱۱۰) و هرگونه شعر از مثنوی، قصیده و رباعی را به نظم درآورد، اما به غزل توجهی نداشت (گلچین، ۴۶۴/۱) و ظاهراً در تمامی عمرش تنها یک غزل سروده است (همانجا).

از شاگردان بلگرامی، علاوه بر فرزندش، محمد (د ۱۱۸۵ق) و نوه‌اش، میرغلام‌علی آزاد می‌توان از این افراد نام برد: میرمحمدمراد لائق جونپوری که خمسهٔ خود را به درخواست بلگرامی به نظم درآورد (آزاد، همان، ۲۵۷)، لطف‌الله احمدی (د ۱۱۴۳ق) (خوشگو، ۱۸۳/۳)، سیف‌الدین محمد اکبرآبادی، متخلص به «طبیعت» (ایمان، ۴۹۷) و سیدطفیل محمد (د ۱۱۵۱ق).

در میان فرزندان و نوادگان بلگرامی، علاوه بر فرزندش محمد، می‌توان از میرغلام علی آزاد بلگرامی (ه‍ م)، شاعر، مورخ و عارف مشهور هند نام برد. وی در دو اثر مشهورش داستانهای طولانی و افسانه‌های دل‌نوازی دربارهٔ بلگرامی نوشته، و اشعار او را به طور پراکنده نقل کرده، و خود نیز در مدح وی قصایدی سروده است (نک: *خزانه*، ۳۵۲-۳۵۸؛ *مآثر*، ۲۵۳-۲۸۶).

دوران شعر هندی و فارسی در عهد اورنگ زیب معمولاً به سبب داشتن دو گرایش شهرت دارد: مثنوی سرایی و احیای دلبستگی شاعران مسلمان هند به زبان هندی. در شعر بلگرامی نمونه‌های آشکار هر یک از این دو گرایش را می‌توان یافت که پس از وی، آزاد بلگرامی آن را به نسلهای بعد انتقال داد (*ایرانیکا*، I/119).

آثار: بلگرامی آثار بسیاری به نظم و نثر پدید آورده بوده که تنها برخی از آنها برجای مانده است:

۱. *امواج خیال*، مثنویی در تعریف و وصف شهر بلگرام (خوشگو، ۱۵۷/۳).

۲. *انشای جلیل*، یا *منشآت*، یا *مکتوبات*، که شامل ۳۹ نامهٔ عرفانی بلگرامی به پسرش محمد است. این اثر به نثری آمیخته به نظم و آکنده از مطایبات، و بیانگر وجوه گوناگون زندگی مؤلف، شوق وافرش به گردآوری کتابها، شور و هیجان و گاه سرخوردگی از اشتغالات ادبی، حمایت وی از شاعران هندی و مناسباتش با اشراف مغول است و یکی از نمونه‌های خوب نثر فارسی هندی در قرن ۱۲ق به شمار می‌آید. این اثر در ۱۲۶۹ق در هند چاپ شده است (نک: مشار، *فهرست...*، ۵۰۱۶/۴، *مؤلفین...*، ۷۰۹/۳؛ نوشاهی، *فهرست کتابها...*، ۵۱۱/۱؛ منزوی، *خطی مشترک*، ۱۹۹۰/۳، ۲۶۵/۵-۲۶۶). امیر حیدر، متخلص به امیر بلگرامی *کلمات النبیل* را در شرح این نامه‌ها نوشته است (نک: نوشاهی، همانجا؛ منزوی، همان، ۲۶۶/۵-۲۶۷).

۳. *پَدْماوَت*، مثنوی ملمعی به فارسی و هندی. این اثر ماجرای عشق رَتَنسینه و پَدماوَتی، از داستانهای باستانی هند، و شبیه به قصهٔ *پدماوتِ* ملک محمد جایسی است که نخستین بار این داستان را به زبان هندی تألیف کرد (نک: اته، ۹۳-۹۴؛ ریو، III/1036). بلگرامی با تألیف این اثر، سنت توجه به شعر هندی را که در میان ادیبان مسلمان هند با امیرخسرو دهلوی آغاز شد و در زمان سلطنت اکبرشاه (۹۶۳-۱۰۱۴ق) در *پدماوت* جایسی و *دیوان* عبدالرحیم‌خان خانان به اوج رسید، استمرار بخشید (*ایرانیکا*، همانجا).

۴. *جواهر الکلام*، فرهنگی منظوم به فارسی، ترکی، عربی و هندی (نک: بانکیپور، VIII/143).

۵. *دیوان* (نک: آقابزرگ، ۹(۲)/۶۸۳، ۹(۴)/۱۲۴۸).

۶. *رموزات*، رساله‌ای مختصر در رمز و راز آیینها و آداب گوناگون دینی، مبانی و اصول کلامی و مانند آنها (ایوانف، 328؛ منزوی، *خطی*، ۱۱۷۹/۲؛ مارشال، 9).

۷. *روزنامچه* (نک: اطهر، ۲۴۸/۳).

۸. *طوبیٰ*، یا *کتخدایی فرخ سیر*، مثنویی بزمی دربارهٔ ازدواج فرخ سیر پادشاه با دختر راجه اجیت سنگه راتهور در ۱۱۲۷ق. این مثنوی از نظر تاریخ و جامعه‌شناسی بسیار اهمیت دارد، زیرا شاعر علاوه بر نظم واقعه‌ای تاریخی و بیان سنتهای ازدواج دوران خود، آداب و رسوم و

فرهنگ عامهٔ روزگار فرخ سیر و دیگر پادشاهان تیموری هند را نیز به زبانی ساده، اما به تفصیل یاد کرده است (منزوی، *فهرستواره...*، ۱۳۱۷/۲؛ آزاد، *مآثر*، ۲۶۷؛ نوشاهی، *فهرست نسخه‌ها...*، ۶۲۸). از این اثر دست‌نویسهای بسیار باقی مانده، و به دفعات چاپ شده است (منزوی، همانجا).

۹. *گلزار فتح شاه هند*، یا *طوی نامهٔ فیروزی‌شاه عالمگیر*، رساله‌ای شامل ۱۱ قطعه تاریخ فتح دژ ستاره به زبانهای عربی، فارسی، ترکی و هندی (رحمان‌علی، ۱۰۸؛ منزوی، *خطی مشترک*، ۴۸۵/۱۰).

۱۰. مثنوی مدح محمدشاه، که در آن آتش بازیها و دیگر جشنهای زمان این پادشاه وصف شده است. اشپرنگر (I/445) و مارشال (همانجا)، از این اثر، به طور مستقل یاد کرده‌اند، اما آغاز آن با دیگر اثر بلگرامی، یعنی مثنوی *طوبیٰ* یکسان است (نک: نوشاهی، همانجا).

۱۱. *آداب المرسلین*، در انشا و نامه‌نگاری (نک: بغدادی، ۵۰۱/۱؛ آقابزرگ، ۹(۲)/۶۸۳).

مآخذ: آزاد بلگرامی، غلامعلی، *خزانهٔ عامره*، کانپور، ۱۸۷۱م؛ همو، *مآثر الکرام*، به کوشش عبدالله‌خان، لاهور، ۱۹۱۳م؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ صادق رضازاده شفق، تهران، ۱۳۳۷ش؛ اطهر شیر، سید، *مرآة العلوم*، پتنه، ۱۹۶۷م؛ ایمان، رحم‌علیخان، *منتخب اللطایف*، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بغدادی، *هدیه*؛ خلیل، علی ابراهیم، *صحف ابراهیم*، به‌کوشش عابد رضا بیدار، پتنه، ۱۹۷۸م؛ خوشگو، بندرا بن داس، *سفینه*، به کوشش محمدعطاء الرحمان، پتنه، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ رحمان‌علی، محمدعبدالشکور، *تذکرهٔ علمای هند*، لکهنو، ۱۹۱۴م؛ صدیق حسن‌خان، محمدصدیق، *ابجد العلوم*، به کوشش عبدالجبار زکار، دمشق، ۱۹۸۹م؛ قانع تتوی، میرعلی شیر، *مقالات الشعرا*، به کوشش حسام‌الدین راشدی، کراچی، ۱۹۵۷م؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ گوپاموی، محمد قدرت‌الله، *نتائج الافکار*، به کوشش اردشیر بنشاهی خاضع، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۴-۱۳۷۵ش؛ میرحسین دوست سنبهلی، *تذکرهٔ حسینی*، لکهنو، ۱۸۷۵م؛ نوشاهی، عارف، *فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کمیاب کتابخانهٔ گنج‌بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان کراچی*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش؛ هدایت، محمود، *گلزار جاویدان*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز:

Bankipore; *Iranica*; Ivanov, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts*, Calcutta, 1926; Marshall, D.N., *Mughals in India*, London/New York, 1985; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1966; Schprenger, A., *A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts*, Calcutta, 1854.

طاهره اسماعیل‌زاده

بِلْمه[1]، شهری کوچک و واحه‌ای به همین نام در صحرای بزرگ افریقا، واقع در شرق نیجر. این شهر در زبان محلی «توگی» یا «تزیگی» خوانده می‌شود و بلمه نامی است که عربها برآن نهاده‌اند. واحهٔ بلمه که در عربی کَوار و در زبان محلی اِنَّری توگه به معنای وادی صخره‌ها خوانده می‌شود، با ارتفاع متوسط ۳۳۰ متر از سطح دریا در ۴۸۰ کیلومتری شمال دریاچهٔ چاد واقع است. ساکنان این واحه را مردمانی از قوم تیبو و کانوری تشکیل می‌دهند (نک: ناختیگال، 72، II/67؛ بریتانیکا، II/21؛ EI^2؛ IA, II/614). مرکز این واحه شهر بلمه است که در ۱۸° و ۴۱′ طول شرقی و ۱۲° و ۵۶′ عرض شمالی واقع است («اطلس...»[2]، 146، «کلید نمایه»[3]، 20).

این شهر از دیرباز به سبب داشتن معادن نمک از اهمیت خاصی برخوردار بود و آمد و شد کاروانهای خریدار نمک از دیگر نقاط افریقا، بدان‌جا آن را به صورت مرکزی برای تجارت نمک درآورده بود. صادرات نمک از بلمه، یکی از بزرگ‌ترین و معروف‌ترین فعالیتهای بازرگانی افریقا در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به‌شمار می‌رفته است. برخی از کاروانهای حمل نمک از چندین قطار شتر تشکیل می‌یافت. تا پیش از آغاز دورهٔ استعمار در افریقا، سالانه تا ۵۰ هزار بار شتر نمک از بلمه صادر می‌شده است (بوویل، 251؛ دیویدسن، 66؛ اسوالد، 19). این نمکها از معادنی که در دو کیلومتری شمال غربی بلمه واقعند، استخراج می‌شود. اهالی در فصل گرما با حفر چاههایی به ژرفای دو متر، آبهای شور را به حوضچه‌هایی منتقل می‌کنند و با تبخیر این آبها، نمک خالص فراوانی به دست می‌آورند (نک: EI^2).

پیشینه: به روایتی، سپتیموس فلاکوس، سردار رومی در ۷۰م به هنگام تعقیب گارامانتها (چادرنشینان سیاه‌پوست) در صحرای بزرگ افریقا، تا بلمه پیش‌رفت (کُرنوَن، I/72). نخستین تماس بلمه با اسلام مربوط به زمان حملهٔ عقبة‌بن نافع به کوار در ۴۶ق/۶۶۶م است. این تماس البته بسیار سطحی و زودگذر بود و نشانه‌هایی از حضور مسلمانان در بلمه پس از این تاریخ دردست نیست (نک: ابن عبدالحکم، ۱۹۴-۱۹۵؛ کوک، ۲۳۶). جغرافی‌نویسان و مورخان مسلمان نیز در آثار خود دربارهٔ این بخش از صحرای بزرگ افریقا، به اشاراتی بسیار کوتاه بسنده کرده‌اند، اما همین قدر می‌توان گفت که ناحیهٔ کوار در دورهٔ ادریسیان به سبب معادن زاج سفید آن شهرتی داشته است (نک: ادریسی، ۲۹/۱؛ کوک، همانجا).

در دورهٔ توسعهٔ ارضی امپراتوری عثمانی در افریقا، بلمه نیز در قلمرو آنان قرار گرفت و عثمانیها برای نظارت بر راههایی که از تریپولی در لیبی، به دشت بُرنو در نیجر می‌رفت، پادگانی در بلمه احداث کردند (رایت، 118؛ ناختیگال، II/67). در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م به موجب توافقی که بر سر تقسیم اراضی افریقا، میان انگلستان و فرانسه صورت گرفت، بلمه در زمرهٔ متصرفات فرانسه در افریقای غربی درآمد، اما دولت عثمانی با این تصمیم به مخالفت پرداخت و به دنبال آن در ۱۹۰۲م، نظامیانی را در آنجا مستقر کرد. در واکنش به این عمل، فرانسه در ۱۹۰۶م، نیروهایی به این سرزمین گسیل داشت و بلمه را بدون هیچ درگیری به تصرف درآورد و در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م این منطقه و مناطق پیرامون آن را ضمیمهٔ منطقهٔ نظامی نیجر کرد (کوک، ۲۳۸).

مآخذ: ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة‌المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ کوک، ژ.م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Bovill, E. W., *Caravans of the Old Sahara*, London, 1933; *Britannica*,

1. Bilma 2. *Britannica Atlas*. 3. Key to Index Symbols

1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; Cornevin, R. and M. Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1964; Davidson, B., *Africa in Modern History*, London, 1978; EI^2; IA; Nachtigal, G., *Sahara and Sudan*, tr. A. G. B. Fisher and H. J. Fisher, London, 1980; Osswald, R., *Das Sokoto - Kalifat und seine ethnischen Grundlagen*, Beirut, 1986; Wright, j., *Libya, Chad and the Central Sahara*, London, 1989.
بخش جغرافیا

بَلَنجَر، شهری که بنابر گزارشهای تاریخی در ماوراء قفقاز و سرزمین خزر قرار داشته است. در متون اسلامی نام این شهر به همین صورت نوشته شده، ولی در بعضی مآخذ به‌صورت بِلَنجِر و بَلِنجِر نیز آمده است (BSE³؛ آرتامونف، 116). بارتولد بلنجر را با وراچان[1]، شهر قدیم خزر یکی دانسته است (II(1)/674). دربارهٔ محل این شهر نیز گمانهایی وجود دارد و برخی آن را در شمال داغستان و کنار بستر رود سولاک دانسته‌اند. بعضی نیز گمان دارند که بلنجر نزدیک سرچشمهٔ رود سولاک واقع بوده است. بارتولد با استناد به نظر مارکوارت بلنجر را آخرین و جنوبی‌ترین شهر در سرزمین خزران دانسته است (همانجا). برخی مآخذ محل بلنجر را در سرزمین‌خزر، «دربند خزران» نامیده‌اند(یاقوت، ۷۲۹/۱؛ قلقشندی، ۴۵۷/۴؛ ابوالفدا، ۲۱۹). گروهی محل این شهر را نزدیک اندری ـ ژدره[2] دانسته‌اند که نام کنونی آن آندره‌یوو است (BSE³)؛ ولی آرتامونف مؤلف «تاریخ خزر» محل بلنجر را شهر کنونی بویناکْس نوشته است (ص 392).

طبری به قومی با نام بلنجر اشاره کرده است (۱۰۰/۲) و سمعانی این سرزمین را به بلنجر بن یافث، و مردم بلنجر را بدان سرزمین منتسب دانسته است (۳۲۰/۲؛ ابوالفدا، همانجا). برخی مآخذ افزون بر بلنجر، چند شهر دیگر، از جمله سمندر (البیضاء) و اتل را هم در سرزمین خزران یاد کرده‌اند (نک‍: *حدودالعالم*، ۱۹۳؛ دمشقی، ۳۴۶)؛ گفته شده که بلنجر در غرب سمندر واقع بوده، و در آغاز تختگاه خزران محسوب می‌شده است (بارتولد، 676، II(1)/674). مسعودی که در نیمهٔ سدهٔ ۴ق/۱۰م می‌زیسته، از اتل به عنوان تختگاه خزران یاد کرده است. وی می‌نویسد پیش از آن بلنجر تختگاه خزران بود (ص ۶۲).

شهر بلنجر در دوران پادشاهی خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) به تصرف سپاهیان ایران درآمد (یعقوبی، ۱۷۸/۱). در ۲۲ق/۶۴۳م عبدالرحمان بن ربیعه به‌جنگ خزران سوی بلنجر رفت. وی پس از چند پیکار به قتل رسید و عربها ناگزیر تا دربند عقب نشستند. این واقعه در دوران خلافت عثمان روی داد (طبری، ۱۵۸/۴-۳۰۴). سلمان‌بن ربیعهٔ باهلی نیز در عهد عثمان عازم پیکار با خزران و گشودن شهر بلنجر شد. وی تا حوالی بلنجر رسید، ولی نتوانست به درون شهر رخنه کند و در نهایت کشته شد (ابن اعثم، ۳۴۵/۲؛ ابوعبید، ۲۷۶/۱؛ خلیفه، ۱۶۹/۱).

در ۱۰۴ق/۷۲۲م جراح بن عبدالله حَکَمی که از سوی یزید بن عبدالملک، خلیفهٔ اموی (۱۰۱-۱۰۵ق/۷۱۹-۷۲۳م) به امارت ارمنستان و آذربایجان منصوب شده بود، عازم فتح بلنجر شد. او پس از پیکاری سهمگین بلنجر را گشود و خزران را به هزیمت واداشت و گروه بسیاری، از جمله زنان و کودکان را در آب غرق کرد و اسیر بسیار گرفت. وی قلعه‌های مجاور بلنجر را نیز فتح کرد و مراتب پیروزی خود را به یزید بن عبدالملک نوشت (طبری، ۱۴/۷-۱۵؛ ابن اثیر، ۱۱۱/۵-۱۱۳؛ «تاریخ...[3]»، I/151). جراح بن عبدالله این ناحیه را به صورت بخشی از اران، به‌ویژه سرزمین کبلک (قَبَلَه) درآورد (بنیادف، 109). بسیاری از اهالی بلنجر و دژهای اطراف آن به سرزمینهای شمال مهاجرت کردند. پس از آن، شهر سمندر که در ۳۹۴/۵ کیلومتری بلنجر واقع شده بود، به تختگاه خزران بدل گشت (کستلر، ۶۲؛ آرتامونف، 178).

در ۱۱۲ق/۷۳۰م جنگ میان خزران و متحدانشان با سپاه اسلام به شکست مسلمانان انجامید؛ طبری از قول محمدبن عمر نوشته است که «ترکان جراح‌بن عبدالله را در بلنجر کشتند» (۷۰/۷؛ رضا، ۴۱۳). در ۱۱۴ق مسلمة‌بن عبدالملک پس از هزیمت دادن خاقان خزر، از دربند بازگشت، ولی چندی بعد بار دیگر متوجه استحکامات شمال قفقاز شد و مردم بلنجر شهر خود را ترک گفتند (رضا، ۴۱۶). پس از سقوط بلنجر و انتقال تختگاه خزران به سمندر، از بلنجر کمتر یاد شده است. به گفتهٔ کستلر (ص ۲۸) شاید قوم بلنجر در میان خزران مستحیل و جذب آنان شده باشند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ رضا، عنایت الله، *اران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ کستلر، آ.، *خزران*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1969; Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1963; BSE³; Buniyatov, Z., *Azerbaidzhan v VII-IX vv.*, Baku, 1965; *Istoriya Dagestana*, Moscow, 1967.
عنایت‌الله رضا

بَلَنْسیه، یا والنسیا[4]، ایالتی کهن و شهری در شرق اسپانیا، کنار دریای مدیترانه. این ایالت با ۲۳٬۲۵۵ کم۲ وسعت در ارتفاع ۱۲ تا ۶۴ متری از سطح دریا قرار دارد. در ۱۳۷۸ش/۱۹۹۹م جمعیت آن ۴٬۰۶۶٬۴۷۴ نفر بود که حدود ۸۰٪ آن در دشت ساحلی خلیج بلنسیه سکنیٰ داشته‌اند. مرکبات، برنج، انگور، زیتون، غلات، میوه و سبزیجات از مهم‌ترین محصولات کشاورزی آن است. بلنسیه مرکز مستعدی برای پرورش دام و کرم ابریشم است. حریر، کاغذ، سفال، مواد شیمیایی و چوبی، منسوجات و ماشین‌آلات عمده‌ترین فرآورده‌های

---

1. Varachan 2. Enderi-Zhdére 3. *Istoriya...* 4. Valencia

صنعتی آن به شمار می‌روند. این منطقه از معادن غنی آهن برخوردار است (*انکارتا*؛ *کلیر*...، XXIII/25؛ «دائرةالمعارف...[1]»، V/2223؛ *بریتانیکا*؛ بستانی، ۵۸۴/۵؛ عنان، عصر...، ۴۹/۲). در منابع کهن اسلامی از کشت زعفران در این منطقه گزارش شده است (قزوینی، ۵۱۳؛ یاقوت، ۷۳۰/۱؛ مقری، ۱۷۹/۱).

بلنسیه در دورهٔ تمدن اسلامی به سبب وجود شهرهای متعدد (دمشقی، ۲۴۵)، تجارتی پررونق داشت (ادریسی، ۱۹۱) و به دلیل رودهای پرآب، آب و هوای معتدل، گردشگاهها و بوستانهای سبز و خرمش (مقری، ۲۲۱/۳) به بهشت اندلس معروف بود.

پیشینهٔ تاریخی: دیرینگی شهر بلنسیه به سدهٔ ۲ق‌م باز می‌گردد («دائرةالمعارف»، همانجا). پس از اینکه در اواخر سدهٔ نخست هجری، سپاهیان اسلام بر این منطقه دست یافتند، به تدریج قبایل مختلف عرب (نک: ابن حزم، ۴۱۹؛ مقری، ۲۹۱/۱)، سپاه مصر (ابن حیان، چ بیروت، ۲۰۱) و شماری از بربرهای فاتح (یعقوبی، ۳۵۵)، در آنجا سکنی گزیدند. این منطقه با برخورداری از موقع ممتاز به سبب کوههای بلند، پیوسته کانون آشوب و فتنه بر ضد دولت اموی بود (نک: ابن خلدون، ۳۶۴/۳؛ ابن اثیر، ۵۴/۶، ۱۱۷، ۱۴۹، ۲۷۱/۹، ۲۷۲). سرانجام در ۳۱۲ق/۹۲۴م عبدالرحمان سوم آتش عصیان را در شرق اندلس فرونشاند. از آن پس، کارگزاران اموی زمام امور را در دست داشتند (ابن حیان، چ مادرید، ۱۲۷/۵، ۱۹۰، جم؛ ابن دلایی، ۱۴-۱۵).

پس از افول قدرت امویان در اندلس، موالی عامری که از نژاد اسلاو (صقالبه) بودند، به سبب فزونی جمعیتشان، این ناحیه را میدان فعالیتهای خویش قرار دادند و مدتی امارت بلنسیه را در دست گرفتند (نک: ابن خطیب، ۲۹۲/۳-۲۹۳؛ عنان، *دول*...، ۱۵۶، ۲۰۶-۲۰۹) و سرانجام در ۴۱۱ق/۱۰۲۰م با عبدالعزیز بن عبدالرحمان منصور عامری بیعت کردند. او نیز بی‌هیچ منازعی در بلنسیه حکم راند و به‌بسط قلمرو خویش تا المریه پرداخت. عبدالعزیز که از طریق جده‌اش با ملوک مسیحی پیوند داشت، برای تثبیت پایه‌های قدرت خود با پادشاه قشتاله (کاستیل) متحد شد. از این رو در زمان وی سرزمین بلنسیه از آسیب مسیحیان در امان ماند. پس از عبدالعزیز فرزندش، عبدالملک در ۴۵۲ق/۱۰۶۰م به امارت رسید که در ۴۵۷ق توسط مأمون بن ذوالنون، حاکم طلیطله[2] سرکوب شد (ابن عذاری، ۳۰۳/۳-۳۰۴؛ مقری، ۴۴۰/۱؛ ابن اثیر، ۲۸۹/۹-۲۹۰؛ عنان، همان، ۱۹۲-۱۹۳، ۲۱۱، ۲۱۵).

پس از وی نخست ابوبکر بن محمد و سپس در ۴۷۸ق/۱۰۸۵م فرزندش، عثمان زمام امور بلنسیه را در دست گرفتند. دورهٔ حکومت عثمان مصادف با سقوط طلیطله به دست قشتالیان بود که بی‌گمان در سرنوشت بلنسیه تأثیری ژرف داشت؛ چه، قادر بن ذوالنون با وعدهٔ امارت بر بلنسیه، طلیطله را به مسیحیان تسلیم کرد. از این‌رو، به‌یاری آنان بر بلنسیه تاخت و دولت بنی ذوالنون را در آنجا بنیاد نهاد. سپاهیان مسیحی در شهر به قتل و تاراج پرداختند. در نتیجه، مردم از قادر و حامیان قشتالی وی به ستوه آمدند (عبدالله زیری، ۷۷؛ ابن خلدون، ۲۰۷/۴؛ مقری، ۴۴۱/۱؛ عنان، همان، ۲۱۵-۲۱۸).

در این گیرودار، مرابطون به سرداری یوسف بن تاشفین در ربیع‌الآخر ۴۷۹/ژوئیهٔ ۱۰۸۶ اندلس را درنوردیدند. پس از پیروزی درخشان آنان در نبرد زَلاقه، قادر رسولی نزد یوسف فرستاد تا با او طرح دوستی افکند، اما حاصلی در بر نداشت. در نتیجه بلنسیه از هر سو آماج سلطه‌جوییهای حکمرانان محلی شد. والی سرقسطه بدانجا لشکر کشید. قادر به یاری سردار مسیحی، سید[3]، مهاجمان را به عقب راند. پس از این پیروزی سپاهیان سید در بلنسیه استقرار یافتند و قادر به پرداخت خراج ملزم شد. با تعرض سپاهیان مسیحی به جان و مال مسلمانان، اوضاع بلنسیه سخت برآشفت، تا آنکه ابن حجاف، قاضی بلنسیه به یاری نیروهای مرابطی قادر را به قتل رساند و در رمضان ۴۸۵/اکتبر ۱۰۹۲ حکومت بلنسیه در دست شورا قرار گرفت. چون این خبر به سید رسید، به آنجا تاخت و پس از محاصره‌ای طولانی در ۲۸ جمادی‌الاول ۴۸۷ شهر را از ابن حجاف بازستاند (ابن عذاری، ۳۱/۴-۳۴؛ ابن خلدون، ۲۴۸/۶-۲۴۹؛ عنان، همان، ۲۰۸-۲۲۰، ۲۲۵-۲۳۴).

سقوط شهر به دست مسیحیان مردم را بیمناک ساخت. در نتیجه، از امیر مرابطون یاری خواستند. برادرزادهٔ یوسف به کمک والیان شرق اندلس روی به آن سو نهاد و با سپاهیان سید درآویخت. این کشمکشها تا وفات سید ادامه یافت. سرانجام، مرابطون در شعبان ۴۹۵/ژوئن ۱۱۰۲ بلنسیه را از مسیحیان باز پس گرفتند (ابن عذاری، ۳۳/۴، ۴۱-۴۴؛ *الحلل*...، ۶۷-۷۰؛ عنان، همان، ۲۳۷-۲۳۸).

آن‌گاه که قدرت مرابطون رو به ضعف نهاد، آتش فتنه در بلنسیه شعله‌ور شد. با این وصف والی و قاضی شهر تا ۵۴۰ق/۱۱۴۵م حکومت مرابطون را از تعرض شورشیان مصون نگاه داشتند. به قدرت رسیدن ابن مردنیش در بلنسیه تا مدتها امکان سیطرهٔ موحدون را بر آنجا منتفی می‌ساخت؛ چه، او نمایندهٔ اندیشهٔ ملی اندلس بود که با موحدون و حامیان آنان در آویخت. در ۵۶۶ق/۱۱۷۰م برای تثبیت پایه‌های اقتدار خود با پادشاه مسیحی قشتاله پیمان دوستی بست و از آن پس بلنسیه عرصهٔ تاخت و تاز سپاهیان موحدی و قشتالی گشت. سرانجام، پس از وفات ابن مردنیش در رجب ۵۶۷ سرداران سپاهش به اطاعت موحدون تن دادند (مقری، ۳۰۱/۱؛ عنان، عصر...، ۳۳۵/۱، ۳۵۴-۳۵۶، ۴۷/۲-۴۸، ۵۰، ۵۶).

هنگامی که نیروهای موحدی در نبرد عقاب (۶۰۹ق/۱۲۱۲م) از مسیحیان شکست خوردند، شرایط مناسبی فراهم گشت تا بلنسیه ــ که از دیرباز کانون ضد موحدی بود ــ پرچم استقلال برافرازد. در ۶۲۶ق مردم آنجا با ابوجمیل زیان، از اعقاب ابن مردنیش بیعت کردند. وی به

---

1. *The Columbia* ... 2. Toledo 3. El-Campeador (Rodrigo diaz de vivar)

نام خلیفهٔ عباسی بغداد خطبه خواند (ابن خلدون، ۲۱۶/۴، ۳۸۵/۶؛ عنان، همان، ۳۹۳/۲ـ ۳۹۵، ۶۴۲، ۶۴۳ـ۶۴۳). هنگامی که پادشاه آراگون سرگرم فتح جزایر شرقی بود، ابوجمیل با اغتنام فرصت بر اراضی مسیحیان تاخت. پادشاه آراگون در پاسخ وی به بلنسیه لشکر کشید. تصرف دژها و مناطق نظامی شرق اندلس یکی پس از دیگری، خبر از سقوط بلنسیه به دست مسیحیان می‌داد. ابوجمیل رسولانی برای دریافت کمک به بلاد اطراف فرستاد، اما مسیحیان راههای ورود نیروهای امدادی را بستند. شهر ۵ ماه در محاصره بود. تا آنکه در ۱۷ صفر ۶۳۶ق/۲۹ سپتامبر ۱۲۳۸م، ابوجمیل به امضای پیمان صلح تن در داد و در ۲۷ صفر پادشاه آراگون در قصر بلنسیه جای گرفت. بدین‌سان حاکمیت ۵۲۵ سالهٔ مسلمانان بر آنجا خاتمه یافت. پس از آن مقاومتهای اندکی که در نقاط مختلف به وقوع می‌پیوست، در هم شکسته می‌شد. پس ازسقوط بلنسیه شماری از مسلمانان به نواحی دیگر اندلس چون غرناطه کوچیدند و برخی دیگر از راه دریا به مغرب رفتند (ابن خلدون، ۳۸۵/۶ـ۳۸۸؛ عنان، همان، ۴۳۸/۲ـ ۴۴۰، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۱، *نهایه...*، ۷۰، ۹۲، ۳۵۴). در دورهٔ تمدن اسلامی دانشمندان و فرهیختگان نامداری از آن دیار برخاستند (نک: ابن خطیب، ۱۸۵/۱، ۷۲/۳، ۱۸۴/۴، ۲۵۹؛ سمعانی، ۳۹۴/۱ـ۳۹۵؛ یاقوت، ۷۳۲/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همان، به کوشش عبدالرحمان علی حجی، بیروت، ۱۹۶۵م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، ج ۳، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳م، ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ادریسی، محمد، *صفة المغرب و ارض السودان و مصر و الاندلس* (برگرفته از *نزهة المشتاق*)، به‌کوشش دوزی و دخویه، لیدن، ۱۸۶۴م؛ بستانی، بطرس، *دائرةالمعارف*، بیروت،۱۹۵۶م؛ *الحلل الموشیة*، به‌کوشش سهیل‌زکار و عبدالقادر زمامه،دارالبیضاء، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ عبدالله زیری، *مذکرات*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ عنان، محمدعبدالله، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۳ـ۱۳۸۴ق؛ همو، *نهایة الاندلس*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Britannica, 2003; *Collier's Encyclopedia*, London, 1986; *The Columbia Encyclopedia*, New York/London, 1963; *Encarta*, 2003.

عزت ملاابراهیمی

بَلوچ، جماعت بزرگی از گروههای قومی گوناگون که در منطقهٔ گسترده‌ای به نام بلوچستان در ایران، پاکستان و بخش مجاور آنها در افغانستان و نیز در نواحی دیگر این سرزمینها و جاهایی مانند هند، ترکمنستان، عمان و امارات متحدهٔ عربی زندگی می‌کنند.

نام بلوچ: در رسالهٔ جغرافیایی *شهرستانهای ایران* ــ که به زبان پهلوی نوشته، و احتمالاً در سدهٔ ۲ق/۸م گردآوری شده است ــ از ۷ ناحیه، با فرمانروایی جداگانه نام برده شده که یکی از آنها بلوچ نام داشته است (مارکوارت، 75؛ هدایت، ۴۲۳). ابن حوقل نیز از ۷ طایفه یاد می‌کند که در کوه قُفص (= کوچ) می‌زیستند و از اکراد (شبانان چادرنشین) بودند و هریک رئیسی داشتند (ص ۲۶۹ـ۲۷۰). ظاهراً اشارهٔ مؤلف گم‌نام *شهرستانهای ایران* و ابن حوقل هر دو به یک گروه قومی یعنی بلوچ معطوف بوده است.

واژهٔ بلوچ کوه‌نشین چندبار در *شاهنامه*، و نیز به صورت معرب آن «بلوص» در کتابهای جغرافیایی سدهٔ ۴ به بعد و بیشتر در کنار نام کوچ یا کوفج و یا قفص در معرفی دو گروه قومی ایرانی مستقر در کوهستان قفص کرمان به کار رفته است (نک: فردوسی، ۴۲/۳، ۲۸/۴، ۷۴/۸؛ مقدسی، ۴۷۱، ۴۸۲؛ ابن حوقل، همانجا؛ اصطخری، ۹۸؛ *حدودالعالم*، ۱۲۷).

ریشهٔ واژهٔ بلوچ و معنای آن دقیقاً دانسته نیست و دربارهٔ آن آراء گوناگونی ابراز شده است. هرتسفلد (II/735) آن را برگرفته از صورت مادی واژهٔ brza.vačiya*، به معنای «فریاد بلند» دانسته که در زبان فارسی باستان نیز به گونه‌ای شبیه به آن آمده است. به گمان مُکلِر این واژه مشتق از کلمهٔ گِدروسیایِ یونانی کهن بوده، و روند تحولی آن چنین است: Baloch<Badrosh<Gedrosh (نک: فرای، 47).

بلیو (ص 171) واژهٔ بلوچ را برگرفته از «بالیچه[1]»، از دودمان چوهان راجپوت هند، و برخی دیگر (نک: گیلبرتسن، 6؛ نیز نک: جعفری، شم ۸ ـ۹، ص ۷۷۰) آن را برگرفته از واژهٔ سنسکریت «ملیچه[2]» به معنای «بربری» یا «دون دینان» دانسته‌اند. برخی بلوچ را مرکب از «بَل» یا «پَهل» فارسی به معنای پهلوان و «اوچ» سنسکریت، برابر «اوز» اوستایی، به معنای بلند، و بر روی هم به معنای «پهلوان بُرز و بلند» معنا کرده و گفته‌اند که قوم جَت (= جات، زُط) که در زمان ساسانیان و پیش از بلوچان به سرزمین کنونی بلوچستان آمده بودند، تازه‌واردان را که بلند بالاتر و نیرومندتر از خود دیدند، «بلوچ» نامیدند (همو، شم ۸ ـ۹، ص ۷۷۰ـ۷۷۱). برخی دیگر براساس همانندی میان بلوچ و بلوص، نام پادشاه بابل، بلوچ را صورت دیگر بلوص دانسته‌اند که نامش همراه نمرود، پسر کوش در *کتاب مقدس* آمده است. استدلال این گروه آن است که در تمام دورهٔ ساسانی سرزمین شرق کرمان (یعنی بلوچستان کنونی) به نام کوسان[3] شهرت داشت که صورت دیگری از کوش است. بعدها نام کوش و بلوص به کوچ و بلوچ (در عربی قفص و بلوص) تبدیل شد (راولینسن، I/62-63؛ سایکس، 94؛ برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ کوچ و بلوچ، نک: بازورث، «کوفچیان...[4]»، 17-9). برخی «لُچ» یا «لوچ»، جزء دوم واژهٔ بلوچ را به معنای «کامل» و «بی‌کم و کاست» دانسته‌اند که در اصطلاحهایی مانند «لوچهای بهادر» به

---

1. Bālaecha 2. Malecha 3. Kusān/Kussun 4. «The Kūfichīs...»

معنای «شجاع تمام عیار» آمده است. همچنین «لوچ» به این معنا را کوتاه شدهٔ کلمهٔ «لوچه» به معنای «شرور»، «شیطان» و «ولگرد» هم گرفته‌اند. بنابراین از «برلُچ» یا «بَلُچ» مفهوم «تخس و شریر» بیابانی در برابر اصطلاحهای «تخس شهری» یا «تخس بازاری» که در هند به کار می‌رود، به دست می‌آید (گیلبرتسن، 7-6).

در فرهنگهای لغت یکی از معانی «بلوچ» را «تاج خروس» نوشته‌اند (نک: برهان...، ذیل بلوچ). بلوچ به معنای «تاج» و «کُلاله» نیز آمده، و فردوسی «خوچ» را به این معنا و به کلالهٔ پوشش سر بلوچان اطلاق کرده است (۲۸/۴؛ نیز نک: EI[1], II/629). بلوچان خود نامشان را از دو بخش «بَر» (دشت و صحرا) و «لُخ» (لخت و برهنه) و «برلُچ» را صورت دیگر بلوچ به معنای «مردم منسوب به کوه و دشت و بیابانِ لخت و برهنه» دانسته‌اند (گیلبرتسن، همانجا؛ جعفری، شم ۸-۹، ص ۷۷۲). اعتمادالسلطنه در *مرآة البلدان* به نقل از مردم بلوچ می‌نویسد: چون مردم بلوچ لخت به دنیا آمده بودند و توان پوشاندن خود را نداشتند، به «بِلَخت» معروف شدند و «بلخت» هم بر اثر کثرت استعمال به صورت بلوچ درآمد (۴۳۷/۱).

خاستگاه قومی: در تعیین خاستگاه قوم بلوچ دیدگاهها و روایتهای گوناگونی وجود دارد که در میان آنها دیدگاه ایرانی بودن خاستگاه قومی بلوچ اعتبار تاریخی و مقبولیت عقلانی و فرهنگی بیشتری دارد و بر دیدگاههای دیگر مرجح است. بررسیها در زمینهٔ مردم‌شناسی جسمانی بلوچ، پیوستگی بلوچان را از لحاظ شکل، اندازهٔ جمجمه، گونه، شکل و رنگ چشم و مو به گونهٔ هند و ایرانی مردم فلات ایران نشان می‌دهد. ایوانف صریحاً اصل و تبار بلوچهای کوچنده را ایرانی، اما از لحاظ خصوصیات جسمانی متفاوت با ایرانیها و کردها می‌داند (نک: فیلد، 142, 138). بررسیهای زبان شناختی دربارهٔ زبان بلوچ نیز پیوند این قوم را با ایرانیان و تاجیکهای ایرانی تأیید می‌کنند. بسیاری از محققان، بلوچان را ایرانی و زبانشان را شاخهٔ ایرانی از خانوادهٔ زبانهای هند و اروپایی دانسته‌اند (کرزن، II/258؛ محمد سردار خان، I/6؛ جعفری، شم ۸-۹، ص ۷۷۸-۷۷۹) و از لحاظ پیوند زبانی، بلوچی از گروه زبانهای ایرانی غربی است که با زبانهای عمدهٔ ایرانی میانه و پارتی خویشاوندی نزدیک دارد (*ایرانیکا*، III/633) و این پیوند و خویشاوندی زبانی با زبانهای شمال غربی ایران، دلیلی بر خاستگاه ایرانی بلوچها می‌تواند باشد.

پاره‌ای از افسانه‌ها و اشعار بلوچی اصل و ریشهٔ بلوچ را به قبیلهٔ قریش عرب می‌رسانند و بلوچان را از نسل حمزه، عموی پیامبر اسلام(ص)، و بنیان‌گذاران دو ایل بزرگ رِند و لشاری (لاشاری) را دو برادر و از تبار حمزه می‌دانند (برای یکی از چکامه‌های بلوچ دربارهٔ این باور، نک: جعفری، شم ۴، ص ۴۱۲-۴۱۳). شماری از طایفه‌های جامعهٔ بلوچ، ازجمله طایفه‌های مبارکی در ایران و مَرّی و بوگتی در پاکستان، و به پیروی از آنها برخی پژوهشگران و سفرنامه‌نویسان خارجی، و حتیٰ تنی چند از نویسندگان بلوچ، منشأ قومی بلوچ را عرب پنداشته‌اند (نک: کرزن، همانجا؛ جعفری، شم ۸-۹، ص ۷۷۴-۷۷۵؛ احمدی، ۱۰۷؛ افشار سیستانی، مقدمه...، ۹۴۲). بی‌گمان در این پنداشت تخلیط و اشتباهی تاریخی ـ فرهنگی روی داده است، به این معنا که مشابهت نامی میان حمزه، نخستین سردار بلوچ که مردم این قوم را زیر نام بلوچ، احتمالاً در سدهٔ ۴ق/۱۰م و هم‌زمان با رواج نام بلوچ در متون جغرافیایی، متحد کرد، و حمزه عموی پیامبر(ص)، این‌چنین افسانه و پندار بی‌پایه‌ای را پدید آورده است (نک: جعفری، شم ۸-۹، ص ۷۷۵-۷۷۶).

اختلاف عقاید دربارهٔ قومیت بلوچ آن‌چنان است که به نوشتهٔ دنیس بری[1] باید بلوچها را به لحاظ نامهایشان سوری، به جهت ادعایشان عرب، به‌سبب اندازه‌های سر و جمجمه‌شان ایرانی ـ ترک، به لحاظ نامهای قبیله‌ایشان مغول، و به‌سبب اشعار کهن رایج در سرزمینشان سومری پنداشت (نک: اقبال، 34). همو اشاره‌ای به اینکه زبان بلوچی از خانوادهٔ زبانهای ایرانی است، نمی‌کند.

خاستگاه جغرافیایی تاریخی: کاوشهای باستان شناختی اورل استاین در ۱۳۱۱ و ۱۳۱۶ش/ ۱۹۳۲ و ۱۹۳۷م و در پی آن کاوشهای خانم بئاتریس دوکاردی در ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م در ناحیهٔ بمپور بلوچستان و بررسیهای آن دو دربارهٔ اشیاء، سفالها و نقش و نگار آنها نشان می‌دهد که در این سرزمین از حدود سال ۲۷۵۰ تا ۱۹۰۰ق م مردمی با فرهنگ و تمدنی شبیه فرهنگ و تمدن مردم خبیص (شهداد کنونی) می‌زیسته‌اند. شباهت فرهنگی میان مردم این دو ناحیه در حدود ۵ هزار سال پیش چنین می‌نماید که این مردم احتمالاً یا از یک گروه قومی واحد بوده‌اند که در منطقهٔ وسیعی در کنار کویر لوت، از شهداد تا بمپور، می‌زیسته‌اند، یا اینکه دو گروه قومی بودند که با یکدیگر رابطه و مراودهٔ فرهنگی ـ اقتصادی داشته‌اند و این مردم با مردمی هم که در شرق تا حدود پنجاب و موهنجودار و زندگی می‌کردند، رفت و آمد و بده بستان داشته‌اند (نک: استاین، فصلهای 3 و 4، جم؛ کاردی، 155-135؛ نیز نک: بهنام، ۸-۱۳).

با همهٔ آگاهیهایی که پژوهشهای باستان‌شناختی دربارهٔ زیستگاه مردم در سرزمین بلوچستان در هزاره‌های پیش از میلاد به دست می‌دهند، آگاهیهای تاریخی ما از این سرزمین و مردمش مربوط به دورهٔ هخامنشیان و نوشته‌های یونانی است. در نبشته‌های میخی فارسی باستان زمان داریوش در بیستون و تخت جمشید، از این سرزمین (بلوچستان کنونی) به نام «مکه[2]» با تلفظ قومی «مچیه[3]» نام برده شده است. واژهٔ مکه بایستی با مَکَران یا مَکُران، سرزمین ساحلی بلوچستان غربی مربوط باشد (فرای، 45-44). هرودت «موکی»ها[4] یا «ماکا»ها را یکی از گروههای ساکن در سواحل خلیج فارس در ناحیه‌ای که امروزه مکران نام دارد، دانسته، و این ناحیه را بخشی از ولایت چهاردهم در روزگار پادشاهی داریوش شمرده است (۱۹۲/۳).

---

1. D. Bray 2. Maka 3. Mačiya 4. Mykes

سایکس (ص 91) بر آن است که مکران از دو واژهٔ مکه + ارنیه یا ایرینه[1] به معنای «زمین بایر» یا «تالاب» (یا «دشت مکه»)، نک: جعفری، شم ۸-۹، ص ۷۸۳) ترکیب یافته، و در زبان سندی مَکران است. در *کارنامهٔ اردشیر بابکان* «مَکُرستان» (متن پهلوی، ۶۵-۶۶، متن فارسی، ۱۸۷) و در بندهش «مکرستان رود» (ص ۷۵) را اشاره به همین مکران کنونی دانسته‌اند (نیز نک: مشکور، ۲۳۲). خود بلوچان مکران را مَکُران یا مَکُران تلفظ می‌کنند (جعفری، همانجا، حاشیهٔ ۹). تلفظ فارسی میانهٔ مَکران، بنا بر آموخته‌ها از صورت ارمنی نوشتهٔ آن، احتمالاً «مکوران» بوده است. همچنین بر این احتمال که سرزمینی که در سال نگار آشوری به نام مَکَن / مَگَن آمده، همین مکهٔ نبشته‌های فارسی باستان و ماکای[2] یونانیان بوده باشد، دلیلی در دست نیست (فرای، 45). یونانیان در زمان اسکندر مقدونی سرزمین ساحلی دریا در خاک بلوچستان کنونی را «ایخثیو فاگی[3]»، و سرزمین بالای کرانهٔ دریا را «گدروسیا» می‌نامیدند (سایکس، همانجا). باستانی پاریزی گدروزیا را با جیرفت تطبیق می‌دهد و نه با صحرای مکران. این مؤلف با استناد به قول یاقوت که «جِردوس» را نام قدیم جیرفت آورده، این واژه را معرّب و محرّف «گدروز» و «گدروزیا» (گوروسیا) دانسته است (ص ۱۰).

برخی گفته‌اند که در زمان اسکندر و سده‌هایی پس از آن در کرانهٔ دریا مردم وحشی ایخثیوفاگی، یعنی ماهی‌خواران می‌زیستند (نک: کرزن، II/261). هم‌اینان مکران را برابر ایخثیوفاگی گرفته، و ماهی‌خواران ترجمه کرده‌اند (نک: فرای، نیز جعفری، همانجاها). هرتسفلد معتقد است که چون ساکنان این سرزمین از بومیان پیش از ورود آریاییها بوده‌اند، نامهایی که در منابع یونانی به این ناحیه داده شده، نامهایی است که ایرانیان به انیرانیها (غیرایرانیان) می‌دادند و نامهای بومی نیست (II/736؛ نیز نک: فرای، 46).

کیسلینگ در مقاله‌ای که به نظر فرای (همانجا) بهترین تاریخچهٔ این ناحیه تا فتح مسلمانان است، می‌نویسد که ساکنان اولیهٔ بلوچستان «مکه»های دراویدی و «پاریکانیوی[4]»ها بودند که گدروسیاییهای ایرانی، زمانی پیش از فتح اسکندر بر آنها غلبه یافتند. بعداً بخشی از مکه‌ها به سوی کرانهٔ دریا، از خلیج فارس تا عربستان، رفتند و بخشی دیگر در بلوچستان در پیرامون ماشکید کنونی باقی ماندند. در دورهٔ ساسانیان همچنان که نام گدروسیا از میان می‌رفت، نام مکه همچون مَکُران ظاهر و رایج می‌شد.

به نوشتهٔ *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، اردشیر اردوان (آخرین شاهنشاه اشکانی) را با یاری مردم کرمان، پارس و مکران شکست داد (ص ۱۸۷). در این زمان هنوز نامی از بلوچ و بلوچستان در میان نبود، و چنان‌که فرای (همانجا) می‌گوید، ظاهراً بخشهای جنوبی و شرقی این‌سرزمین تا هزارهٔ ۲ق‌م زیر سلطهٔ گروههای قومی انیرانی، به ویژه براهوییهای دراویدی بود.

در سدهٔ نخست اسلامی مکران (بخش جنوبی و شرقی بلوچستان کنونی) که به نوشتهٔ ابن خردادبه (ص ۵۶، ۲۴۲) از شهرهای سند به‌شمار می‌رفت، به قولی (نک: یاقوت، ۶۱۲/۴) در زمان خلافت عمربن خطاب، در ۲۳ق/۶۴۴م (نیز نک: بازورث، سیستان...، 14-13؛ *ایرانیکا*، III/608)، و به قولی دیگر (نک: EI^2, I/1005) در دورهٔ خلافت معاویه در ۴۴ق/۶۶۴م به تصرف سپاهیان اسلام درآمد. در این زمان، و ظاهراً تا نیمهٔ سدهٔ ۴ق/۱۰م، بنابر گزارشهای جغرافی‌نویسان اسلامی، هنوز بلوچان به اینجا نکوچیده بودند و در ناحیه‌ای کوهستانی در شرق کرمان می‌زیستند.

جغرافی‌نویسان سدهٔ ۴ق از دو گروه کوه‌نشین به نام کوچ و بلوچ (قفص و بلوص) در کرمان یاد می‌کنند (مثلاً نک: مقدسی، ۴۷۰-۴۷۱) و از این میان، بلوچان را مردمی دلیر، سنگ‌دل و شیفتهٔ تاخت و تاز می‌شناسانند (نک: ابن حوقل، ۲۶۹؛ اصطخری، ۹۸؛ نیز قس: یاقوت، ۷۳۲/۱؛ فردوسی، ۲۸/۴؛ عبدالمؤمن، ۲۲۰/۱؛ نیز نک: *حدودالعالم*، ۱۲۷). فردوسی به‌جنگ خسرو انوشیروان، پادشاه ساسانی (سل ۵۳۱-۵۷۹م) با بلوچان که با کشت و کشتار، تاخت و تاز و غارت زندگی را بر مردمان تباه کرده بودند، و سرکوب آنان و آسودن مردم کوه و دشت از وجود آنان اشاره دارد (۷۴/۸-۷۵). مقدسی از حملهٔ عضدالدولهٔ دیلمی (سل ۳۳۸-۳۷۲ق/۹۴۹-۹۸۲م) به صحرانشینان و شبانان کوچ و بلوچ، و کشتار، تار و مار و اسیر کردن آنان در کرمان یاد می‌کند (ص ۴۸۷، حاشیه؛ نیز نک: *حدودالعالم*، همانجا). نظام‌الملک به تباهی و فسادی که بلوچان در نواحی کوهستانی سرزمین کرمان در زمان محمود غزنوی (سل ۳۸۹-۴۲۱ق/۹۹۹-۱۰۳۰م) کرده بودند و چگونگی از میان بردن آنان به دست بوعلی الیاس، امیر کرمان و تیز (= تیس: بندری در جنوب بلوچستان در شهرستان چابهار) اشاره می‌کند (ص ۸۶-۹۵).

گزارشهای تاریخی و جغرافیایی زیستگاه اولیهٔ بلوچان را دقیقاً تعیین نمی‌کنند. از این‌رو، خاستگاه جغرافیایی اولیهٔ این قوم تاکنون روشن نشده است. برخی با استناد نادرست به گفتهٔ فردوسی (۷۴/۸) و نیامدن نام بلوچ در شرح وقایع مربوط به کرمان در کتابهای سدهٔ ۲ و ۳ق، مانند *فتوح البلدان* بلاذری و *تاریخ* طبری، احتمال داده‌اند که خاستگاه اولیهٔ بلوچان در گیلان و نزدیکی سواحل دریای خزر بوده باشد و تا ۲۳ق (تاریخ حملهٔ اعراب به کرمان) هنوز به آن سرزمین نرفته بودند (نک: EI^1, II/628). تعیین زیستگاه آغازین بلوچها در گیلان براساس استنباطی ناصواب از اشعار *شاهنامه* که بلوچان و گیلانیان را همچون دشمنان انوشیروان ساسانی معرفی می‌کند، عنوان شده است؛ در صورتی که فردوسی به در کنار هم زیستن این دو گروه در گیلان اشاره‌ای ندارد (نک: فرای، 47). فردوسی در داستان سیاوش و در شرح گزینش دلیران جنگی و سواران نامدار از هر دیار، آشکارا جدایی

---

1. Maka+aranya/irina 2. Makai 3. Ichthyophagi 4. Parikanioi

زیستگاههای کوچ و بلوچ را از گیلانیان روشن می‌کند (۴۲/۳).

بنا بر نظر غالب، مهاجرت بلوچان از سرزمینی در نواحی شمال ایران در نتیجهٔ حملات هیاطله (سدهٔ ۵م) آغاز شد و در دورهٔ سلجوقیان (سدهٔ ۵ق/۱۱م)، مغولان (سدهٔ ۷ق/۱۳م) و کشورگشایی تیمور گورکانی (سدهٔ ۸ق/۱۴م) به تدریج به جنوب و بعد به شرق ایران رفتند و در سرزمین پهناوری پراکنده شدند (GSE, III/18؛ EI¹، همانجا).

یک چکامهٔ کهن بلوچی زیستگاه اولیهٔ نیاکان بلوچ را حلب معرفی می‌کند و می‌گوید این قوم پس از واقعهٔ شهادت امام حسین(ع) در ۶۱ق/ ۶۸۰م از آنجا به ایران مهاجرت کردند و به لار، بیابان و رودبار رفتند و از آنجا به سوی فهرج، بمپور، مکران، کیچ و سند حرکت کردند (جعفری، شم ۸-۹، ص ۷۸۹-۷۹۰). سیلیگ هَریسن اهمیت این گونه افسانه‌ها را در اهمیت سیاسی و تاریخی آنها دانسته، می‌گوید: حلب عمدتاً یک نماد وحدت از هویت جمعی در خاطرات تاریخی این قوم است که بلوچان هم در آن سهم دارند (نک: حسین‌بُر، 63). یکی از تاریخ‌نگاران بلوچ می‌کوشد تا اختلاف آراء دربارهٔ خاستگاه جغرافیایی بلوچ را با مطرح کردن زادگاه سه‌گانه‌ای از میانه بردارد. او گروهی از بلوچان را از حلب، گروهی دیگر را از کوهستان البرز در شمال ایران، و گروه سوم را از بومیان همین سرزمین کنونی بلوچستان می‌داند (همو، 64، نیز برای آگاهیهای بیشتر، نک: 66-61).

جعفری (شم ۸-۹، ص ۷۹۰) با استناد به روایتهای مختلف نتیجه می‌گیرد که بلوچان در بخش بالای آذربایجان نزدیک کرانهٔ دریای خزر می‌زیستند و از آنجا رانده شده، و پس از آمدن به لار و بیابان، جاهایی که مقدسی، ابن حوقل، اصطخری و مسعودی به آنها اشاره کرده‌اند، از راه رودبار به فهرج و آبادیهای کرمان کوچیده‌اند و از آنجا به سیستان و بلوچستان آمده‌اند. بنابر اطلاعات موجود گروهی از بلوچان در دوران خلافت امویان و عباسیان به سیستان و خراسان مهاجرت کرده بودند (EI², I/ 1005).

به احتمال نزدیک به یقین در زمان حملهٔ سلجوقیان به کرمان، بلوچان که در کرمان و سیستان می‌زیستند، از این نواحی به سرزمین مکران مهاجرت کردند و به سوی شرق پیش رفتند و تا مرزهای هندوستان پراکنده شدند. از همین زمان، سرزمین مسکونی بلوچها در مکران، بلوچستان نامیده شد (EI¹, II/627؛ EI²، همانجا؛ نیز نک: فرای، 44؛ GSE، همانجا).

فرای براساس نزدیکی و همانندی گویشهای خوری و انارکی، به‌ویژه قرابت خوری با بلوچی، احتمال می‌دهد که بلوچها در راه مهاجرت به کرمان و مکران، زمانی در نواحی بیابانی مرکزی و شمال غربی ایران اقامت گزیده باشند، یا احیاناً آرام و کند از آنجا گذشته باشند. از این‌رو، براساس بررسیها و داده‌های زبان شناختی میان بلوچها و مردم بیابانهای مرکزی در کویر شمالی نیز ارتباطات تاریخی وجود داشته است (ص 50-49).

مؤلف *تاریخ سیستان* در شرح کشتار و تباهی بسیاری از مردم «سجزی، بلوچ و مجوسی» در پیرامون زِره (دریاچهٔ سیستان)، به حضور بلوچها در این منطقه در ۶۶۱ق/۱۲۶۳م اشاره می‌کند (ص ۴۰۱). در سدهٔ ۹ق/۱۵م نیز نویسندهٔ *روضات الجنات*، چند جا به بلوچان کشاورز و چادرنشین اشاره می‌کند؛ مثلاً در جایی می‌نویسد: بلوچان به مسجدجامع فرمکان اسفزار حمله کردند و منبر پرنقش و نگار آن را شکستند و به جای هیزم سوزاندند (اسفزاری، ۱۱۷/۱)؛ در جایی دیگر می‌نویسد: مبارکشاه با سپاهش در ۷۱۹ق به بلوچانی که در کهدستان هرات می‌زیستند، حمله کرد و مواشی آنان را ربود (۴۷۸/۱).

ساختار اجتماعی

طبقات: جامعهٔ بلوچ جامعه‌ای چند قومی طبقاتی بود که در آن ۴ طبقهٔ اجتماعی متمایز از یکدیگر قابل تشخیص بودند: حاکُمزات، بلوچ، شهری و غلام که به تأویلی ساده‌تر به ترتیب بر طبقهٔ اشراف، کوچنده، زارع و برده مطابقت می‌کردند. هریک از این طبقه‌ها از ویژگیهای موروثی خاص برخوردار بودند. ۳ طبقهٔ حاکمزات، بلوچ و شهری هریک سازمان‌دهی اجتماعی ویژه و گروه‌بندی محلی و قلمرو خاص خود را داشتند. حاکمزات به دودمان و روابط سببی، بلوچ به روابط نسبی، و شهری به روابط جانبی اهمیت می‌دادند (*ایرانیکا*، III/622؛ سالزمن، *خویشاوندی*...، ۷). تودهٔ بزرگ بلوچ (کوچندگان) و شهری (زارعان) تابع قدرت حاکمزات بودند (پاستنر، «بلوچ»، 93).

حاکمزات: حاکُم صورت بلوچی حاکِم و از اصطلاحهای متداول در دورهٔ قاجار است. حاکمزات به خانواده‌های گستردهٔ سردارهایی از طایفه‌ها گفته می‌شد که می‌توانستند با حاکم بلوچستان در بمپور ارتباط مستقیم برقرار کنند (*ایرانیکا*، همانجا). پاستنر خانواده‌های حاکُم را در فرهنگ سنتی بلوچ «اَبَرارباب[1]»هایی می‌داند که در رأس نظام رهبری آبادیهای عمدتاً نخل‌پرور در مناطق مرکزی و جنوبی بلوچستان قرار داشتند؛ این ابر اربابها از مردم خراج می‌گرفتند و در برابر از آنان در جنگ و نزاع با دشمنان و رقیبانشان حمایت می‌کردند (همان، 93-92).

بلوچ: اینان گروه قومی بزرگ کوچنده‌ای بودند که نام بلوچ و زبان بلوچی را با خود به این سرزمین ــ که بلوچستان نامیده شده است ــ آوردند. این گروه کوچنده تمام ارزشهای هویتی خود را در زندگی حفظ کرده‌اند. هویت هر فرد کوچنده به عضویتش در یک ایل و طایفه که به یکی از طبقات اجتماعی جامعه وابسته بود، شناخته می‌شد (اسپونر، «بلوچها[2]»، 103؛ نیز نک: *ایرانیکا*، III/623). کوچندگان غالباً از مراکز قدرت سیاسی دور بودند و سازمانی اجتماعی مبتنی بر روابط برابر در میان اعضای هَلْک (اردو، نک: دنبالهٔ مقاله) داشتند. کوچندگان با شهریها (یک‌جانشینان زارع) از راه مبادلهٔ فرآورده‌های شیری و پشم دام در برابر محصولات کشاورزی رابطهٔ نزدیک داشتند. موقعیت خاص برای این نوع داد و ستدها هنگام «هامن»، خرمن کردن خرمای پاییزه بود. در این هنگام کوچندگان با عرضهٔ کار در برابر سهم بری از

---

1. overlord   2. «Who Are...»

خرما ارتباطشان را با شهریها استوار می‌کردند (پاستنر، همان، 93).

به گفتهٔ سالزمن (همان، ۷ـ۸) بلوچها (کوچندگان) گروهی شبان بیابان‌نشینند که به صورت دودمانها و ایل و طایفه‌ها سازمان یافته‌اند. پدر تباری نخستین وجه نمادین و مهم سازمان‌دهی اجتماعی عشایر طبقهٔ بلوچ است که بزرگ‌ترین گروه اجتماعی جامعه را در بر می‌گیرد.

شهری: که از واژهٔ بلوچی «شهر»، به معنای ناحیهٔ مزروعی گرفته شده است و به گروه زارع ده‌نشین اطلاق می‌شود. شهریها احتمالاً از نسل زمین‌داران غیربلوچ و از گروه دهقانان بوده‌اند. در طبقهٔ شهری طیف وسیعی با پایگاههای مختلف وجود داشت. برخی از شهریها با رعایا برابر و بسیاری احتمالاً از اعقاب جماعات پیش از بلوچ ساکن در بلوچستان و صاحب آب و ملک نسبتاً گسترده بودند (*ایرانیکا*، همانجا). گروههای زارع مستقر (شهری) و شبان کوچندهٔ چادرنشین (بلوچ) با یکدیگر روابطی کاملاً متقابل داشتند و از جهات اقتصادی به یکدیگر وابسته بودند (اسپونر، همانجا).

غلام: اینان بردگانی بودند که از جاهای گوناگون به بلوچستان مرکزی و جنوبی آورده شده بودند. برخی از بردگان که سیه‌فام بودند، «نقیب» هم نامیده می‌شدند (پاستنر، همانجا). افراد این گروه با موهایی مجعد، ریشی کم پشت، بینی پهن و گشاد و لبهایی کلفت مشخص بودند که از حبشه، زنگبار و افریقا و از راه خلیج فارس و اقیانوس هند به این سرزمین انتقال یافته، و فروخته شده بودند؛ برخی دیگر اصل و ریشهٔ ایرانی داشتند و از روستاهای ایران و کاروانهای تجارتی به اسارت گرفته شده بودند (اسپونر، «کوچ...[1]»، 62؛ سالزمن، «نابرابری...[2]»، 442-443، *خویشاوندی...*، ۶۴ـ۶۵؛ بلوکباشی، «چابهار...»، ۵۳۰ ـ ۵۳۱). این دسته از بردگان ایرانی را به اصطلاح «بندی» نیز می‌نامیدند (برقعی، ۶۹). گروه دیگر از غلامان، بردگانی بودند که بلوچها در جنگهای خود آنان را اسیر کرده بودند (رزم‌آرا، ۴۲). بنابر گزارشی، بلوچها در دورهٔ رواج برده‌داری اسیران خود را می‌فروختند. پس از منسوخ شدن برده‌فروشی، بردگان را ناقص می‌کردند تا نگریزند (همانجا).

غلامان به زندگی ایلی بلوچ وابسته بودند و در دورهٔ اسارتشان در بلوچستان و عرضهٔ خدمت و عبودیت به خانواده‌های ارباب خود در «هلک»، تمام مهارتهای بایسته و مقتضی با زندگی عشیره‌ای بلوچ را می‌آموختند. پس از ممنوع شدن برده‌داری، غلامانی که در هلکها هنوز باقی مانده بودند، چون به‌سبب پایگاه پیشین خود نمی‌توانستند همچون اعضای هلک با ایل بیامیزند، گروههای جدایی با هلکهای مستقل تشکیل دادند. این گروهها بعداً به نام «غلام زیی» یا «غلام زایی»، یعنی گروه یا طایفهٔ غلام‌زادگان نامیده شدند (سالزمن، «پیوستاری...[3]»، 436، *خویشاوندی*، ۶۵). غلام‌زاییها مانند ایلیاتیهای اصیل در مجتمعهای هلکی با اعضای دیگر هلک زندگی می‌کردند و فعالیتهای اقتصادیشان شبیه آنها بود. گروه غلام‌زاییهای وابسته به ایل یار ـ احمدزایی رئیس جداگانه نداشتند و سردار یاراحمد زایی را همچون قدرت بومی محلی به ریاست خود پذیرفته بودند.

غلام زاییها پایگاه و منزلتی پایین در ایل داشتند و شیوهٔ زناشویی در میان آنان به شیوهٔ درون گروهی بود. هر چند در زمینه‌های اقتصادی و حتیٰ مسئلهٔ اقامتگاهی با ایلیاتیهای دیگر همکاری داشتند و روابط متقابل نزدیک آنها به روابط اجتماعی منتهی شده بود، اما هنوز ازدواج میان آنها صورت نمی‌گرفت (همو، «پیوستاری»، 438). به نوشتهٔ اسپونر (نک: *ایرانیکا*، III/623) در میان غلامان تنها برده‌هایی که تبار افریقایی داشتند، نتوانستند در وضع اجتماعی خود در جامعهٔ بلوچ تغییری دهند و به‌رغم آزادی قانونی بردگان در سالهای دههٔ ۱۳۴۰ش، در پایگاه اجتماعی آنها تغییر چندانی رخ نداد. در گذشته، نقیبان یا غلامان، بردگان بلوچهای والامقام (سرداران و خانواده‌های حاکُمزات)، و مستقیماً در خدمت آنان بودند، اما اکنون از سهام‌بَران محصول هستند و به کارهای تازهٔ بازاری در شهرهای حواشی بلوچستان، به‌ویژه در کراچی مشغولند (پاستنر، «بلوچ»، 93).

در طبقهٔ غلامان گروهی بودند که به «دَرزاده» شهرت داشتند. دربارهٔ این گروه اقوال چندی رایج است. برخی درزادگان را فرزندان مردان بلوچ با زنان اسیر یا کنیزان دانسته، و گفته‌اند که میان آنها و اعضای دیگر طایفه‌ها از نظر اجتماعی تفاوتی نبوده است (سالزمن، *خویشاوندی*، همانجا). افراد درزاده می‌توانستند پایگاه اجتماعی خود را تغییر دهند، یا در پایان زمان بردگی، محل اقامت خود را ترک کنند (اسپونر، «بلوچها»، 103-102؛ *ایرانیکا*، III/622-623). برخی دیگر، درزادگان را غلامانی آزاد می‌دانستند که به میل و رغبت شخصی برای ارباب کار می‌کردند و از لحاظ پایگاه اجتماعی برتر از دیگر غلامان بودند (بلوکباشی، «چابهار»، ۵۲۹). برخی نیز آنها را کارگران کشاورزی و نیروی اصلی کار در زمینهای بلوچان معرفی می‌کنند که آب و ملکی از خود نداشتند (برقعی، ۶۹). افشار سیستانی از آنها با عنوان «دُرزاده» یاد کرده، و «یک طایفهٔ ایرانی» جدا از بلوچان دانسته است. همچنین در جای دیگر، آنها را از نسل غلامانی که بعداً آزاد شده‌اند، شمرده است (*بلوچستان...*، ۲۵۲، ۳۱۶).

دَرزاده را «زادهٔ درگاه خوانین بلوچ» نیز دانسته و گفته‌اند آنان گروهی بودند که مردانشان غلامی و زنانشان کنیزی خوانین را می‌کردند و به کارهای پست گمارده می‌شدند. در اجتماعات رسمی و غیررسمی بلوچ، جای نشستن درزادگان در جلو دِرِ کَپر یا اتاق بود. در هرجا که به‌طور گروهی زندگی می‌کردند، جدا از دیگران محله‌ای خاص برای خود داشتند. بیشتر رقاصه‌های بلوچستان از میان کنیزان یا زنان درزاده بودند. امروزه با دگرگونی جامعهٔ طبقاتی بلوچ و برافتادن نظام خانی، نام دَرزاده را به دُرزاده تغییر داده‌اند و افراد این گروه نام خانوادگی خود را «دُرزاده» گرفته‌اند (ناصری، ۵۰ـ۵۱).

قشربندی: در گذشته در هر جامعهٔ ایلی ـ عشیره‌ای ایران قشرهایی

1. «Kūch...» 2. «Inequality...» 3. «Continuity...»

وجود داشتند که در موقعیتهای اجتماعی متفاوت با یکدیگر و در سلسله مراتبی برابر یا فراتر و یا فروتر قرار می‌گرفتند. میزان سهم‌بری از منابع طبیعی، چگونگی مالکیت بر زمین و آب و مرتع، وضع فعالیت در تولید محصول و عرضهٔ خدمات، شمار گله و دام، میزان و نوع درآمدها و عضویت در دودمانها در جداسازی قشرهای اجتماعی جامعه‌های ایلی از یکدیگر، نقش و اهمیت اساسی داشتند و عاملهایی تعیین کننده نسبت به پایگاه و منزلت اجتماعی افراد و چگونگی برخورداری آنان از حقوق اقتصادی و اجتماعی و قدرت سیاسی در جامعه‌های ایلی ـ عشیره‌ای بودند (بلوکباشی، *جامعه*...، ۷۷).

در حوزه‌های روستایی و عشیره‌ای جامعهٔ بلوچ شکل خاصی از قشربندی اجتماعی وجود داشت که برخی از پژوهشگران به آن اشاره کرده‌اند: مثلاً در حوزهٔ جغرافیایی بِنْت در بلوچستان، ۶ زات در جامعهٔ روستایی و ۵ زات در جامعهٔ عشیره‌ای شناسایی شده بود که هر زات یک قشر اجتماعی را شکل می‌داد. در جامعهٔ روستایی، خان (گروه حاکم و خویشاوندان آنها)، کدخدا (مالکان زمین یا بزرگ مالکان)، ارباب (خرده مالکان)، استاد (صنعتگران اعم از زرگر، آهنگر و نجار)، درزاده (کارگران کشاورز فاقد آب و زمین = نیروی مولد جامعه) و غلام (بردگان نوکر)، و در جامعهٔ عشایری، هوت، کَرَنْکِش، بلوچ (هریک نام یک زات یا طایفهٔ کوچنده)، جَت (شتربانان) و تیه (بردگان) به ترتیب از ارزش، اعتبار و منزلت اجتماعی برخوردار بودند. افراد قشرهای درزاده و غلام در جامعهٔ روستایی، و جت و تیه در جامعهٔ عشیره‌ای از قشرهای پایین جامعهٔ بنت به‌شمار می‌رفتند و از حقوق اجتماعی برخوردار نبودند (برقعی، ۶۶-۷۲؛ قس: بلوکباشی، همان، ۸۲).

هریک از قشرهای جامعهٔ روستایی و عشیره‌ای بلوچستان بنا بر زات وابسته به آن و مرتبهٔ اجتماعی خود در یکی از طبقه‌های چهارگانهٔ جامعه قرار می‌گرفتند و تمایزات درون طبقه‌ای را پدید می‌آوردند. در این قشربندی برخی از قشرها مانند جت و استاد، و برخی گروههای دیگر غیربلوچ در جامعهٔ بلوچ، مانند براهویی، دِهوار، جَدگال و جز آنها بیرون از طبقات اجتماعی جامعهٔ بلوچ قرار داشتند و در ساختار درونی خود دارای مراتب اجتماعی گوناگون بودند (یادداشتهای مؤلف؛ نیز نک: *ایرانیکا*، III/623). مؤلف فرهنگ مردم بلوچ دو نوع طبقه‌بندی اجتماعی و شغلی در جامعهٔ بلوچ تشخیص داده است. وی در طبقه‌بندی اجتماعی ۱۰ طبقه و در طبقه‌بندی شغلی ۶ طبقه را معرفی می‌کند (نک: ناصری، ۴۴-۵۷). مفهوم علمی طبقه، قشر و گروه در این تقسیم‌بندی درهم آمیخته است و پایه و اساسی استوار ندارد.

تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در نیم سدهٔ گذشته در بلوچستان ایران، دگرگونی بنیادی در شکل طبقات اجتماعی جامعهٔ بلوچ و قشربندی سنتی جامعه‌های روستایی و عشیره‌ای پدید آورده است. با فروپاشی نظام متمرکز قدرت رهبری در ساختار سیاسی جامعه، پایگاه و قدرت دستگاه رهبری و شأن و منزلت طبقهٔ حاکمزات و سرداران و خوانین درهم پاشید. امروزه با تغییر نوع روابط و مناسبات اجتماعی-اقتصادی میان قشرهای فرادست و فرودست جامعه، موقعیت اجتماعی و اقتصادی قشرهای پایین، یعنی گروههای تولیدکنندهٔ اصلی جامعه‌های ایلی و روستایی بلوچستان، تحول و توسعه یافته، و تمایزات طبقاتی میان آنها از میان رفته است (یادداشتهای مؤلف).

نظام خویشاوندی: در جامعه‌های ایلی ایران نظام خویشاوندی بر رابطهٔ میان گروههای نَسَبی و سببی استوار است و اصل پدر تباری شکل غالب در ساختار خویشاوندی است. در این ساختار، فرزندان از پدر نسب می‌برند و از سوی پدر هویت اجتماعی می‌یابند و عضو دودمان و تیره یا طایفهٔ پدر شناخته می‌شوند. پدر در خانواده از اقتدار بسیاری برخوردار است و پسران صاحب اختیار و وارث اصلی اقتدار و دارایی پدر به‌شمار می‌آیند. فرزندان منسوب به یک نیای مشترک حقیقی، یک رده یا شاخهٔ دودمانی پدر نسبی را در ساختار اجتماعی ایل و طایفه تشکیل می‌دهند. این ردهٔ پدر تباری را بلوچها «رَند» یا «زات» می‌نامند (بلوکباشی، همان، ۶۰-۶۱).

اصطلاح «رَند» به مفهوم اخص به رابطهٔ پدر تباری، یا نسب بردن از سوی پدر، و به معنای اعم به مفهوم تبار یا نسل اشاره دارد. مفهوم اصطلاح «زات»، برابر معنای خاص کلمهٔ «رَند» و به مفهوم عام به معنای «به دنیا آوردن» است (سالزمن، *خویشاوندی*، ۸). در حالی که پژوهشگران بلوچ‌شناس اصطلاح «زات» را به مفهوم رابطهٔ پدر تباری گرفته‌اند، برقعی در کتاب *سازمان سیاسی* حکومت بنت (ص ۶۷) زات را در جامعهٔ حوزهٔ بنت، به مفهوم رابطهٔ مادر تباری گرفته، و نوشته است که در میان بلوچان، تبار از سوی مادر به فرزند می‌رسد و تعلق فرد به هر گروه یا زات در بطن مادر معلوم می‌گردد و نه در پشت پدر. از این‌رو، مردانی که از زاتهای پایین‌تر از زات خود زن می‌گیرند، فرزندان آنان به زات مادر انشان تعلق دارند.

در زبان بلوچی اصطلاحهایی که تمایز میان خویشاوندان پدر تباری و مادر تباری را نشان دهد، وجود ندارد. در سازمان ایلی بلوچ در برخی از گروههای پدرتباری مردان و زنان هر دو حقوق برابر داشتند و از زمین سهم برابر می‌بردند، اما در برخی دیگر اصل و نسب مادر اهمیت نداشت و دختران ارث نمی‌بردند (اسپونر، «بلوچها»، 104-103؛ قس: *ایرانیکا*، III/623). در ازدواجهای درون طایفگی یا درون گروهی، ازدواج ترجیحی میان زنان و مردانی بود که تبار پدری یا مادریشان به یکدیگر نزدیک‌تر بود. خویشاوندیهای بطنی و سببی پیوندهای پدرنسبی را در اجتماعات محلی استوارتر می‌کرد (سالزمن، «کوچ...»، ۱۸۵).

در ساختار اجتماعی جامعهٔ بلوچ مفهوم زات برابر است با مفهوم «تَش» در لُر بختیاری و بویراحمد، «تیره» در لُر بهاروند و ایل باصری و کُرد هَرکی، «اولاد» در قبایل عرب‌زبان خوزستان، «بُنکو» نزد ترکهای قشقایی، و «ایل» نزد ترکمن (بلوکباشی، همان، ۷۴). پسوند گونه‌های «زایی»، «زیی» یا «زهی» نیز در میان بلوچان برابر با واژهٔ «زاده» و

«زادگان» در فارسی و به مفهوم فرزندان هم‌تبار و هم‌بستگان پدر تبار است (سالزمن، همانجا؛ امان‌اللهی، ۱۵۸).

اصطلاح «زه‌زاد» (زه: فرزند، ولد + زاد یا زات: زاده، خط نَسَبی) به معنای فرزندان و زادگان، به بزرگ‌ترین واحد خویشاوندی پس از خانواده که از خانواده‌های فرزندان یک پدر شکل گرفته، اطلاق می‌شده است. زه‌زاد با افزایش و گسترش فرزندان به صورت یک طایفه در می‌آمد. در سدهٔ اخیر پس از فروپاشی انسجام اولیهٔ ایلی، طایفه کم‌کم جا و معنای زه‌زاد را گرفت (برقعی، ۷۶ـ۷۹).

ساختار طایفگی هر طایفهٔ بلوچ بر اصل پدر تباری استوار است و اعضای هر طایفه از خط پدر که بنیان‌گذار طایفه بود، نسب می‌بردند. اجتماعات محلی بلوچ نیز هریک ترکیبی از اعضای یک خط پدر نسبی و افرادی از نسبهای دیگر بودند. رئیس طایفه هم مردی سالخورده و شایسته و متعلق به شاخهٔ اصلی نسبی از پدر طایفه بود. درنتیجه، سرداران طایفه‌ها به یکی از گروههای نسبی ــ که همان گروه نسبی دودمان رؤسا بود ــ تعلق داشتند (سالزمن، همان، ۱۸۴ـ۱۸۵).

این پیوندهای تباری درون ایلی رفته رفته جای خود را به آگاهی دربارهٔ هویت کلی، یعنی هویت بلوچی داد و هر فرد بلوچ خود را وابسته به یک طایفه و هم‌تبار با اعضای آن طایفه می‌دانست. سرانجام هم طایفه که در بر گیرندهٔ شاخه‌هایی، یا تیره‌هایی بود، در معیاری کوچک‌تر کارکرد ایـل را یافت و بر هم‌تباری در زمینـهٔ هویت کلی بلوچی تکیـه زد (*بررسی کلی*...، ۶۸).

در ساختار طایفه، زیر طایفه یا به اصطلاح عام، تیره واحدی سازمان یافته بر روابط خویشاوندی نسبی بود. بلوچان اصطلاح تیره را معمولاً به‌کار نمی‌بردند. این رده از طایفه در جامعهٔ بلوچ با اصطلاحهایی مانند «حَشَم» در طایفهٔ زین‌الدینی، «شلوار» در طایفهٔ براهویی، «طایفه» در بیشتر گروهها، و «تیره» در میان کم و بیش گروههایی در چانف و آهوران مشخص می‌شد. در زیر طایفه، یا تیره هرکس بنا بر رشتهٔ پیوندهای تباری خود موقعیتی ماندگار و همیشگی داشت. هر تیره هویت‌دهنده به واحد اجتماعی ـ اقتصادی عینی، یعنی هلکهای خود بود (همان، ۷۳، ۷۵).

نظام خویشاوندی در جامعهٔ ایلی بلوچ وظیفه و نقش بسیار مهمی در هم‌بستگی شاخه‌ها یا رده‌های ایل و طایفه با یکدیگر داشت و استواری و دوام آن انسجام و یکپارچگی سازمان اجتماعی ایل و استمرار و بقای آن را تضمین می‌کرد. واحدهای تولیدی فعال در ایل نیز بیشتر براساس هم‌بستگی میان خویشاوندان نسبی و سببی شکل می‌گرفتند و کار می‌کردند (بلوکباشی، *جامعه*، ۶۱). اصل پدر خطی، حقوق سیاسی فرد در ایل و حقوق دست‌یابی فرد به منابع طبیعی را در فرهنگ بلوچ تعیین می‌کرد (اسپونر، «بلوچها»، 101). انگارهٔ تبارشناسی پدر خطی برای نشان دادن پیوند میان گروهها و نشان دادن وابستگی سیاسی و مشروعیت ایلی به کار برده می‌شد. همچنین این انگاره وسیله‌ای برای پیوند دادن رویدادهای تاریخی به زمان کنونی شمرده می‌شد.

ساختار سیاسی: ساختار سیاسی جامعهٔ ایلی در ایران برآمده از شکل‌گیری نوع روابط میان گروههای عشایری متحد با یکدیگر بوده است. از این رو، ایل در واقع یک واحد سیاسی از جمعیت عشایری است که بر پایهٔ روابط ساختی و کارکردی میان طایفه‌ها و تیره‌های به هم وابسته، زیر نظر گروهی از سران و رهبران ایل سازمان یافته که به اعتقاد برخی (مثلاً نک: پرهام، ۳۷۶) به خودی خود مستعد ایجاد ساخت ویژه‌ای از قدرت شده‌اند که مبانی مادی آن در زندگی عشایری و سازمان اجتماعی قبیله‌ای نهفته است.

نظام سیاسی ایل در دستگاه نیرومندی متشکل از سران و رهبران طایفه‌ها و تیره‌ها هویت و قوام می‌یافت. نقش و کارکرد این نظام بیشتر گردآوری نیروی رزمی و آرایش سپاهیان برای دفاع از منافع ایل، سرزمین، چراگاه، دام، کشتزار، اموال، جان و ناموس افراد ایل در برابر هجوم همسایگان، حکومتها و دولت، و نیز حکمیت در منازعات درون ایلی، شرکت در گفت‌وگوها و دادوستدهای سیاسی و اقتصادی با همسایگان، حکومتها و دولت بود. از این راه وحدت، یکپارچگی و نظم و امنیت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در درون ایل ایجاد می‌شد (بلوکباشی، همان، ۸۳).

هر طایفهٔ بلوچ رئیسی داشت که «سردار»، و در برخی طایفه‌ها «میر» نامیده می‌شد. سرداران با خانواده و افرادی از دودمان خود در قلعه‌هایی در آبادیهای بلوچستان زندگی می‌کردند و وابستگان بلافصل آنها، ایلیاتیها و غلامان در خانه‌های گلی یا کپری و چادرهایی در پیرامون قلعه‌ها به سر می‌بردند (رزم آرا، ۴۴؛ نیز نک: اسپونر، «کوچ»، 57). این قرارگاهها معمولاً دارای کشتزارها، نخلستانها و باغهای میوه هم بودند، اما بازار و فعالیت بازرگانی در آنها وجود نداشت. اگر داد و ستدی هم بود، به دست افراد غیر بلوچ صورت می‌گرفت. عامل مهم گزینش این قلعه‌ها، دژمانند بودن آنها برای حفاظت از سرداران بود (همانجا). قرارگاههای سردارنشین به‌صورت «مرکز» نواحی سرزمین بلوچستان درآمده بودند، مانند قلعهٔ سرباز، مرکز ناحیهٔ سرباز، و قلعهٔ زابلی، مرکز ناحیهٔ زابل (همان، 64؛ دربارهٔ ۴ منطقهٔ جغرافیایی طبیعی بلوچستان و سرداران آنها، نک: ارفع، 445-444).

روش سنتی گزینش سرداران به شخصیت، نسب دودمانی و وصلتهای زناشویی آنها بستگی داشت. مردم هر طایفه سردار خود را با صلاحدید و موافقت سردار ایل یا اتحادیهٔ طایفه‌ها ــ که حکمران بلوچستان به شمار می‌رفت ــ برمی‌گزیدند. بلوچان منازعات خود را پیش سردار بزرگ می‌بردند و داوری او را در میان خود می‌پذیرفتند و از او در برابر سرداران طایفه‌های اتحادیه حمایت می‌کردند (اسپونر، همان، 60). سرداران طایفه‌ها بخشی از درآمد املاک قلمرو خود را به عنوان مالیات به او می‌دادند و بقیه را به مصارف خود می‌رساندند (جهانبانی، *عملیات*...، ۱۴، ۱۶). در میان جامعه‌های روستایی، سردار طایفه، مقامات روستایی، از جمله کدخدایان را انتخاب، و به مردم پیشنهاد می‌کرد (*بررسی کلی*، ۱۰۴).

پس از نفوذ دولت مرکزی در بلوچستان و برقراری آرامش در میان طایفه‌های بلوچ (سالهای ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۴ش) دامنهٔ اقتدار سرداران در بلوچستان محدود شد و با تغییر نقش سردار بزرگ که واسط میان اتحادیهٔ طایفه‌ها و نمایندگان دولت بود، دگرگونی ژرفی در جامعهٔ بلوچ پدید آمد (برای اطلاعات بیشتر، نک: سالزمن، «پیوستاری»، 430-429، «نابرابری»، 444-443).

کوچ و حرکتهای گروهی و انفرادی ایلیاتیها تحت نظارت سردار نبود. مسائلی مانند اقامت، ازدواج و تشکیل هلکها نیز بیرون از اختیارات او، و در دست رئیس هلک بود. سران هلک، یا کماش را سالخوردگان دودمانی هر هلک انتخاب می‌کردند که می‌بایستی از سوی سردار طایفه هم تأیید می‌شد (همان، 429).

هر سردار جمعی کارگزار اداری و سپاهی و خدمه، مانند میرزا، پاکار، تفنگچی، مطبخ بان، سَئیس (مهتر = ستوربان) و جز آنها برای حفظ پایه‌های قدرت، گذران امور فرمانروایی و خدمت در خانه نگه می‌داشت (بررسی کلی، ۱۰۵- ۱۰۸؛ برای صورت کامل مناصب کارگزاران و شرح وظایف هر یک در حکومت سرداران حوزهٔ بنت، نک:برقعی، ۱۰۳-۱۵۵).

سرداران از منابع گوناگون کسب درآمد می‌کردند، مانند مالیات از آب و زمین، استفاده از نیروی کارمجانی، سهم بری از غارت، پیشکشی، سهم‌بری از محصول در ازای واگذاری زمین و نظارت بر کار قنات و کشتزار، تَلام (جریمهٔ تخلفات)، بِجّار (چشم روشنی)، سلامی یا سلامانه (پیشکش برخی از عشایر دامدار)، دِیْنی (مالیات دام، معمولاً یک دام از هر ۳۰ تا ۴۰ رأس دام) و پِندُک (باج) که در مواقع خاصی از خانواده‌ها می‌گرفتند (بررسی کلی، ۱۰۸-۱۱۱؛ نیز نک: برقعی، ۱۵۸- ۲۲۰).

نظام تقسیم‌بندی ایلی: طایفه در جامعهٔ بلوچ همچون یک واحد سیاسی در حیات اجتماعی و اقتصادی مردم نقش ایفا می‌کرد. پس از فروپاشی ایلها و از میان رفتن قدرت سیاسی واحدهای عمدهٔ ایلی بلوچ، مانند ایلهای رند، لشار و نارویی، طایفه‌ها نقش سیاسی در جامعهٔ بزرگ بلوچ یافتند (یادداشتهای مؤلف). پاتینجر (ص 62-61) سازمان اجتماعی-سیاسی ایل نارویی (از ایلهای سه گانهٔ بلوچ) را در ساختار سنتی کهن ایلی، چنین رده بندی کرده است: ایل ← طایفه ← خیل (انجمنی از چند گِدام [در متن گدان] برابر با تومان و ده) ← گدام (چادر، دربرگیرندهٔ یک خانواده). به نوشتهٔ او هر طایفه به چند خیل تقسیم، و هرخیل به نام رئیس خود نامیده می‌شد، مانند خیل امیری، خیل داوودی و... . در این نظام رده بندی، خیل ظاهراً همان هلک، واحد اجتماعی-اقتصادی است که از چند خانوار معمولاً برای کوچ و چرای دام تشکیل می‌شد (یادداشتهای مؤلف). به این واحد اجتماعی-اقتصادی در طایفهٔ بامِری «خَشَم»، در براهویی و طایفهٔ کردی بلوچستان «خیل»، و در میان کپرنشینان ایرانشهر «بازار» اطلاق می‌کردند (نک: هـ د، ۲۷۳/۱۱، ۶۴۳). در این رده بندی طایفه نیز همچون ایل یک واحد اجتماعی-سیاسی بود که بعداً جای ایل را گرفت و اعتبار سیاسی مستقل یافت.

در گذشته‌های دور، در دورهٔ حماسی تاریخ بلوچ و عصر قهرمان ملی بلوچ، میرچاکور ــ که با اواخر سدهٔ ۱۵ و اوایل سدهٔ ۱۶م مطابقت می‌کند (پاستنر، «بلوچ»، 92) ــ بنا بر روایت اشعار حماسی بلوچ، بلوچان قومی بودند که به چند ایل بزرگ و عمده تقسیم می‌شدند که دو ایل رِند و لشاری (لاشاری) از آن جمله بودند. در این زمان، حرکت بزرگ بلوچان به رهبری میرچاکور به سوی شرق آغاز گردید و آنان به تدریج در برخی از گذرگاهها و دشتها فرود آمدند و مناطقی از خاک هندوستان را تصرف کردند و بر بیشتر سرزمین بلوچستان و حتیٰ پنجاب استیلا یافتند. در همین دوره بسیاری از طایفه‌های امروزی بلوچ و گروهبندیهای ایلی آشکار گردید (همانجا؛ نیز نک: دیمز، مقدمه، 21).

در این میان، رقابت و ستیزی میان میرچاکور، رئیس رندها و میرگوهرام، رئیس لشاریها بر سر دختری گوهر نام روی داد. این رقابت و ستیز ۳۰ سال به درازا کشید و با کشته شدن بسیاری از مردان لشاری، و مهاجرت میرچاکور و بسیاری از طایفه‌های رند به پنجاب پایان یافت (همو، مقدمه، 22-21).

دیمز در پی یافتن شواهد تاریخی در اثبات وقایع یاد شده در این اشعار، سرانجام به این نتیجه رسید که دربارهٔ ۳۰سال جنگ و نزاع میان رندها و لشاریها، اگرچه شاهد تاریخی مستقلی در دست نیست، اما راجع به اتحاد میان رندها و ترکها و نیز رقابت میان رندها و دوداییها، به ویژه اتحاد میان میرچاکور و برخی طایفه‌های مولتانی اشارات معتبر تاریخی وجود دارد (مقدمه، 24، برای شرح کامل‌تر وقایع، نک: 24-21؛ نیز بلوکباشی، *نقد و نظر*، ۲۰۱-۲۰۳).

بلوچان در تهاجمات خود به سان کوچندگانی غارتگر در مسیر خود بسیاری از اقوام و طایفه‌های دیگر را به جامعهٔ بلوچ و واحد سیاسی ایلی بلوچ جذب و در خود مستحیل کردند. این ناهمگنی قومی در ترکیب ایلها و طایفه‌هایی که امروز خود را بلوچ می‌نامند، مانند براهوییهای دراویدی زبان، پناهندگان پشتو زبان، بردگان سیاه و جز آنها هویداست (پاستنر، همانجا).

گزارشهای مأموران انگلیسی در اوایل سدهٔ ۱۹م، قوم بلوچ را متشکل از ۳گروه ایلی عمدهٔ نارویی، رند و مِگسی آورده‌اند که هر یک به طایفه‌هایی چند تقسیم می‌شده‌اند (فریه، 431؛ پاتینجر، 55). از این ۳ گروه، نارویی‌ها مهم‌ترین گروه بلوچ ساکن در بلوچستان و سیستان ایران بوده‌اند (نک: EI^2, I/1006) که بیشترین طایفه‌های ایل در سیستان، به‌ویژه در کرانه‌های رودخانه و دریاچهٔ هیرمند (فریه، همانجا)، یا در بخشی از بلوچستان در مغرب صحرا می‌زیستند (پاتینجر، همانجا).

بنا بر یک افسانهٔ بلوچی، نارویی‌ها در آغاز در دیاری به نام نارو در افغانستان زندگی می‌کردند. رئیس آنان در آستانهٔ مرگ، فرزندانش را به ترک این دیار سفارش کرد. آنها نخست به زابل در سیستان آمدند، سپس گروهی از آنها در آنجا ماندند و گروهی دیگر به بلوچستان

مهاجرت کردند و در بمپور اقامت گزیدند. رئیس این گروه با دختری از خاندان حکمرانان بمپور ازدواج کرد. در نتیجهٔ این وصلت سران نارویی به جرگهٔ بزرگان بلوچ پیوستند و پس از چندی قدرت را از دست آنان در آوردند (برای شرح کامل افسانه، نک: برقعی، ۲۵ـ۲۷).

دو گروه رند و مگسی پیش‌تر در مکران می‌زیستند. بعدها از آنجا کوچ کردند و در ناحیهٔ کوچ گُندَوا در دشتی حاصل‌خیز در مشرق و پای کوهستانی اقامت گزیدند و با گذشت زمان باجَتها و دهقانان بومی آنجا درآمیختند و به خدمت خان کلات درآمدند. شمار اندکی از آنان نیز در تپه‌های شرقی کوچ گندوا و در اطراف صحرای شمالی کلات مأوا گرفتند (پاتینجر، همانجا).

پاتینجر شمار طایفه‌های عمدهٔ ایل نارویی را ۸ تا ۱۰ و شمار هر یک از طایفه‌های رند و مگسی را بیش از دو برابر طایفه‌های نارویی دانسته، اما نامهای ۷ طایفه از طوایف نارویی، ۲۵ طایفه از رند و ۱۶ طایفه از مگسی را همراه نام سران هر یک از طایفه‌ها در صورتهای جداگانه یاد کرده است (همانجا). طایفه‌های رخشانی نارویی به سرداری مهراب خان، طایفهٔ رندانی رند به ریاست سردار خان و طایفهٔ مگسی از ایل مگسی به سرداری جعفرخان از طایفه‌ها یا دودمانهایی بودند که رؤسای ایل از آنها برمی‌خاستند (برای نام طایفه‌ها و سرداران و شمار خانوارها یا مردان جنگی هر طایفه از ۳ گروه ایلی، نک: همو، 58-56).

بیشتر ایلها و طایفه‌های بلوچ ایران در منطقهٔ وسیعی که امروزه به بلوچستان معروف است، پراکنده‌اند. این منطقه از روزگار قدیم به ۴ ناحیهٔ جغرافیایی سرحد، سراوان، بمپور یا بلوچستان مرکزی و مکران تقسیم و معروف شده بود (برای تقسیمات جغرافیایی و حدود مرزی و اوضاع طبیعی بلوچستان، نک: جهانبانی، *عملیات*، ۹ـ۱۰، ۱۲ـ۱۳، ۱۷).

اسنادی از دیرباز در دست است که از ایل و طایفه‌های ساکن در هر یک از این ۴ ناحیه یاد کرده‌اند. نویسندگان و گردآورندگان این اسناد بیشتر طایفه‌های بلوچ و غیر بلوچ و طایفه‌ها و زیر طایفه‌ها را درهم آمیخته، و در یک فهرست کلی آورده‌اند، چنان که جداکردن آنها از یکدیگر بسیار دشوار می‌نماید.

بزرگ‌ترین گروه ایلی بلوچ را طایفهٔ مَرّیها تشکیل می‌دادند که جمعیت آنها را حدود ۶۰هزار تن نوشته‌اند. ایلات و طوایف دیگر بلوچ عموماً بسیار کوچک‌تر از مری و از چندصد تا حداکثر یک هزار خانوار تجاوز نمی‌کردند. از ایلها و طوایف مهم بلوچ در ایران می‌توان از یاراحمدزیی، گمشادزیی یا غمشادزیی، شیرخان زیی، سیمال زیی (= اسماعیل زیی) و ریگی نام برد. طایفهٔ سیمال زیی یا اسماعیل زهی پس از درگیری رئیسشان جثاخان (جمعه خان) با قوای نظامی رضاشاه و شکست از آنها و فرار از کشور و بخشودگی‌اش، شه بخشی خوانده شد (ناصری، ۳۶ـ۳۷). این طایفه نسب خود را به شخصی به نام اسماعیل خان می‌رسانند که گویا ۸ نسل پیش از فارس گریخت و به بلوچستان آمد و این طایفه را بنیاد نهاد (اسپونر، «کوچ»، 60).

اسپونر مهم‌ترین طایفه‌های کنونی بلوچستان را، با چشم پوشی از خاستگاه قومی آنان، بارکزایی، میرمرادزایی، بزرگ‌زاده، بلیدهی، شیرانی، مبارکی، ریگی و شه بخشی معرفی کرده، و نوشته است که همهٔ ایلات یا طایفه‌های دیگر بلوچستان و وابستگان آنها به یکی یا چند تا از این طایفه‌ها وفادار بودند و از آنها پیروی می‌کردند. ۵ طایفهٔ نخست، اتحادیه‌ای ایلی تشکیل داده بودند که نفوذشان همهٔ بلوچستان، بجز یک ناحیهٔ کوچک در اطراف چامپ (چانپ) را در برمی‌گرفت. بر این ناحیه طایفهٔ مبارکی سلطه و نظارت داشت. این طایفه نیز در خرداد ۱۳۴۲/پایان مهٔ ۱۹۶۳ به ظاهر با طایفه‌های اتحادیه سازش کرد و به آنها پیوست (همانجا).

برخی از اسناد جغرافیایی ـ تاریخی و جمعیتی مربوط به سرزمین بلوچستان به شرح وضعیت ایلها و طایفه‌های بلوچستان پرداخته‌اند و شماری از طایفه‌های پراکنده در نواحی مختلف این سرزمین را نام برده‌اند و به زیستگاهها و جمعیت تقریبی هر یک اشاره کرده، و پاره‌ای اطلاعات دربارهٔ شغل، لباس و اخلاق و رفتار آنان داده‌اند. از جملهٔ این اسناد می‌توان به «کتابچهٔ سیاحت‌نامهٔ بلوچستان»، نوشتهٔ میرزا مهدی خان سرتیپ قاینی، تألیف در ۱۲۹۲ق (ص ۱۷۵ـ۲۰۱)، «جغرافیا و تاریخ بلوچستان»، تألیف در ۱۲۸۹ق (ص ۲۰۵ـ ۲۰۶، ۲۰۹ـ۲۱۴، ۲۱۸) و «جغرافیای بلوچستان»، تألیف در ۱۳۰۴ق (ص ۲۸۳ـ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۰) اشاره کرد.

فهرستی از طایفه‌های عمدهٔ بلوچستان غربی و مکران (جمعاً ۲۱طایفه) با شمار خانوارها و زیستگاههایشان در دههٔ دوم سدهٔ ۱۴ق/ اواخر سدهٔ ۱۹م همراه یادداشتی دربارهٔ خاستگاه قومی برخی طایفه‌ها در سفرنامهٔ «ده هزار مایل در ایران» آمده است (سایکس، 97-96). نویسندهٔ کتاب «پرتو افکنیهایی بر بلوچها و بلوچستان» فصل ۲۶ کتابش را به ایلات بلوچ اختصاص داده است. در این فصل نام ایلات عمدهٔ کنونی بلوچستان، سند، پنجاب، ایران، افغانستان و مکران همراه با تقسیمات ایلی و ذکر طایفه‌ها و تیره‌های هر یک و آگاهیهایی دربارهٔ آنها آورده شده است (میرخدابخش، 361-319).

بلیو در «تحقیقی در زمینهٔ قومنگاری افغانستان» صورتی از طایفه‌های عمدهٔ رند ــ که همه بلوچ نامیده می‌شدند ــ به دست می‌دهد و می‌نویسد که هر یک از این طایفه‌ها به زیر طایفه‌هایی تقسیم می‌شدند که برخی از آنها فقط چند خانوار را در بر می‌گرفتند. آن‌گاه صورتی از زیرطایفه‌های برخی از طایفه‌ها را می‌دهد و خاستگاه قومی شماری از آنها را با اطلاعاتی دربارهٔ هر یک می‌آورد (ص 186-183). جهانبانی در ۱۳۰۷ش در کتاب *عملیات قشون در بلوچستان* صورت طوایف بلوچستان را در جداولی (نک: جدول مقابل صفحهٔ ۱۰، و جدولهای صفحات ۱۳، ۱۵، ۱۹)، و در ۱۳۳۸ش در ضمیمهٔ شمارهٔ ۳ *سرگذشت بلوچستان و مرزهای آن* (ص ۲۳ـ۵۶)، تیره‌های طایفه‌های بارکزایی، بامری، بلیده‌ای، ریگی، بهرامی ریگی، حسین بُریگی، سردار زایی یا (سدّازایی) باهوکلات و باهوکلات تیرهٔ میرثعبان، سردارزایی

دشتیاری، دج و تلنگ، شه‌بخش (اسماعیل‌زایی)، مبارکی، گمشادزهی، لاشاری، میرمرادزایی، میرمرادزایی بخشان، شهنوازی، گرگیج، ناروحی، باران زهی، نوشیروانی (کوهک و اسپندک و کلگان)، زابلی کُرد و شماری طوایف مختلف متفرقه در نواحی گوناگون را همراه با نام متنفذین یا رؤسا و شمار خانوارها و مراکز هر تیره در سراسر بلوچستان در جدولهایی به نام طایفه‌ها فهرست کرده است. افشار سیستانی نیز دربارهٔ عشایر و طوایف بلوچستان و سیستان صورتی از طوایف و تیره‌های بلوچ و غیربلوچ بلوچستان را به تفکیک حوزه‌های جغرافیایی زاهدان، خاش، ایرانشهر، سراوان و چابهار فراهم آورده، و توضیحاتی دربارهٔ تبارشناسی برخی از طایفه‌ها و مسائل اجتماعی و فرهنگی آنها داده است (نک: *عشایر...*، ۴۱-۱۸۲، قس: *بلوچستان*، ۲۷۳-۳۴۲؛ برای طایفه‌های ساکن در سیستان، نیز نک: همو، *عشایر...*، ۲۳۹-۲۸۸).

برخی سازمانهای دولتی در آغاز نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۴ش گزارشهایی از پژوهشهای میدانی در میان ایلات و عشایر سیستان و بلوچستان منتشر کردند. در پاره‌ای از این گزارشها فهرستی کم و بیش کامل از طایفه‌ها و تیره‌های پراکنده در سراسر استان تنظیم شده است. مثلاً در نشریهٔ دفتر آبادانی مناطق عشایری صورتی از ۴۴ طایفه و ۴۳۲ تیره (*بررسی ایلات...*، ۲۷) آمده، و در جدولی اسامی آنها و جمعیتشان (همان، ۳۰-۳۲)، و در جداولی مستقل نیز تیره‌ها با جمعیت تقریبی و درصد اسکان یافتگی تیره‌ها و مناطق ییلاق و قشلاق کوچندگان و وضع طبیعی منطقهٔ اقامت و فاصلهٔ تقریبی کوچ هر گروه کوچنده داده شده است (همان، ۳۵-۷۹). مرکز پژوهش خلیج فارس و دریای عمان نیز فهرستی از طایفه‌های هر یک از شهرستانهای بلوچستان و سیستان را با اسامی تیره‌ها و سردار هر طایفه و زیستگاههای مردم و سرداران داده است (نک: *درآمدی مجمل...*، جم).

گروههای قومی غیر بلوچ: در سراسر استان سیستان و بلوچستان ایلها و طایفه‌های دیگری هم زندگی می‌کنند که از خاستگاههای قومی ـ زبانی و جغرافیایی متفاوت با بلوچان برآمده‌اند، اما امروزه در ساختار سیاسی جامعهٔ بلوچ انسجام یافته‌اند و به اعتبار بلوچ و جزو جامعهٔ بلوچ شناخته می‌شوند. از جملهٔ آنان می‌توان به این گروهها اشاره کرد:

براهویی: آراء مختلفی دربارهٔ قومیت اصلی این طایفه وجود دارد. برخی براهوییها را از بازماندگان اولیهٔ سرزمین ایران و هند، پیش از آمدن آریاییها به این منطقه، و برخی دیگر از مهاجران سرزمین جنوب هندوستان دانسته‌اند. زبان براهوییها از خانوادهٔ زبان دراویدی است و در هند این گروه به دراویدی معروفند، اما در شیوهٔ رفتار و ارزشهای فرهنگی همانند بلوچها عمل می‌کنند (تامپسن، 300-299) و از نظر تاریخی سیاسی بلوچستان، بلوچ به شمار می‌روند (اسپونر، «بلوچها»، 99؛ برای اطلاعات جامع دربارهٔ براهویی و زبانشان، نک: هـ د، ۱۱/۶۴۰-۶۴۵).

بارکزایی: طایفه‌ای بزرگ از گروه قومی دُرانی (ابدالی) پشتون افغانستان است که احتمالاً از سدهٔ ۸ق/۱۴م همزمان با فرمانروایی تیمور لنگ شکل یافته، و در اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م گروه بزرگی از آنان به ایران آمده، و در سیستان و بلوچستان استقرار یافته‌اند. امروزه بارکزاییها با بلوچها درآمیخته، و هویت بلوچی یافته‌اند و به زبان بلوچی سخن می‌گویند (برای آگاهی بیشتر، نک: هـ د، ۱۱/۹۹-۱۰۲).

کُرد: اینان طایفه‌ای از اقوام کرد مهاجر کردستان (میرخدابخش، 323؛ *ایرانیکا*، III/624) و از بازماندگان کردانی هستند که شاه عباس اول در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به این سرزمین کوچاند (اسکرین، 323). آنها را از فرزندان پهلوانی به نام حسین کرد، تبعیدی شاه عباس به بلوچستان نوشته‌اند (افشار سیستانی، همان، ۷۳). رزم آرا به دو طایفهٔ کُرد مقیم در نواحی دزک و مرز و پراکنده شدن کردهای ساکن در مرز، پس از کشته شدن سرانشان در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م به دست حکومت بمپور و پیوستن به طایفهٔ دامنی اشاره می‌کند. همو طایفهٔ بزرگ‌زادهٔ بلوچستان را کرد و از کردان مهاجر بخارا نوشته است (ص ۴۶-۴۸؛ برای تفصیل دربارهٔ پیشینهٔ تاریخی طایفهٔ کرد و تقسیم‌بندی آن به طایفه‌ها و زیر طایفه‌ها، نک: افشار سیستانی، همان، ۷۳-۸۶).

دهوار: یا دهواری، این گروه را طایفه‌ای از بازماندگان جماعت کشاورز پیش از اسلام این سرزمین در زمانی که زیر نظارت فرمانروای ایالتی سیستان بودند، شمرده، و زبانشان را فارسی نزدیک به دری و تاجیک (*ایرانیکا*، همانجا) دانسته‌اند. در تاریخ کنونی بلوچ، دهوارها به عنوان «لُس» یا «اولوس» (رعایا و دهقانان) خوانین بلوچ شناخته می‌شوند و امروزه در میان بلوچان ایران پایگاهی همانند «شهری» دارند (همانجا).

نوشیروانی: اینان ظاهراً در زمان شاه عباس از ناحیه‌ای در نزدیک اصفهان به بلوچستان کوچانده شدند (کرزن، II/259؛ سایکس، 97).

بلیدی: یا بلیدهی، احتمالاً از مسقط (همانجا؛ رزم آرا، ۴۳)، و گیچکی از اعقاب راجپوت در اواخر سدهٔ ۱۱ق/اواخر سدهٔ ۱۷م (سایکس، همانجا) از سند به بلوچستان آمدند (اسپونر، «بلوچها»، 103؛ قس: *ایرانیکا*، همانجا). سایکس (همانجا؛ قس: رزم آرا، همانجا) گیچکی، مَلِک، بزنجو و شاه‌زاده را به ترتیب از اعقاب راجپوت، صفاریان، براهویی و شاه‌زادگان قندهار آورده است. میرزا مهدی خان سرتیپ قاینی در معرفی طوایف سرحد، طایفه‌های تمینی (از تمین)، لادزی (از لادز)، تمندان، کوشه (از کوشه)، کرم زهی، هاشم زهی، و خاشی (از خاش) را از طایفه‌های «فارسی» برشمرده است (ص ۱۷۷-۱۷۸).

جَت، جدگال، لاسی، لوری و مید نیز از گروههای غیر بلوچ جذب شده در جامعهٔ بلوچ به‌شمار می‌روند. جتها گروه قومی ـ زبانیِ همگن نیستند. بیشتر آنها جذب چند گروه قومی شده، اما هویت شغلی خود را حفظ کرده‌اند (وستفال ـ هلبوش، 355). برخلاف نظر اسپونر (نک: *ایرانیکا*، همانجا) که زبان جتها را، مانند زبان مردم جدگال و لاسی، از

خانوادهٔ زبانهای سندی می‌داند، جتها هرجا به زبان مردمی که در میان آنها می‌زیند، صحبت می‌کنند (وستفال ـ هلبوش، همانجا). برخی احتمال می‌دهند جت و جدگال و لاسی از گروه قومی جتهای هند باشند، اما برخی دیگر این انتساب را نمی‌پذیرند و جتها و جدگالها را از فرزندان یوتیه[1] یا اوتیهای امپراتوری هخامنشی، و معرف آبادی‌نشینان متقدم با تبار هندی می‌پندارند (*ایرانیکا*، همانجا).

لوری: اینان از گروه کولیهای سرگردانی هستند که در سراسر خاک بلوچستان ایران و پاکستان پراکنده‌اند. مردانشان به کار درودگری، فلزکاری، نوازندگی و آوازخوانی و نمایش و بازیگری، و زنانشان به رقاصی و برخی هم به قابلگی اشتغال دارند و معمولاً در دسته‌هایی مرکب از دو یا ۳ چادر زندگی می‌کنند (سالزمن، «پیوستاری»، 439-438؛ نیز نک: *ایرانیکا*، همانجا).

مید: جماعتهای کوچک ماهی‌گیر هستند که در بنادر و سواحل مکران و دریای عمان پراکنده‌اند. برخی میدها را از بومیان اصلی سرزمین مکران (میرخدابخش، 359)، و برخی دیگر از نسل «ایختیوفاگویی» (ماهی‌خواران) که در سدهٔ ۴ ق‌م به هنگام گذر اسکندر از این سرزمین از آنها یاد شده، دانسته‌اند (پاستنر، «بلوچ»، 93).

چند گروه قومی ـ دینی دیگر، مانند هندو، سیک، اسماعیلی، پارسی، پاکستانی، ایرانی و هزاره نیز با بلوچها و در کنار آنان زندگی می‌کنند. آنها تا چندی پیش نتوانسته بودند جذب جامعهٔ بلوچ شوند. برخی از این گروهها، مانند هندوها و سیکها جمعیتهای کوچک بازرگان بودند که در پیرامون قلعه‌ها و زیستگاههای سرداران بلوچ و در آبادیهای بندری می‌زیستند. ایرانیها، بیشتر یزدیها و نیز پاکستانیها که اغلب پنجابی بودند، همچون مأموران کشوری به بلوچستان آمده، و در آنجا زمین خریده، و اقامت گزیده بودند. هزاره‌ها در اواخر سدهٔ ۱۳ق و اوایل سدهٔ ۱۴ق به این سرزمین مهاجرت کردند (*ایرانیکا*، III/623-624).

ساختار اقتصادی: تا چندی پیش جامعهٔ بلوچ دارای اقتصادی چند منبعی بود و از این‌رو، با مجموعه‌ای از فنون گوناگون کسب درآمد سر و کار داشت. فعالیتهای تولیدی سنتی بلوچ شامل پرورش گوسفند، بز و شتر، کشت آبی و دیم غلات، نخل‌کاری، شکار حیوانات، و گردآوری مواد خوراکی و مواد خام طبیعی بود، گه‌گاه حمله به روستاها و کاروانها و غارت آنها نیز از منابع درآمدزای ایشان محسوب می‌شد. اکنون تمام این فعالیتها، بجز غارت، پایدار باقی مانده، و جای غارت را کار دستمزدی و قاچاق کالا گرفته است (سالزمن، *خویشاوندی*، ۵۲).

کوچندگی: کوچ مهم‌ترین شکل دست‌یابی به منابع طبیعی در میان عشایر بلوچ است. بلوچها دو نوع کوچ داشتند: کوچ شبانی در سرحد، و کوچ چند منبعی از نواحی شبانی سرحد تا نواحی کشت خرما در حوزهٔ ماشکل (= ماشکید). این دو نوع کوچ و محصولات به دست آمده از آنها مکمل یکدیگر، و تا اندازه‌ای به هم وابسته بودند و مشترکاً با منابع دیگر اقتصادی، نظم اقتصادی جامعهٔ بلوچ را شکل و سامان می‌دادند (سالزمن، «کوچ»، ۱۸۹). سالزمن کوچندگی را از شبانی متمایز می‌کند و کوچ را نوعی تحرک و مبتنی بر منابع مختلف، و شبانی یا شبانکارگی را نوعی «پویش منابع» و در مجموعهٔ فرایندی از بی‌تحرکی تا تحرک مداوم و مدیریت در به دست آوردن خوراک از یک منبع خاص، یعنی احشام اهلی یا نیمه اهلی می‌داند (همان، ۱۹۰-۱۹۱).

در چرخهٔ زندگی اقتصادی سالانهٔ بلوچ معمولاً دو یا ۳ فعالیت تولیدی متفاوت همراه با هم وجود داشت. بلوچ در هر زمان دست کم بایستی دو کار را غالباً در دو مکان جدا از هم انجام می‌داد. این موضوع نوعی تقسیم کار و تعیین وظایف در میان خانواده‌های بلوچ پدید آورده بود، چنان‌که هر فرد می‌توانست برای کار کردن و ایفای وظایف در یک زمان در بیش از یک مکان حضور داشته باشد (همو، *خویشاوندی*، ۵۳).

هَلک نمایان‌ترین و ملموس‌ترین واحد اجتماعی در میان کوچندگان بلوچ است که در آن فعالیتهای اقتصادی جریان دارد. هلک که آن را در برخی طایفه‌ها «پِیْ‌تگ»، «حَشَم»، «دَوار» و در بیشتر روستاها «لوگان» می‌گویند (*بررسی کلی...*، ۵۹؛ نیز نک: امان اللّهی، ۱۵۵؛ *ایرانیکا*، III/626)، از چند «گِدام» (چادر)، شکل می‌گیرد که در هریک از آنها یک خانوادهٔ هسته‌ای می‌زیند. کم و بیش بودن شمار چادرهای هر هلک (معمولاً میان ۲ تا ۱۰ چادر) به شمار دامهای اعضای هلک بستگی دارد. اگر دامهای خانوارها بسیار باشد، شمار چادرهای هلک کم خواهد بود و اگر شمار دامها کم باشد، چادرها افزایش خواهد داشت. شمار چادرها و رمه‌های هلک در دشتها بیش از کوهستانهاست (پاستنر، «همکاری...[2]»، 166؛ امان اللّهی، همانجا؛ برای شرح بیشتر، نک: سالزمن، همان، ۲۳-۲۶).

کوچ هر هلک معمولاً ۵ تا ۱۵ بار در سال بود. جهت حرکت هلک با گردش فصلهای سال تغییر می‌کرد، چنان که خانواده‌ها در فصول پاییز و زمستان، به ویژه در بهار به سوی چراگاههای کوهستانی، و در تابستان به سوی دشت و نخلستانها می‌کوچیدند. طول مسیر کوچ هلکها از ۱/۵ تا ۸۰ کمـ متفاوت بود و مدت زمانی که هلکها به هنگام کوچ یک ساله در حرکت بودند، میان ۲۰ تا ۳۰ روز طول می‌کشید. هر هلک دام خود را در چراگاههایی با پوشش گیاهی تُنُک و ناچیز و آب ناکافی در یک اقامت نسبتاً طولانی می‌چراند؛ در چنین وضعی طبیعی است که بلوچ فقط می‌توانست دام محدودی را نگه دارد. اعتقاد عموم به این اصل کلی که «هلک گروه رمه‌داری است که تنها یک رمه می‌تواند داشته باشد»، بلوچان را در نگهداری دام بسیار در هلک محدود می‌کرد. بدین‌سان، این اصل مانند نوعی ساز و کار عمل می‌کرد تا بلوچ شمار رمه‌هایش را در چراگاههای فقیرانه، اندک و پراکنده نگه دارد (همان، ۱۷، ۷۰).

اعضای هلک از راههای گوناگون، مانند پیوندهای خونی، ازدواج،

1. Yutiya/Outii
2. «Co-operation...»

وابستگی یا دوستی ساده متحد می‌شوند. افراد هلک یکدیگر را «همسایگ» خطاب می‌کنند و نسبت به یکدیگر «حق» یا «تعهد» متقابل قائلند. اینکه می‌گویند «ما یک سایه و یک آب داریم»، بیانگر یک باور عمومی نسبت به وحدت میان اعضای هلک است که از طریق کمک اقتصادی متقابل عمومی یا کمکهای خاص به برخی از افراد هلک، مانند پرداخت شیربها، جریمه و وثیقه‌های حکومتی در برابر نقض قوانین و صلح نمودار می‌شود (پاستنر، همان، 167-166).

سازمان‌دهی هلک در سرحد بلوچستان ایران بر مبنای اصولی است که بتواند عوامل مربوط به محدودیتهای تشکیل هلک را از میان بردارد. ۴ عامل را از عوامل محدودکنندهٔ مؤثردر تشکیل هلک بر شمرده‌اند: ۱. شمار بسیار «پَس» (بز و گوسفند) که نیاز به آب و علوفهٔ فراوان در قرارگاه دارد؛ ۲. نیروی کار کافی؛ ۳. امنیت برای چرا و نگهداری رمه‌ها؛ ۴. همکاری دسته جمعی میان خانوارهای هلک (برای شرح هریک از این عاملها، نک: سالزمن، همان، ۱۷ـ۱۸). یکی از اصول مهم در میان بلوچان بستن «کرار» (قرارداد) و تشکیل یک گروه «واسته‌دار» (دامدار) در میان سران خانوارهای هلک و «شیوانگ» (چوپان) به مدت یک سال است. دامداران هر هلک از طریق «کرار» به مدت یک سال به‌سان صاحبان اقامتگاههای مشترک به هم می‌پیوندند. از این‌رو، هلک از نظر اصل سازمان‌دهی، یک گروه دامدار، صاحب یک رمهٔ بز و گوسفند و یک چوپان و اقامتگاه مشترک است (همان، ۱۹ـ۲۰). در بلوچستان پاکستان، دامهای متعلق به هر هلک را مردان جوان خانواده‌های هلک، معمولاً در یک رمه می‌چراندند. رمهٔ گوسفند و بز (رَمَک) و شتر (بَگ) را جدا از یکدیگر به چرا می‌بردند و بره‌ها و بزغاله‌ها را هم نزدیک هلک نگه می‌داشتند، تا پسران و دختران کوچک خانواده‌ها آنها را بچرانند و غذا دهند (پاستنر، «همکاری، ...»، 168). شتربانان هلکهای بلوچستان ایران از گروه قومی بودند که به آنها «بگ جت»، و کودکان بز و بره‌چران خانواده را «هورت چارین» می‌نامیدند (سالزمن، همان، ۱۹).

هر هلک سرپرستی داشت که او را «کماش» یا «هلک واجه» می‌نامیدند. برقعی (ص ۷۷، حاشیه) کماش را مرکب از دو واژهٔ «کَ»، کوتاه شدهٔ کَنَگ، به معنای برنج پوست کندهٔ سفید، و «ماش»، دانهٔ گیاهی که رنگش به سیاهی می‌زند، و روی هم رفته به معنای مردی با مو و ریش سپید و سیاه می‌داند؛ اما چنین ریشه‌شناسی برای واژهٔ کماش، نادرست و عامیانه به نظر می‌رسد و ظاهراً این واژه از ریشهٔ براهویی و به معنای «بزرگ» است (نک: اسپونر، «بلوچها»، 103). کماش معمولاً سالخورده‌ترین و توانگرترین مرد کاردان هلک بود. با اینکه در جامعهٔ بلوچ مقام رهبری به‌طور آرمانی از پدر به پسر بزرگ تر می‌رسید، اما در هلک به سبب پایدار نبودن و تغییر اعضای آن، خط جانشینی درازمدت کمتر تحقق می‌یافت و ریاست هلک بیشتر براساس مهارت فرد در ترتیب دادن رمه، دانش کافی دربارهٔ شرایط بوم ـ زیستی، شایستگی در پذیرا شدن تصمیمات دربارهٔ زمان کوچ و چراگاههایی که بایستی رمه را به آنجاها برد و قدرت داوری دربارهٔ ستیزه‌های میان خانوارهای درون هلک تعیین می‌شد. مردم بلوچ کماش را مردی «دارا و خوش زبان» می‌دانستند. داشتن مال و منال برای رئیس هلک اهمیت داشت، زیرا کماش موظف بود از بازدیدکنندگان و میهمانان هلک پذیرایی کند (پاستنر، همان، 167).

بزرگ و رئیس «زه زاد»، بزرگ‌ترین واحد خویشاوندی پدر تبار پس از خانواده را هم کماش می‌نامیدند. مقام کماش در زه‌زاد موروثی بود و از پدر به پسر بزرگ‌تر خانواده می‌رسید (برقعی، ۷۶، ۷۷. نیز برای نقش و اهمیت و وظایف کماش زه‌زاد، نک: ۸۴ـ۸۸).

کوچندگان در مسیر حرکت خود از آب چاههایی استفاده می‌کردند که در مالکیت گروههای نَسَبی آنها بود. کوچندگان بیرون از گروه نسبی با اجازهٔ مالکان می‌توانستند از آب چاههایی استفاده کنند. تابستانها با پایین رفتن سطح آب چاهها و مصرف بیشتر آب، استفاده از آنها محدود به افراد گروه نسبی و احشام آنها بود، اما در فصلهای دیگر سال اجازهٔ استفاده از آب چاهها به دیگران نیز داده می‌شد. از این‌رو، گروههای غیرنسبی به هنگام کوچ در تابستان نمی‌توانستند در کنار چاههای متعلق به دیگران چادر بزنند (سالزمن، «کوچ»، ۱۸۷).

مردان بلوچ مسئول مراقبت از محصولات و حیوانات در «شهر»ها (نواحی کشاورزی کوچک) بودند که در آنها سهم یا مالکیت داشتند؛ شهرها حدود ۵ تا ۶ ساعت راه پیاده‌روی از هلکها فاصله داشتند؛ از این‌رو مردان معمولاً از سپیده دم تا غروب و گاهی روزها از هلکها دور می‌ماندند و چوپانان هلک، رمه‌ها را پیش از طلوع آفتاب بیرون می‌بردند و غروب باز می‌گرداندند (اسپونر، «کوچ»، 64).

پاییز یا «آمِن» (هامن)، هنگام چیدن و برداشت خرما در بلوچستان است. از اواخر تابستان کوچندگان دسته جمعی به سوی اقامتگاههای کشاورزی حرکت می‌کنند. در این هنگام، شمار بزرگی مرد و زن گله‌هایشان را در تپه‌ها و بیابانها به مراقبت هم هلکیهای خود رها می‌کنند و به سوی واحه‌های نخل کاری برای چیدن، جمع کردن و انبار کردن خرما می‌روند. خرماچینی از اوایل تیر در بخشهای گرم‌تر شروع می‌شود و تا اواخر پاییز در بخشهای مرتفع‌تر و سردتر ادامه می‌یابد. کشاورزان نیز در فصل بهار به قرارگاه‌های هلکها در کوهستانها برای شیردوشی دامها و نیز شیرنوشی می‌روند (پاستنر، «همکاری»، 168؛ اسپونر، همان، 58، «بلوچها»، همانجا).

به نوشتهٔ پاستنر شمار معینی از مردان هلک در بهار برای برداشت حبوب و حدود دوسوم مردان و زنان هلک در پاییز برای برداشت خرما می‌روند. شرکت‌کنندگان در برداشتهای فصلی کشاورزی دستمزد و درآمدهایشان را با کسانی که در هلکها برای مراقبت از رمه‌ها مانده‌اند، تقسیم می‌کنند و این نوع همیاری و همکاری در حفظ همبستگی مؤثر است (همان، 170).

بنابر آمار ۱۳۷۷ش در استان سیستان و بلوچستان یک ایل به نام ایل بلوچ (۲٬۴۱۸ خانوار با ۱۴٬۵۵۰ جمعیت) شامل ۴۲۵ طایفهٔ مستقل

(۱۶٬۴۹۳خانوار با ۹۶٬۸۷۰جمعیت) استقرار داشتند که کوچ می‌کردند و ییلاق و قشلاقشان در همین‌استان بود (برای اسامی‌طایفه‌ها و شمار خانوار و جمعیت هریک از آنها، نک‍: *سرشماری*، استان، ۳۱ـ۵۲). بنابرآمار عشایر کوچندهٔ ۱۳۶۶ش، یک ایل بلوچ (۲٬۲۳۶ خانوار با ۱۲٬۳۰۸ جمعیت) شامل ۱۷ طایفهٔ مستقل بلوچ خارج از استان سیستان و بلوچستان در شهرستانهای بافت، کهنوج، جیرفت، مشیز، بم و بندرعباس ییلاق و قشلاق می‌کردند (همان، ایل بلوچ، ۱۳ـ۱۴).

کشاورزی: زراعت در بلوچستان متکی به بارانهای فصلی است. کشت گندم تقریباً به‌طورکامل به آب باران نیاز دارد. دو بارش خوب باران در آغاز بهار کشاورزان بلوچ را برای برداشت یک محصول خوب مطمئن می‌سازد. درو و خرمن کردن گندم معمولاً در نیمهٔ اردیبهشت شروع و تا نیمهٔ تیر، بنابر قرار گرفتن کشتزارها در بخشهای پست یا بلند طول می‌کشد.

برخی از کشتزارهای آبی از آب رودخانه، و برخی دیگر از قنات آبیاری می‌شوند. بلوچ با قنات و حفر آن آشنایی نداشته، و به کانالهایی که به کرانه‌های رودخانه‌های همیشگی می‌پیوسته، قنات می‌گفته است. کرمانیها و یزدیها که در کندن قنات و کشاورزی با آب قنات سابقهٔ طولانی و مهارت دارند، دهه‌ها پیش به بلوچستان آمدند و در بخشهای سرحدی قناتهایی احداث کردند (اسپونر، «کوچ»، 58-57).

محصولات کشاورزی بلوچان خرما، گندم، برنج و ذرت است. خرما و گندم مهم‌ترین محصول این منطقه است. خرما بخش مهمی از غذای مردم معمولی به‌شمار می‌رود و مازاد آن یکی از چند نوع صادرات سالانهٔ بلوچستان است (همانجا).

ماهی‌گیری: بلوچهایی که در کرانهٔ دریای عمان زندگی می‌کنند، بیشتر از راه ماهی‌گیری زندگی خود را می‌گذرانند. این ماهی‌گیران که «مید» نامیده می‌شوند، بیشتر در بندرهای چابهار، کنارک و تیس (یا تیز) اقامت دارند. میدها علاوه بر ماهی‌گیری، به لنج‌داری و ملوانی و گرفتن نمک از حوضچه‌ها نیز می‌پرداختند. ماهی‌گیران بلوچ ماهیهای مازاد مصرف خود را معمولاً نمک سود می‌کردند و با غلات و حبوب که از داخل بلوچستان به محل زندگی آنان می‌آوردند، معاوضه می‌کردند (بلوکباشی، «چابهار»، ۵۲۸ـ۵۲۹؛ گرانت، 335؛ ناصری، ۵۳ـ۵۴).

در محیط زیست ماهی‌گیران بلوچ در کرانهٔ دریا تا چندی پیش نه کشتزاری بود و نه آب شیرینی. در این نقاط زنان و کودکان شن و ماسهٔ کف زمین را می‌کندند و گود می‌کردند و ساعتها در کنار آن می‌نشستند که آب شیرین اندک اندک در کف چاله‌ها جمع شود، تا به نوبت کوزه‌ها و دیگها و سطلهای خود را از آب گل‌آلود پر کنند. برخی از آنان نیز راه دور و درازی می‌پیمودند و بر سر چاههای قدیم می‌رفتند و کاسه و کوزه‌های خود را از آب شیرین پر می‌کردند و بر سر می‌گذاشتند و به خانه‌هایشان می‌آوردند (بلوکباشی، همان، ۵۲۵، ۵۳۷؛ گرانت، همانجا).

پاستنر دربارهٔ ماهی‌گیران بلوچستان پاکستان می‌نویسد که نیاکان آنها اصلاً از کوچندگان یا زارعان داخل خاک بلوچستان بودند. خشک‌سالیهای مداوم و از میان رفتن غلات و دامها، آنها را ناگزیر از مهاجرت به ساحل دریا کرد. پس از دهها سال زندگی در کنار دریا و اشتغال به ماهی‌گیری و مأنوس شدن با زندگی نوین، دلبستگی به زمین و کار بر روی آن را از دست دادند و از سنت نیاکانشان فاصله گرفتند. ماهی‌گیران، بلوچان بیابانی را «جنگل وَلّاح» (ساده‌لوحان جنگل) و «خشکی مردم» (مردم خشکی) می‌نامیدند و می‌گفتند «آدم باید دیوانه باشدکه چنین شیوهٔ زندگی را بپذیرد» («ماهی‌گیران...»[1]، 165).

به رغم اشتغال بلوچها به کار شبانی و کشت خرما و توسعهٔ در حال رشد کشاورزی آبی در منطقه، بسیاری از آنان به سبب نامساعد بودن زمین، ناگزیر از ترک خانه و زندگی (بیشتر در فصل پاییز)، و رفتن به شهرها و مناطق خارج از منطقهٔ بلوچستان برای کار و به دست آوردن درآمد بیشتر هستند (سالزمن، «کوچ»، ۱۸۸ـ۱۸۹).

پراکندگی و جمعیت: بلوچها بیشتر در سرزمین وسیعی، حدود ۳۰۰ هزار کم ۲ در بلوچستان پاکستان، ۲۰۰ هزار کم ۲ در بلوچستان ایران، و حدود ۱۰۰ هزار کم ۲ در افغانستان غربی زندگی می‌کنند. چنان که در آغاز مقاله گفته شد، گروههایی از بلوچان نیز در نقاط دیگر این سرزمینها، مانند بخش شمالی و شرقی و جنوبی ایران، شمال افغانستان، سند و پنجاب پاکستان و سرزمینهای دیگری مانند هند، تاجیکستان، ترکمنستان، قلمروهای پیشین امپراتوری مسقط در عمان، امارات متحدهٔ عربی در خلیج فارس و افریقای شرقی پراکنده‌اند (اسپونر، «بلوچها»، 94-93؛ GSE,III/18).

خشک سالیهای مداوم و کمبود ذخایر آبی و پوشش گیاهی و از میان رفتن زراعت و دامها و در نتیجه، فقر همگانی عامل مهاجرت گروهی از بلوچان بوده است. از مهم‌ترین نقاط مهاجرپذیر بلوچ در ایران، خراسان، مازندران، گرگان، کرمان و بنادر خلیج فارس را می‌توان نام برد. مثلاً کشاورزان و دامدارانی از ایلها و طایفه‌های سارانی، رخشانی، بارانی، جهاندید و ملک زهی سیستان به مازندران مهاجرت کرده‌اند. از دیرباز (نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق/ نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۵م، نک‍: تیت، ۳۲۲) گروهی از بلوچها در خراسان می‌زیسته، و در سرخس به دامداری مشغول بوده‌اند. در اوایل این سده دستهٔ دیگری نیز از طایفه‌های بلوچ حوالی زاهدان، خاش و سیستان به این منطقه ــ که شرایط مناسب‌تری برای دامداری و زراعت داشت ــ کوچ کردند. شماری از تیره‌های نوقانی، ده مرده و براهویی به دهستانهای طبس و زیرکوه بیرجند کوچیدند و در آنجا اقامت گزیدند. شماری از طایفه‌های اتابکی و شیروانی هم که به نواحی محمدآباد، کهنوج و رودبار جیرفت کوچ کرده بودند، در آنجا به کشت و ورز مشغول شدند. پاره‌ای از مردم تیره‌هایی از طایفه‌های طاهرزهی، مبارکی، انوشیروانی، سید، شهوردی، بهلولی و جت هم به بندرها و سواحل جنوب ایران کوچیدند و

1. «Baluch Fishermen...»

بیشترشان به ماهی‌گیری پرداختند. در کوههای بشاگرد نیز بلوچهایی می‌زیستند که از راه ساربانی و حمل آزوقه از سوی دریا به میناب و جاسک زندگی می‌گذراندند (نک: بررسی *ایلات*، ۱۲ـ۱۷).

مهاجرت بلوچان به ترکمنستان در اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م آغاز شد و تا ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م ادامه یافت. در آغاز در ترکمنستان بلوچها را با کولیهای آسیای مرکزی اشتباه می‌گرفتند. بعداً هم برخی را چِنگانه (کولی)، و برخی دیگر را ترکمن می‌شناختند (EI^2, I/1005). بلوچهای ترکمنستان از راه زراعت محدود و شبانی به صورت نیمه کوچندگی و پرورش گوسفند و گاو یا بز زندگی می‌گذرانند («بلوچهای غرب...»[1]).

با کشف نفت در سرزمینهای عربی، مهاجرت بلوچان از ۷۰ سال پیش از نواحی جنوبی بلوچستان و ایالات سند، بدانجاها آغاز گردید. آنها به عمان و امارات متحدهٔ عربی رفتند. در عمان به رمه‌گردانی و زراعت پرداختند و در امارات به صورت کارگر غیرماهر، مأمور انتظامی، ماهی‌گیر و سپاهی به کار گمارده شدند. برخی از بلوچان نیز در میدانهای نفتی و در مزارع سرزمینهای غنی خلیج فارس کار می‌کنند (همانجا؛ نیز نک: پاستنر، «بلوچ»، 92).

با اینکه مهاجران بلوچ کم و بیش جذب جامعهٔ سرزمینهای عرب و ترکمن‌نشین شده‌اند، اما هنوز هویت قومی خود را حفظ کرده‌اند و بلوچ شناخته می‌شوند.

جمعیت کل بلوچهای جهان را پاستنر (همان، 92-91) در دو دههٔ پیش ۴٬۳۰۰٬۰۰۰ تن نوشته بود که از این جمعیت حدود ۲٬۵۰۰٬۰۰۰ تن در پاکستان غربی، حدود ۱٬۵۰۰٬۰۰۰ در جنوب شرقی ایران، حدود ۲۳۸ هزار تن در جنوب غربی افغانستان و حدود ۲۰۰ هزار تن بلوچ مهاجر در خلیج فارس، و کمتر از ۲۰ هزار تن بلوچ مهاجر در ترکمنستان می‌زیستند. در ۱۳۷۹ش/۲۰۰۰م جمعیت بلوچهای جهان را حدود ۸ میلیون دانسته‌اند: جمعیت بلوچهای پاکستان جنوبی و ایالات سند ۲٬۴۵۷٬۸۰۰، پاکستان شرقی تا جنوب غربی پنجاب ۳٬۱۴۹٬۶۰۰ (جمعاً ۵٬۶۰۷٬۴۰۰ تن در پاکستان)، جنوب شرقی ایران ۵۸۹٬۲۰۰، افغانستان ۳۳۴٬۵۰۰، عمان ۴۹۲٬۲۰۰، امارات متحدهٔ عربی ۱۵۰٬۲۰۰ و ترکمنستان ۳۶٬۵۰۰ تن («بلوچهای غرب»).

دین و مذهب: نقش و عمل دین و مذهب و شیوهٔ نگرش مردم به پدیدهٔ دین و نحوهٔ برداشت از دین در هر جامعه، متناسب با نظام خاص آن جامعه و فرهنگ مردم آن است. آنچه افراد یک جامعه از دین و مذهب خود می‌سازند، و یا آنچه که دین و مذهب از مردم جامعه می‌سازد، باشکل و عملکرد مذهب در جامعه‌های دیگر تفاوت می‌کند و همین تفاوتها «مذهب عامهٔ» مردم هر جامعه را پدید می‌آورد (بلوکباشی، *جامعه*، ۹۳ـ۹۴).

اعتقادات مذهبی بلوچان در آغاز دورهٔ اسلامی و پیش از آن دانسته نیست. برخی از پژوهشگران مسلمان، مانند جان محمد در «میراث فرهنگی بلوچ[2]»، بلوچهای اولیه را از پیروان و معتقدان دین زرتشت و گبرکی یا مجوس دانسته‌اند (نک: احمدی، ۱۰۸). بلوچها به هر دین و آیینی که بودند، احتمالاً از نخستین اقوام بیرون از شبه جزیرهٔ عربستان بودند که در پی نخستین فتوحات اسلامی در جنوب شرقی ایران (ERE, II/339) و یا به روایتی (ابن حوقل، ۲۷۰؛ اصطخری، ۹۸)، در دورهٔ عباسیان به دین اسلام گرویدند.

بلوچان امروزی بیشتر سنی حنفی مذهب و گروههایی از آنها، مانند شیروانیها و بامریها، و برخی از بلوچهای مهاجر به خراسان و کرمان شیعه مذهب هستند. بلوچان مهاجر به سرزمینهای عربی و شیخ‌نشینهای خلیج فارس بیشتر به مذهب حنبلی درآمده‌اند (*جغرافیا*، ۸۰۵/۲؛ جعفری، شم ۱۰، ص ۸۷۲؛ بلوکباشی، «بلوچ»، ۲۷۰). به گفتهٔ دیمز (نک: ERE, II/339) همسایگان بلوچها حنفی بودن آنان را منحصر در ریش و گیسوی بلند و شارب کوتاه می‌دانند.

دیمز در ذیل مدخل «بلوچستان» (نک: همان، II/340)، به بازماندن نشانه‌هایی از باورهای اولیه که در میان بلوچان مسلمان برجای مانده است، اشاره می‌کند. مثلاً تفأل زدن با وارسی رگهای سطح استخوان کتف گوسفند تازه سربریده، و بدشگون انگاشتن دیدن پرندهٔ آلاگزنه (نوعی پرندهٔ شکاری) در سوی چپ خود به هنگام شروع سفر و انصراف از آن. همچنین وی برخی از محرمات قومی و ایلی را که گروهی از بلوچان تا اواخر سدهٔ ۱۹م رعایت می‌کردند، یاد می‌کند. مانند خودداری از خوردن ماهی بدان سبب که نمی‌توانستند آن را به شیوهٔ مذهبی ذبح کنند. ناپاک و حرام و مُردار پنداشتن تخم‌مرغ و نخوردن آن، نخوردن گوشت شتر در میان خیلهای سردار در رندهای کَچهی. همچنین بلوچها برخی از مردم طایفه‌ها را برخوردار از چنان نیرویی می‌پنداشتند که با دمیدن به بیمار، او را شفا می‌دهند؛ از جملهٔ این طوایف نوتانی در میان بُغتیها، و ایلهای کَهیری و گُلفتی را می‌توان نام برد. دیمز احتمال می‌دهد که پاره‌ای از محرمات منشأ توتمی داشته باشند و این موضوع را که شماری از ایلها و طایفه‌ها نام خود را از نامهای گیاهان یا حیوانات گرفته‌اند، تأییدی بر نظر خود دانسته است.

اسپونر به شیعه بودن برخی از بلوچها بر طبق روایت برخی منابع اسلامی متقدم (بدون ذکر نام منابع) اشاره می‌کند (نک: *ایرانیکا*، III/625-626). در متن ترجمهٔ فارسی مقالهٔ او (نک: *دانشنامه*...، ۱۲۸/۴) به قول مقدسی که «اکثر بلوچها را شیعه دانسته»، استناد شده است، اما چنین مطلبی در *احسن التقاسیم* مقدسی یافت نشد. دیمز دین عمومی ساکنان بلوچستان را اسلام، و گروه‌کوچکی را هندو نوشته، و سنی بودن بلوچها و براهوییها و تساهل و تسامح آنها را در عقاید مذهبی تأیید کرده است. به زعم او رفتار مذهبی آنان شباهت به رفتار برخی از شیعیان و پیروان مذاهب دیگر دارد که از عقاید روزگاران پیش از اسلام آنان نشأت می‌گیرد (نک: ERE, II/339).

جعفری مذهب اولیهٔ بلوچان را بر مبنای برخی اشعار بلوچی،

---

1. «Western Bluch...»

2. *The Baluch Cultural Heritage*.

ازجمله این بیت که می‌گوید «بلوچان اولاد حمزه و مرید حضرت علی(ع) و بر دین و ایمان او استوار بودند»، و نیز روایتی که بیرون راندن نیاکان بلوچان از حلب را پس از شهادت حضرت حسین بن علی(ع) به سبب حمایت آنان از آن امام می‌داند، شیعه دانسته است (شم ۸-۹، ص ۷۷۴، شم ۱۰، ص ۸۷۲-۸۷۳). بلوچان احترام بسیاری به حضرت علی(ع) و امام حسن(ع) و امام حسین(ع) قائلند و عزاداری در ۱۰ روز اول محرم را مانند شیعیان رعایت می‌کنند (ERE، همانجا؛ بلوکباشی، «چابهار»، ۵۳۲).

بامریها یکی از جماعتهای بزرگ و مهم غیرحنفی در جامعهٔ بلوچ هستند که مرکز آنها دلگان است. گرایش آنها را به تشیع در نتیجهٔ اقامت و تماس با حاکمان محلی قجری احتمال داده‌اند. با این حال، انگیزه و تاریخ به تشیع گراییدن بامریها هنوز روشن نیست (*ایرانیکا*، III/625؛ نیز نک: هد، بامری).

فریه عقاید مذهبی بلوچها را آمیزه‌ای از اسلام، مسیحیت و بت‌پرستی همراه با مجموعه‌ای از خرافات دانسته است (ص 433-432). مؤلف رسالهٔ «جغرافیا و تاریخ بلوچستان» دربارهٔ بلوچان ساکن در ناحیهٔ «سرحد» می‌نویسد که اسمی از مذهب دارند، لیکن شریعتی نمی‌دانند (ص ۲۲۴).

شکل اعمال مذهبی و میزان اعتقادات در میان بلوچهای کوهستانی متفاوت با بلوچهای ده‌نشین است. دین بلوچهای کوهستانی همچون شیوهٔ زندگیشان بدوی است. زندگی آنان را می‌توان بازندگی بدویان عربستان سنجید. برخی از بلوچها دوست دارند که آنها را از نسل همین بدویان بدانند. برخلاف بلوچان کوهستانی، بلوچان ده‌نشین ایمان و اعتقادی راسخ‌تر به دین و مذهبشان دارند و آموخته‌های مذهبی آنان بسیار بیش از آموخته‌های بلوچهای کوه‌نشین است (اسپونر، «کوچ»، 66-67).

درگذشته، پژوهشگران بلوچان را در مراعات احکام دینی کم‌توجه، و اعتقاداتشان به مذهب را کم‌رنگ و سست می‌دانستند. مثلاً فریه می‌نویسد: گروه بزرگی از بلوچها ختنه نشده‌اند، نماز نمی‌خوانند، روزه نمی‌گیرند؛ با اینکه حضرت محمد (ص) را پیامبر خود می‌دانند، اما به شخصیت مقدسی به نام «پیر کسری» (دهی از توابع خاش به نام «پیر کسری» است که احتمالاً به نام زیارتگاهش نامیده شده است) اعتقاد دارند و او را در مقامی پس از خدا می‌دانند و قدرتش را نامحدود می‌انگارند. وقتی بلوچ به این پیر سوگند می‌خورد، به سوگندش می‌توان اطمینان کرد (433-432).

نظر فریه را پاستنر، یکی از نخستین بلوچ شناسان تأیید می‌کند و می‌نویسد: بسیاری از بلوچها در اجرای احکام دینی سخت‌گیر نبودند و به جای اقتدا به علما و رهبران دینی، از پیرانی خاص ــ که تفکری صوفیانه داشتند ــ پیروی می‌کردند. اینان نشانه‌ای از قدرت مستقیم خداوند در امور انسانی انگاشته می‌شدند. این پیران معجزه‌گرانی شفا دهنده و پیشگویانی خبر دهنده از رویدادهای آینده بودند و کمابیش وضع اقتصادی خوبی داشتند و از پایگاه سیاسی مناسبی در میان مریدانشان برخوردار بودند («بلوچ»، 94).

ملایان و مولویها: در بلوچستان هر دهی ــ هر چند کوچک ــ یک مسجد یا فضایی خاص برای نماز گزاردن دارد. در مراکز عمدهٔ استقرار بلوچ، به‌ویژه در مراکز اداری جدید، ملاهای بسیاری بودند که ۲ یا ۳ سال در مدارس پاکستان علوم دینی تحصیل کرده بودند. در این دهات و مراکز روحانیهایی نیز زندگی می‌کردند که حدود ۷ یا ۸ سال در کراچی و ۴ یا ۵ سال هم در دهلی تحصیل کرده بودند. اینها را مولوی می‌خواندند. مولویها از اعتبار و نفوذ فراوانی در جامعهٔ بلوچ برخوردار بودند و اغلب در شأن و پایگاه با سردارها رقابت می‌کردند. شماری سید هم در روستاها زندگی می‌کردند که گویا از اصفهان و احتمالاً در زمان شاه عباس و همراه کُردها به بلوچستان آمده، یا فرستاده شده بودند. این سادات بعداً به مذهب تسنن گرویدند (اسپونر، «کوچ»، 65؛ بلوکباشی، «بلوچ»، ۲۷۱). مولویها در پایان تحصیل دستار سفیدی که آن هم «مولوی» نامیده می‌شد، بر سر می‌بستند. هر یک از آنها معمولاً یک مدرسهٔ دینی (مدرسهٔ اسلامیه) را که با کمک مالی مردم ساخته و تأمین هزینه می‌شد، می‌گرداندند (همانجا).

ملایان و مولویهایی نیز بودند که از منبر و وعظ و سخنرانی و امور سیاسی دوری گزیده، و به درس و تعلیم پرداخته بودند و کسانی را که نزد ایشان می‌آمدند، تعلیم می‌دادند. این ملاها یا مولویها را در جامعهٔ بلوچ «شیخ» می‌نامیدند. نمونهٔ برجستهٔ این دسته از شیوخ، واجه (خواجه) «مُلامیا» اهل آشار بود. مردم سراسر سراوان، سرباز و ایرانشهر او را همچون مقرب‌ترین بندگان خدا باور داشتند و معجزاتی کوچک به او نسبت می‌دادند. او زبان عربی می‌دانست، اما با زبان فارسی آشنا نبود. از کارهای او درمان برخی بیماریها، مثلاً «تب‌بُری کردن» بود. او برای تب بری در حین گره زدن به تار نخی، آیه‌ای از *قرآن* را می‌خواند و برآن می‌دمید. آن‌گاه نخ را به دور قوزک پای بیمار تب‌دار می‌بست تا تبش قطع شود (همانجا).

هر حوزهٔ جغرافیایی دارای یک قاضی بود که جایگاه خاصی در میان روحانیان بلوچ داشت و در رأس هرم قدرت مذهبی بود (برقعی، ۸۱). قاضیان از میان ملایان وابسته به «زات» یا گروه کدخدایان و براساس داشتن دانش فقهی وسیع و صداقت پذیرفته شدهٔ آنها در میان مردم، از سوی حاکم وقت به این مقام گمارده می‌شدند. قاضی حق داوری و صدور حکم در حوزهٔ مسائل شرعی را داشت و به اصطلاح محلی جایگاه رسمی «شریعت کردن» با او بود (دربارهٔ شرایط احراز این منصب و مسئولیتها و وظایف قاضی، نک: همو، ۱۳۰-۱۳۲).

ملایان به امور مذهبی روستاییان مانند جاری ساختن صیغهٔ عقدِ ازدواج، سنت کردن (ختنه)، اجرای آداب کفن و دفن و مراسم نمازگزاری و عزاداری می‌پرداختند. بلوچان کنونی در خواندن نماز و گرفتن روزه بسیار مقیدند. مردان در هر کجا که باشند، نمازهای پنجگانه را در ۵ نوبت در مسجد یا مصلیٰ می‌خوانند. در نمازهای جمعه نیز

شرکت می‌کنند و به خطبهٔ مولویها گوش می‌دهند. زنان بلوچ به هنگام خواندن نماز چادر به سر نمی‌کنند و همان روسری بلند معمولی خود را بر سر و دور گردن می‌پیچند (بلوکباشی، همانجا).

از زمان برقراری آرامش (دههٔ ۱۳۴۰ش) به این‌سو، علاقه به اجرای احکام و فرایض دینی و شرکت در فعالیتهای مذهبی در میان بلوچان مسلمان سنی، گاهی در تقابل با شیعیان افزایش یافته است. بسیاری از ایلیاتیهای کوچنده آموزش مذهبی دیده و ملا شده‌اند. ملاها نفوذ فزاینده‌ای یافته‌اند و بر فعالیتهای مذهبی خود در هدایت مردم و نظارت بر اعمال و مراسم مذهبی مردم افزوده‌اند. مردم در روزهای تعطیل (به‌ویژه جمعه‌ها) که برای خواندن نماز و نیایش گرد هم می‌آیند، به فعالیتهای آموزشی و تبلیغات سیاسی نیز می‌پردازند. بجز مراسم جمعی مذهبی، مردم به اعمال استحبابی و خداپسندانهٔ انفرادی، مانند نیایش و قربانی کردن حیوان نیز ارج می‌نهند (سالزمن، «پیوستاری»، 433). مثلاً میدها، ماهی‌گیران بلوچ روستاهای بلوچستانِ پاکستان، خود را موظف می‌دانند که هر ساله در عید اضحیٰ تا یک پنجم از درآمد سالانهٔ خود را به یاد حضرت ابراهیم(ع) هزینه و گوسفند قربانی کنند (پاستنر، «ماهی‌گیران»، 167).

گسترش نفوذ و سیطرهٔ دولتهای مرکزی در سراسر بلوچستان ایران و پاکستان در چند دههٔ اخیر موجب کاهش قدرت سردارها، افزایش قدرت مولویهای تحصیل کردهٔ هند و پاکستان در میان بلوچان، به ویژه بلوچهای ایران شده است. نمایندگی یافتن مولویها از سوی بلوچهای اهل سنت در امور سیاسی جامعه و جایگزین شدن قدرت مذهبی به جای قدرت سرداران در منطقه، از عوامل فزونی یافتن آگاهی اسلامی بلوچها و توجه بیشتر آنان به امور مذهبی بوده است (*ایرانیکا*، III/626).

زیارتگاهها: در سراسر سرزمین بلوچستان ایران و پاکستان مزارهای بسیاری هست که هر یک به شیخ یا پیری مقدس تعلق دارد. عموم مردم این پیران و مشایخ را احترام می‌گذارند و به زیارتشان می‌روند و برای برآورده شدن حاجات خود نذر و نیاز می‌کنند. زیارت بنابر نظر دیمز (نک: ERE, II/340)، مهم‌ترین نمود عملی مذهب قوم بلوچ به شمار می‌آید. زایران با بستن تکه‌های پارچه، زنگوله، شیپور، و گذاشتن سنگ‌پاره و اشیای دیگر روی گورهای این مشایخ و پیران حاجت‌خواهی می‌کنند. برخی از این مزارها اهمیت بسیار دارند و زایران را از نقاط دور و نزدیک به سوی خود فرا می‌خوانند، و برخی دیگر تنها شهرت و اهمیت محلی دارند.

یکی از زیارتگاههای مهم بلوچان، «چهل تن» در مدار کوه سرحد قرار دارد و به مکهٔ سرحد مشهور است. بنابر روایت عامه ۴۰ شخصیت مقدس اسرارآمیز در زاویه‌ای زیر قلهٔ آتش‌فشان زندگی می‌کردند. این چهل تن چنان شبیه هم بودند که شناختن آنها از یکدیگر، حتیٰ برای پیامبر اسلام(ص) که با جبرئیل از این کوه بازدید کرده بود، امکان نداشت [!]. مسلمانان متدین بلوچ چهل تن را با رجال الغیب یکی می‌دانند. این داستان شبیه داستان مربوط به زیارتگاه چهل تن در نزدیک کویتهٔ بلوچستان پاکستان است. این افسانه احتمالاً از دورهٔ پیش از اسلام بازمانده است (اسکرین، 336). برخی گفته‌اند که این کوه را بدان سبب «چهل تن» یا «چهل ولی» نامیده‌اند که ۴۰ فرزند حضرت غوث در این کوه متجلی شده‌اند (ERE، همانجا). ظاهراً حضرت غوث همان عبدالقادر گیلانی، بنیان‌گذار طریقت قادری است (یادداشتهای مؤلف).

در شهرستان چابهار زیارتگاههایی مانند «خضر»، «سیدغلام رسول» و «شیخ رستم» هست که از اهمیت خاصی برخوردارند. زیارتگاه خضر در نزدیکی کرانهٔ دریای عمان با نمازخانه‌ای در کنار آن، هر روزِ جمعه گروهی زن حاجتمند را با سبدی خرما، پای پیاده به سوی خود می‌کشاند. سیدغلام رسول و شیخ رستم، پیرانی مقدس و بدون سلسله نسبی مشخص و حسب حالی معین هستند. شیخ رستم بقعه‌ای محقر با چهار دیواری سنگی، اما شیخ غلام رسول بارگاهی با بنایی رفیع و مجلل داشت (بلوکباشی، «چابهار»، ۵۳۲). قدمت بنای شیخ غلام رسول را میان ۶۰۰ تا ۷۰۰ سال نوشته‌اند. هر ساله مردم شیعه و سنی، بلوچ و غیربلوچ و هندی ۱۰ شبانه‌روز (از ۱۵ ذیقعده) از شهرها و روستاهای بلوچستانِ ایران و پاکستان و هند به زیارت آنجا می‌روند و در این دهه، سالگرد عروسی تحقق نیافتهٔ این جوان ناکام را جشن می‌گیرند و با نواختن ساز و دهل و دست افشانی و پایکوبی شادی می‌کنند (یادداشتهای مؤلف؛ برای معماری بنا و شرح مفصل مراسم، نک: انصاری، ۶۷-۷۰؛ برای شرح مبسوط مراسم مولودی در ۷ شب، از ۲۴ ذیقعده، نک: ریاحی، ۳۰-۳۲؛ برای اسامی برخی از زیارتگاهها در بلوچستان پاکستان، نک: ERE، همانجا؛ برای برخی زیارتگاهها و اماکن مقدس مربوط به مشایخ بلوچستان ایران، نک: ریاحی، ۳۸-۴۴؛ افشار سیستانی، *بلوچستان*، ۳۴۴-۳۴۸، ۳۷۱-۳۷۲).

کیش ذِکری: این فرقه در سدهٔ ۹ق/۱۵م با مهاجرت مردی روحانی مسلمان به نام سیدمحمد از شهر جونپور هند به بلوچستان پدید آمد. او در ۸۴۷ق/۱۴۴۳م در جونپور زاده شد. در ۷ سالگی خواندن *قرآن* را آغاز کرد و در ۱۲ سالگی علوم قرآنی را آموخت. در ۵۰ سالگی به مکه رفت و در آنجا بود که خود را «مهدی موعود» خواند و در بازگشت از برخی شهرهای سوریه دیدن کرد و به ایران آمد و از راه لار به کِچ رفت و در کوه مراد، بیرون از شهر تربت پاکستان، اقامت گزید و پس از حدود ۱۰ سال تبلیغ دین خود در تربت (به اقوالی دیگر در شهر فراه) در ۹۱۰ق در ۶۳ سالگی درگذشت (جعفری، شم ۱۰، ص ۸۷۵-۸۷۶؛ پاستنر، «ماهی‌گیران»، 163؛ *ایرانیکا*، III/626). او خود را مهدی و مظهر «نورپاک» می‌دانست و دستورهای خود را جای‌گزین تعلیمات پیامبر(ص) کرده بود (پاستنر، همانجا)؛ از این‌رو کیش او و پیروان او را در بلوچستان «مهدوی» می‌خواندند، اما اهل سنت که خود را «نمازی» می‌نامیدند، مهدویان را به گویش محلی «ذگری» (ذکری) نامیدند. مهدویان نیز از پیشوای خود با القاب «امامنا»، «خلیفةالله»،

«مرادالله» و «موعود الزمان» و جز آن یاد می‌کردند (جعفری، همانجا).

به نوشتهٔ پاستنر (همانجا) کیش ذکری یا ذکری‌گری در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۲ق/میانهٔ سدهٔ ۱۸م، مذهب بیشتر مردم بلوچستان جنوبی شده بود و پیروان این کیش در سدهٔ ۱۲ و ۱۳ق در مکران، ماشکی، لاس بِلا (یا لَس بیله) و جاهای دیگر از جمله کراچی می‌زیستند. سرداران و رؤسای بیشتر طوایف بلوچ نیز این کیش را پذیرفته بودند (نیز نک: *ایرانیکا*، همانجا؛ جعفری، شم ۱۰، ص ۸۷۶؛ قس: ERE, II/340). دیمز احتمال می‌دهد که پیروان کیش ذکری بلوچ نباشند و از جتها و عشایر دیگری با منشأ هندی و از براهوییها، به‌ویژه از عشیرهٔ بِزَنجو باشند (نک: همانجا).

از اصول معتقدات ذکریها «ترک دنیا، صحبت صادقین، عزلت از خلق، توکل علی‌الله، طلب دیدار حق، دادن عُشر، ذکر کثیر و هجرت» را برشمرده‌اند (جعفری، همانجا). پیروان این کیش به خواندن نماز، گرفتن روزه و رفتن به مکه و گزاردن حج اعتقاد نداشتند. در عوض به اجرای ذکر جَلی (آشکار) و خفی (پنهان) روزی ۶ بار، اجرای اعمال ویژهٔ چند ساعته در روزهای ویژه، دادن یک دهم (عُشر) زکات اعتقاد استوار داشتند و اعمال حج خود را با رفتن به کوه مقدس مراد در مکران ــ که آن را تختگاه مهدی موعود یا نور پاک می‌دانستند ــ به جا می‌آوردند (همو، شم ۱۰، ص ۸۷۷؛ پاستنر، «بلوچ»، 93؛ برای اطلاعات بیشتر، نک: ERE, VI/189، ذیل «غیرمهدی[1]» نوشتهٔ گلدسیهر).

بررسی منابع: بجز ارجاعهای درون متن مقاله، کتابها، مقاله‌ها و گزارشهای بسیار دیگری نیز دربارهٔ جامعه بلوچ و سازمانهای اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی ایلها و طایفه‌های آن توسط ایرانیان و جز آنها و نیز برخی سازمانهای رسمی ـ دولتی چاپ و منتشر شده است. در اینجا فهرستی گزیده از عنوانها و مشخصات آنها را برای آگاهی و بهره‌مندی بیشتر پژوهشگران علاقه‌مند به گروههای قومی جامعهٔ بلوچ پراکنده در ایران، پاکستان و افغانستان آورده می‌شود:

الف ـ منابع فارسی: افشار سیستانی، ایرج، *مقدمه‌ای بر شناخت طوایف سرگُلزایی و بارکزایی سیستان و بلوچستان*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *بررسی ایلات و عشایر بلوچستان*، وزارت آبادانی و مسکن، تهران، ۱۳۴۸ش (پلی‌کپی)؛ بیهقی، حسینعلی، «هنر و فرهنگ بلوچ»، *فصلنامهٔ هنر*، تهران، ۱۳۶۴ش، ۱۳۶۵ش، شم ۱۰، ص ۴۴۴-۴۷۱؛ جانب‌اللّهی، سعید، «مقدمه‌ای بر شناخت طوایف سیستان»، *مجموعهٔ مقالات مردم‌شناسی* (دفتر دوم: ایلات و عشایر)، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *درآمدی مجمل بر مطالعهٔ عشایر سیستان و بلوچستان* (کتاب دوم: طایفهٔ گمشادزهی، کتاب سوم: طایفهٔ شه بخش)، مرکز پژوهش خلیج فارس و دریای عمان، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۵۴ش، شم ۹ (پلی‌کپی)؛ زین‌الدینی و چانف، *طایفهٔ مبارکی هیجان اسپکهٔ عیسی‌آباد*، مرکز پژوهش خلیج فارس و دریای عمان، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۵۵ش (پلی‌کپی)؛ سجادیه، محمدعلی، «سخنی چند پیرامون براهوییان ایران»، *نامهٔ فرهنگ ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش، شم ۱؛ عبدالله گروسی، عباس، *جغرافیای تاریخی ناحیهٔ بمپور بلوچستان* (پَهل پُهره)، تهران، ۱۳۷۴ش؛ عسکری، ناصر، *مقدمه‌ای بر شناخت سیستان و بلوچستان*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ علاءالملک، محمود دیبا، *سفرنامهٔ بلوچستان* (۱۳۱۹ق)، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۲۴ش؛ غراب، کمال‌الدین، *بلوچستان، یادگار مطرود قرون*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فرمانفرما، فیروز میرزا، *سفرنامهٔ کرمان و بلوچستان* (۱۲۹۷ق)، به کوشش منصورهٔ اتحادیه، تهران، ۱۳۶۰ش؛ کامبوزیا، امیرتوکل، *بلوچستان و علل خرابی آن*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مخبر، محمدعلی، «بلوچستان»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۵ش، س ۳، شم ۴، ۵، ۶ و ۷؛ ناصح، ذبیح‌الله، *بلوچستان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ناصح، محمدعلی، «خاش، بلوچ»، *یغما*، تهران، ۱۳۳۷ش، س ۱۱، شم ۹ و ۱۰؛ ناصرالدوله، عبدالحمید میرزا، *سفرنامهٔ بلوچستان: از ماهان تا چابهار* (۱۳۰۲ یا ۱۳۰۳ق)، به کوشش محمدرسول دریاگشت، کرمان، ۱۳۷۰ش؛ هیجان، مرکز پژوهش خلیج فارس و دریای عمان، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۵۵ش، شم ۱۶؛ یغمایی، اقبال، *بلوچستان و سیستان*، تهران، ۱۳۵۵ش.

ب ـ منابع خارجی:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986, pp. 359-363; Baloch, Inayatulla, *The Problem of Greater Baluchistan: A Study of Baluch Nationalism*, Stuttgart, 1987; *Balochistan Through the Ages* (Selection from Government Record), Quetta, 1979; Barker, M.A. and A. K. Mengal, *A Course in Baluchi*, Montreal, 1969; Bray, D., «The Jat of Baluchistan», *Indian Antiquary*, 1925, no. 54; id, *The Life History of a Brahui*, London, 1913; Dames, L., *The Baloch Race*, London, 1904; Gankowsky, «Social Structure of Pakistan's Brahui-Baluchi Population», *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 1982, 5/4; Hetu Ram, R.B., *Tārīḵ-e Balūčestān*, Quetta, 1907; Hughes, A.W., *The Country of Baluchistan: Its Geography, Topography, Ethnography and History*, London, 1877; Janmahmad, *The Baluch Cultural Heritage*, Karachi, 1982; Lewis, A., *Balochi Stories, as Spoken by the Nomad Tribes of the Sulaiman Hills*, Allahabad, 1855; Mir Ahmad Yar Khan Baluch, *Inside Baluchistan*, Karachi, 1975; Mir Khudabakhsh Bijarani, *The Balochis Through Centuries, History Versus Legend*, Quetta, 1965; Muhammad Sardar Khan Baluch, *History of*

1. «Ghair Mahdi»

Comparative Comment», *Muslim World Quarterly*, Chicago, 1975, no. 65; id, «Kin and Contract in Baluchi Herding Camps», *Baluchistan Monograph*, Series II., Naples, 1992; id, «Labour Formations in a Nomadic Tribe», *Who Shares? Co-operatives and Rural Development*, Delhi, 1988; id, «Movement and Resources Extraction among Pastoral Nomads: The case of the shah Nawazi Baluch» , *Anthropological Quarterly*, Chicago, 1971, no.44; id , «Multi-Resource Nomadism in Iranian Baluchistan» , *Perspectives on Nomadism* , Leiden , 1972 ; id , «Peasant Pastoralism», *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies*, Como, 1996; id, «Political Organization among Nomadic Peoples», *Proceedings of the American Philosophical Society*, Chicago, 1967, III; id, «The Proto-State in Iranian Baluchistan», *Origins of the State*, Philadelphia, 1978; id, «Shrinking Pasture for Rajasthani Pastoralists», *The Nomadic Peoples*, London, 2002; id, «Studying Nomads: An Autobiographical Reflection», *Nomadic Peoples*, Naples, 1995, no. 36; id, «Tribal Chiefs as Middlemen: The Politics of Encapsulation in the Middle East», *Anthropological Quarterly*, Chicago, 1947, no. 47; id, *When Nomads Settle, Processes of Seden- tarization as Adaptation and Response*, New York, 1980; id, «Why Tribes Have Chiefs: A Case from Baluchistan», *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London, 1983; Spooner, B., «Kinship and Marriage in Easter Persia», *Sociologus*, Berlin, 1965, no. 15; id, «Kuch u Baluch and Ichthyophagi», *Iran*, London, 1964, 2; id, «Nomadism in Baluchistan», *Pastoralists and Nomads in South-East Asia*, Wiesbaden, 1975; id, «Notes on the Baluchi Spoken in Persian Baluchistan», *Iran*, London, 1967, vol. V; id, «Notes on the Toponymy of the Persian Makran», *Iran and Islam*, Edinburgh, 1971; id, «Politics, Kinship, and Ecology in Southeast Persia», *Ethnology*, Oxford, 1969; id, *Religious and Political Leadership in Persian Baluchistan*, Ph.D. Dissertation, Oxford University, 1967; id, «A Sociolinguistic Survey of Eastern Iran», *Preliminary Report*, Toronto, 1969; id, «The Status of Nomadism as a Cultural Phenomenon in the Middle East», *Perspectives on Nomadism*, Leiden, 1972; id, «Who Are the Baluch? A Preliminary Investigation into the Dynamics of an Ethnic Identity from Qajar Iran», *Qajar Baluchi Race and Baluchistan*, Karachi, 1958; Pastner, C.Mc. C., «Cousin Marriage among the Zikri Baluch of Coastal Pakistan», *Ethnology*, 1979, 18; id, «A Social, Structural and Historical Analysis of Honor, Shame and Purdah», *Anthropological Quarterly*, Chicago, 1972, 45/4; id, and S. Pastner, «Agriculture, Kinship and Politics in Southern Baluchistan», *Man*, Chicago, 1972, 7/1; Pastner, S., «Ideological Aspects of Nomad-Sedentary Contact: A Case from Southern Baluchistan», *Anthropological Quarterly*, Chicago, 1971, no. 44; id, «Lords of the Desert Border - Frontier Feudalism in Southern Baluchistan and Eastern Ethiopia», *International Journal on Multicultural Societies*, 1979, 10/1; Pehrson, R.N., *The Social Organi- zation of the Marri Baluch*, Compiled and analysed from his notes by F. Barth, Chicago, 1966; Rao, Aparna, *Les Gorbat d'Afghanistan aspects économiques d'un groupe itinérant «Jat»*, Paris , 1982 ; Rumsey , J. P., «Some Notes on Leadership in Marri Baloch Society», *Anthropology Tomorrow*, Chicago, 1957, no. 5; Salzman, Ph.C., *Adaptation and Change among the Yarahmadzai Balcuch*, ph.D. Dissertation, University of Chicago, 1972; id, «Adaptation and Political Organization in Iranian Baluchistan», *Ethnology*, Chicago, 1971, no. 10; id, «Are Nomads Capable of Development Decision?», *Nomadic Peoples*, London, 2002, no. 18; id, Baluchi Nomads in the Market», *Pastoralists at the Periphery: Herders in a Capitalist World*, Tuscon, 1994; *Black Tents of Baluchistan*, Washington, 2000; id, «Comment on Understanding Tribes in Iran and Beyond», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1995, I(2); id, «Continuity and Change in Baluchi Tribal Leadership», *International Journal of Middle East Studies*, Chicago, 1973, no.4; id, «Culture as Enhabilmentis», *The Structure of Folk Models*, London, 1980; id, «Dates to Meet, Dates to Eat: Oasis Life in Tribal Baluchistan», *Baluchistan Studies*, London, 1986, no. 3; id, «Does Complementary Opposition Exist?», *American Anthropologist*, Chicago, 1978; no. 80(1); id, «Hierarchical Image and Reality: The Construction of a Tribal Chiefship», *Comparative Studies in Society and History*, Washington, 2000, no. 42(1); id, «Ideology and Change in Middle Eastern Tribal Society», *Man*, Chicago, 1978, no. 13; id, «Islam and Authority in Tribal Iran: A

Iran, Edinburgh, 1983; Swidler, N.B., «Brahui Political Organization and the National State», *Embree*, Leiden, 1977; id, «The Development of the Kalāt Khanate», *Perspectives on Nomadism*, Leiden, 1972; id, *The Political Structure of a Tribal Federation: The Brahui of Baluchist*, Ph. D. Dissertation, New York, 1969; Swidler, W.W., «Economic Change in Baluchistan: Processes of Integration in the Larger Economy of Pakistan», *Embree*, Leiden, 1977; id, «Some Demographic Factors Regulating the Formation of Flocks and Camps among the Brahui of Baluchistan», *Perspectives on Nomadism*, Leiden, 1972; id, *Technology and Social Structure in Baluchistan, West Pakistan*, Ph.D. Dissertation, New York, 1968; Sykes, P.M., «Exploration in Baluchistan», JRCAS, 1941; Vinnikor, Y.R., «Beludzhi Turkmenskoi, SSR», *Sovetskaya éthnografia*, 1952, no. 1; Wirsing, R. G., *The Baluchis and Pathans*, London, 1987.

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ احمدی، حمید، *قومیت و قوم‌گرایی در ایران*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآةالبلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *بلوچستان و تمدن دیرینهٔ آن*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، *عشایر و طوایف سیستان و بلوچستان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *مقدمه‌ای بر شناخت ایلها، چادرنشینان و طوایف عشایری ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، *کوچ‌نشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ انصاری، جمال، «نظری به امامزاده سیدغلام‌رسول در چاه‌بهار»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۷ش، س ۱۶، شم ۱۸۷؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، حاشیه بر *تاریخ کرمان* وزیری کرمانی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ *بررسی ایلات و عشایر بلوچستان و پیشنهاداتی برای آبادانی سرزمین آنها*، نشریهٔ دفتر آبادانی مناطق عشایری، وزارت آبادانی و مسکن، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *بررسی کلی طایفهٔ مبارکی*، نشریهٔ مرکز پژوهش خلیج فارس و دریای عمان، سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۵۶ش، ج ۲، شم ۲۲؛ برقعی، محمد، *سازمان سیاسی حکومت محلی بنت*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بلوکباشی، علی، «بلوچ»، *فرهنگ‌نامهٔ کودکان و نوجوانان*، تهران، ۱۳۸۰ش، ج ۶؛ همو، *جامعهٔ ایلی در ایران*، تهران، ۱۳۸۲ش؛ همو، «چابهار و بلوچهای ایران»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، ۱۳۴۸ش، س ۱۶، شم ۵ و ۶؛ همو، نقد و نظر، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *بندهش*، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بهنام، عیسی، «پدران ما که بودند و از کجا به این سرزمین آمده‌اند»، هنر و مردم، ۱۳۴۷ش، شم ۷۰؛ پرهام، باقر، «طرح مسألهٔ ایلات و عشایر از دیدگاه جامعه‌شناسی»، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تیت، ج.پ.، سیستان، به کوشش غلامعلی رئیس الذاکرین، زاهدان، ۱۳۶۲ش؛ جعفری، علی‌اکبر، «بلوچ و بلوچی»، سخن، تهران، ۱۳۴۳ش، دورهٔ ۱۴، شم ۸ ـ ۹، ۱۰، دورهٔ ۱۵، شم ۴؛ «جغرافیا و تاریخ بلوچستان»، فرهنگ *ایران زمین*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش، ج ۲۸؛ «جغرافیای بلوچستان»، همان؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جهانبانی، امان‌الله، سرگذشت بلوچستان و *مرزهای آن*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، *عملیات قشون در بلوچستان*، تهران، ۱۳۰۷ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *درآمدی مجمل بر مطالعهٔ عشایر سیستان و بلوچستان*، پراکندگی عشایر در سطح استان، مرکز پژوهش خلیج فارس و دریای عمان، سازمان برنامه و بودجه، آبان ۱۳۵۴ش، شم ۸؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران* (مکران)، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ریاحی، علی، *زار و باد و بلوچ*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سالزمن، ف.ک.، *خویشاوندی و پیمان در بین عشایر بلوچ*، ترجمهٔ محمد دانشور، زاهدان، ۱۳۷۵ش؛ همو، «کوچ متفاوت دو طایفهٔ بلوچ»، ترجمهٔ نیما همای، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سرتیپ قاینی، مهدی، «کتابچهٔ سیاحت‌نامهٔ بلوچستان»، *فرهنگ ایران زمین*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)*، نتایج تفصیلی (ایل بلوچ)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همان (۱۳۷۷ش)، نتایج تفصیلی (استان سیستان و بلوچستان)، مرکز آمار، تهران، ۱۳۷۸ش؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش برتلس و دیگران، مسکو، ۱۹۶۵ـ۱۹۷۰م؛ *کارنامهٔ اردشیر بابکان* (مشتمل بر متن پهلوی، تلفظ نگاری، ترجمهٔ فارسی،...)، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مشکور، محمدجواد، حاشیه بر *کارنامهٔ اردشیر بابکان* (هم)؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصری، عبدالله، *فرهنگ مردم بلوچ*، رسالهٔ تایپی، ۱۳۵۸ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیر الملوک (سیاست‌نامه)*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۶۴ش؛ هدایت، صادق، «شهرستانهای ایرانشهر»، نوشته‌های پراکنده، تهران، ۱۳۳۴ش؛ هرودت، *تاریخ*، ترجمهٔ هادی هدایتی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Arfa, H., *Under Five Shahs*, London, 1964; Bellew, H.W., *An Inquiry into the Ethnography of Afghanistan*, Graz, 1973; Bosworth, C. E., «The Kūfichīs or Qufṣ in Persian History», *Iran*, London, 1976, vol.XIV; id, *Sīstān Under the Arabs, from the Islamic Conquest to the Rise of the Ṣaffārids (30-250/651-864)*, Rome, 1968; Cardi, B. de, «Excavations at Bampūr, S.E. Iran», *Iran*, London, 1968, vol. VI; Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1966; Dames, M.L., *Popular Poetry of the Baloches*, London, 1907; EI[1]; EI[2]; ERE; Ferrier, J.P., *Caravan Journeys and Wanderings in Persia, Afghanistan, Turkistan and Beloochistan*, tr. W. Jesse, London, 1857; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Frye, R.N., «Remarks on Baluchi History», *Central Asiatic Journal*, Harvard, 1961, vol. VI; Gilbertson, G.W., The *Balochi Language*, Hertford, 1923; Grant, N.P., «Journal of a Route Through the Western Parts of Makran», JRAS, 1939, vol. V; GSE; Herzfeld, E., *Zoroaster and his World*, New York, 1974; Hosseinbor, M. H., *Iran and its Nationalities: The Case of Baluch Nationalism*, Michigan, 1993; Iqbal, A., *Balochistan: Its Strategic Importance*, Karachi, 1992; *Iranica*; Markwart, J., *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr*, Rome, 1931; Mir Khuda Bakhsh, *Searchlights on Baloches and Balochistan*, Karachi, 1974; Muhammad Sardar Khan Baluch, *Literary History of the Baluchis*, Quetta, 1977; Pastner, S. L., «Baluch», *Muslim Peoples*, Westport, 1984; id, «Baluch Fishermen in Pakistan», *Asian Affairs*, Oxford, 1978, vol. IX(2); id, «Co-operation in Crisis Among Baluch Nomads», ibid, vol.VI(2); Pottinger, H., *Travels in Beloochistan and Sinde*, London, 1816; Rawlinson, G., The *Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, London, 1862; Salzman, Ph. C., «Continuity and Change in Baluchi Tribal Leadership», *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge, 1973, vol.IV, no.9; id, «Inequality and Oppression in Nomadic Society», *Pastoral Production and Society*, Cambridge, 1979; Skrine, C.P., «The Highlands of Persian Baluchistan», *The Geographical Journal*, London, 1931, vol. LXXVIII, no. 4; Spooner, B., «Kūch u Balūch and Ichthyophagi», *Iran*, London, 1964, vol. II; id, «Who Are the Baluch?», *Qajar Iran*, Edinburgh, 1983; Stein, A., *Archaeological Recon- naissances in North-Western India and South-Eastern Irān*, London, 1937; Sykes, P.M., *Ten Thousand Miles in Persia*, New York, 1902; Thompson, J., «The Baluch», *The Nomadic Peoples of Iran*, London, 2002; «Western Baluch of Turkmenistan, *The Unreached Peoples Prayer Profiles*, www.ksaf.com/profiles/p_code/896.html; West- phal-Hellbush, S., «Jat», *Muslim Peoples*, Westport, 1984.

علی بلوکباشی

بَلوچِستان، نک: سیستان و بلوچستان، استان.

بَلوچی، از زبانهای ایرانی نو شمال غربی (جهانی، 11؛ فرای، 48؛ فره‌وشی، ۴۹). سخن‌گویان زبان بلوچی احتمالاً نخست در حاشیهٔ دریای خزر می‌زیستند (EI², I/1006) و شاید به همین علت است که فردوسی در *شاهنامه* «بلوچی» و «گیلی» را در کنار یکدیگر آورده است (۱۶۸/۸). بلوچی زبانان در حدود سدهٔ ۴ق/۱۰م به سوی مناطقی که اکنون در آنها مسکن دارند، مهاجرت کردند (دوشن گیمن، ۴۳۵؛ فره‌وشی، همانجا).

اکنون مراکز اصلی رواج زبان بلوچی استانهای بلوچستان و سند پاکستان و نیز استان سیستان و بلوچستان و بخشهایی از استان خراسان در ایران است. به علاوه، سخن‌گویان بلوچی را اکنون در کشورهای حاشیهٔ خلیج فارس، به خصوص امارات متحدهٔ عربی، کویت و عمان، در افغانستان، به‌خصوص در استانهای نیمروز و هیلمند، و در جمهوریهای آسیای مرکزی، به خصوص در واحهٔ مرو در جمهوری ترکمنستان، می‌توان یافت (نک: الفنباین، «بلوچی[1]»، 350-351). شمار بلوچی زبانان در ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م بین ۴/۵ تا ۵ میلیون نفر بوده (جهانی، همانجا)، اما مسلماً اکنون بسیار بیشتر است.

زبان بلوچی شامل گویشهای متنوعی است و تاکنون تقسیم‌بندیهای مختلفی برای آنها قائل شده‌اند. گایگر بلوچی را به دو شاخهٔ شمالی و جنوبی (مَکرانی) تقسیم می‌کرد (ص 232؛ نیز نک: افشار، ۳۶۵؛ صادقی، ۱۰۰۶؛ فره‌وشی، همانجا)، اما در تقسیم‌بندی گریرسن، بلوچی شامل دو شاخهٔ اصلی شرقی و غربی (مکرانی) است (ص 329؛ نیز نک: جعفری، شم ۲، ص ۱۸۶؛ EI², I/1007).

الفنباین پس از بررسیهای آوایی، صرفی، نحوی و واژگانی، نخست گویشهای بلوچی را به ۶ شاخه تقسیم کرد که اینها بودند: ۱. گویشهای تپهٔ شرقی، ۲. گویشهای رَخشانی (شامل کَلاتی، چاغی ـ خارانی، افغانی، سَرحَدّی و پَنجگوری)، ۳. سَراوانی، ۴. کِچی، ۵. لُطونی (= لاشاری، نک: جهانی، 70، حاشیهٔ 21)، ۶. ساحلی («زبان...[2]»، 10)؛ اما خود او پس از پژوهشهای بیشتر و دقیق‌تر، تقسیم‌بندی دیگری را مطرح کرد که برپایهٔ آن گویشهای بلوچی اینها بودند: ۱. رخشانی (با ۳ زیر شاخهٔ اصلی کلاتی، پنجگوری و سرحدی)، ۲. سراوانی، ۳. لاشاری، ۴. کچی، ۵. گویشهای ساحلی، ۶. بلوچی تپهٔ شرقی («بلوچی»، 359-360). اگرچه این گویشها از لحاظ آوایی، صرفی، نحوی و واژگانی تفاوتهایی با یکدیگر دارند، همهٔ گویشوران آنها، به استثنای گویشورانِ بلوچی تپهٔ شرقی، می‌توانند سخنان یکدیگر را دریابند (همان، 359).

جهانی تقسیم‌بندی بلوچی را به دو شاخهٔ اصلی شرقی و غربی پذیرفتنی‌تر می‌داند. به اعتقاد او شاخهٔ غربی خود به دو زیر شاخهٔ مکرانی و رخشانی تقسیم می‌شود. زیر شاخهٔ مکرانی شامل گویشهای ساحلی، کچی و لاشاری، و زیرشاخهٔ رخشانی شامل گویشهای رخشانی و سراوانی است (ص 74). از میان گویشهایی که نام برده شد، ۴ گویش ساحلی، سراوانی، سرحدی و لاشاری در ایران رایج است.

گویش سراوانی در ایران از وجههٔ بیشتری برخوردار است و برنامه‌های بلوچی رادیو زاهدان به این گویش پخش می‌شود (الفنباین، «زبان»، 20). به علاوه، گویش لاشاری ــ که از گویشهای محافظه‌کار بلوچی است ــ تنها گویشی است که فقط در ایران رواج دارد (نک: همو، «بلوچی»، همانجا). گویش کُرُشی را نیز که در میان برخی از شترداران ایل قشقایی در فارس رایج است، باید گونه‌ای از بلوچی دانست. از آنجا که بلوچی شرقی تأثیر بیشتری از زبانهای هندی پذیرفته، و دامنهٔ رواج آن بسیار محدودتر از بلوچی غربی است، در اینجا تنها به شرح ویژگیهای بلوچی غربی پرداخته می‌شود.

آواشناسی: بلوچی غربی دارای ۳ مصوت کوتاه /a i u/، ۵ مصوت بلند /ā ī ū e (=ē) o(=ō)/، دو مصوت مرکب /ay aw/ و ۲۶ صامت /n l r w y ṭ ḍ q f x ġ (=γ) ṛ/p b t d k g s z š ž h č ǰ m/ است (جهانی، 80-82؛ قس: الفنباین، همان، 352). صامتهای /ṭ ḍ q f x ġ ṛ/ تنها در واژه‌های دخیل دیده می‌شوند. صامتهای /f x ġ/ در گویش رخشانی غالباً باقی می‌مانند، اما در مکرانی به ترتیب به /p/ و /k یا h/، /g/ بدل می‌شوند (جهانی، 81). صامت /h/ در بلوچی مرو کاربرد ندارد و در همهٔ گونه‌های رخشانی نیز ناپایدار است (همانجا، حاشیهٔ 77). صامت /q/ در همهٔ گویشهای بلوچی صامتی «باوقار» به شمار می‌آید، اما در محاوره غالباً به /k/ بدل می‌شود (همو، 82).

تحولات آوایی زبان بلوچی بسیار شبیه تحولات آوایی زبان پارتی (از زبانهای ایرانی میانهٔ شمال غربی)، و گاهی نیز شبیه تحولات آوایی زبان فارسی میانه (از زبانهای ایرانی میانهٔ جنوب غربی) است (نک: الفنباین، همان، 353). از این‌رو، هیچ‌یک از این دو زبان را نمی‌توان نیای زبان بلوچی به شمار آورد (جعفری، شم ۲، ص ۱۸۰؛ EI², I/1006). مهم‌ترین ویژگی آوایی زبان بلوچی از لحاظ تاریخی حفظ صامتهای ایرانی باستان در میان دو مصوت یا دو واکدار و نیز در موضع پایانی است، مانند āp (آب، اوستایی -āp)، dantān (دندان، اوستایی -dantan)، drāǰ (دراز، اوستایی -drāǰah = درازا)، rōč (روز، اوستایی -raočah = روشنایی) و sīkun (جوجه تیغی، اوستایی -sukurəna). از دیگر تحولات مهم آوایی زبان بلوچی می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. تبدیل سایشیهای ایرانی باستان /fθx/ به انسدادیهای /p t k/، مانند kopag (شانه، کتف، قس: اوستایی -kaofa = کوه)، gūt (گُه، مدفوع، اوستایی -guθa) و kar (خر، اوستایی -xara)؛ ۲. تبدیل -v ایرانی باستان به -g یا -gw، مانند gīst (بیست، اوستایی -vīsaiti)، gwāt (باد، اوستایی -vāta)؛ ۳. تبدیل -hv ایرانی باستان (-xv اوستایی) به -w، مانند: -war (خور-، مادهٔ مضارع خوردن، اوستایی -xvar)؛ ۴. تبدیل -šm- و -šn- ایرانی باستان به -mm- و -nn-، مانند čamm (چشم، اوستایی -čašman)، tunnag (تشنه، ایرانی باستان -*tṛšnā)؛ ۵. تبدیل -fra ایرانی باستان به -ša،

---

1. «Baloči» 2. *The Baluchi ...*

مانند šawašk- (فروش ـ، مادهٔ مضارع فروختن، ایرانی باستان *fravaxš-) (الفنباین، همان، 354-353؛ *ایرانیکا*، III/635؛ گایگر، 236-235؛ نیز نک: موشکالو، 39-37).

صرف: اسم در زبان بلوچی جنس دستوری ندارد، اما دارای دو شمار مفرد و جمع، و ۴ حالت فاعلی، غیرفاعلی، رایی و اضافی است. پایانه‌های صرف اسم در بلوچی غربی اینهاست: ۱. مفرد: فاعلی ø-، غیرفاعلی a-، رایی ārā- و ā-، اضافی ay- و a-؛ ۲. جمع: فاعلی ān- و ø-، غیرفاعلی ān-، رایی ānrā-، ānā- و ān-، اضافی ānī- (فرالووا، 29-28؛ موشکالو، 42). نشانهٔ نکره پسوند ē- است (گایگر، 238).

صفت از لحاظ شمار و حالت با موصوف خود مطابقت نمی‌کند (گریرسن، 342). پسوند ēn- را می‌توان به همهٔ صفات افزود، اما کاربرد آن در توالی صفت و موصوف الزامی است (الفنباین، همان، 355؛ گریرسن، همانجا). نشانهٔ صفت تفضیلی پسوند tir- است، اما نشانهٔ خاصی برای صفت عالی وجود ندارد (گایگر، 239؛ گریرسن، 343-342). در بلوچی غربی به ندرت نشانهٔ صفت عالی فارسی (tarīn-) به کار می‌رود (همو، 343).

ضمایر شخصی، اشاره و پرسشی نیز دارای ۴ حالت فاعلی، غیرفاعلی، رایی و اضافی هستند (نک: الفنباین، همانجا؛ فرالووا، 32-31؛ موشکالو، 48-46). اما ضمایر شخصی در گویش رخشانی به علت نبودِ ساخت اِرگَتیو[1] (ساخت مجهول در افعال ماضی متعدی) حالت غیرفاعلی ندارند (*ایرانیکا*، III/637). در زبان بلوچی برای همهٔ اشخاص ضمایر شخصی متصل نیز وجود دارد که می‌تواند در نقش غیرفاعلی، رایی و اضافی به کار رود (همان، III/638؛ موشکالو، 47)، اما کاربرد آنها ــ به استثنای ضمایر متصل سوم شخص مفرد و جمع ــ در اکثر گویشها «ادبی» به شمار می‌رود (الفنباین، همانجا). با وجود این، ضمایر شخصی متصل هنوز در سراوانی، کچی و لاشاری در گفتار هم رایج است (*ایرانیکا*، همانجا).

صرف فعل بلوچی برپایهٔ مادهٔ مضارع و مادهٔ ماضی است. مادهٔ ماضی با افزودن پسوند (i)ta- به مادهٔ مضارع به دست می‌آید (برای ماده‌های ماضی بی‌قاعده، نک: گریرسن، 352-350). نشانهٔ اسم مصدر پسوند ag- است که به مادهٔ مضارع می‌پیوندد، اما در گویش رخشانی اسم مصدر غالباً از مادهٔ ماضی ساخته می‌شود و مختوم به tin- است (الفنباین، همان، 356). صفت فاعلی، صفت مفعولی آینده (= صفت الزامی) و اسم فاعل به ترتیب با افزودن پسوندهای ān-، (g)agī- و ōk- به مادهٔ مضارع، و صفت مفعولی با افزودن پسوند (g)a- به مادهٔ ماضی ساخته می‌شود، مانند kušān (کُشنده)، (g)kušagī (کُشتنی)، kušōk (قاتل) و (g)kušta (کُشته) (گریرسن، 354).

پیشوند فعلی a- که بر تداوم و استمرار دلالت می‌کرده، اکنون بیشترِ نقش معنایی خود را در اکثر گویشها از دست داده است؛ امادر عوض پیشوند k- به برخی از ماده‌های ماضی و مضارعی که با مصوت آغاز می‌شوند، می‌پیوندد و استمرار را می‌نمایاند (الفنباین، همانجا).

شناسه‌های صرف فعل در بلوچی غربی اینهاست (فرالووا، 42):

	مفرد	جمع
اول شخص	-ān, -ĩn, -ũn	-an, -in, -ēn
دوم شخص	-ē, -ay	-it
سوم شخص	-īt, -t, -ī	-ant, -an

فعل دوم شخص مفرد امری شناسه ندارد و با مادهٔ مضارع یکسان است (گریرسن، همانجا). فعل سوم شخص مفرد ماضی افعال لازم نیز شناسه ندارد و با مادهٔ ماضی یکسان است، اما می‌توان به جای آن از صفت مفعولی نیز استفاده کرد (همو، 357).

صیغه‌های متصل فعل ربطی ــ که به هر اسم یا قیدی می‌پیوندند و در ساخت زمانهای مرکب نیز نقش مهمی ایفا می‌کنند ــ اینها هستند (فرالووا، 43-42):

	مضارع	ماضی
اول شخص مفرد	-ān, -īn, -ũn	-atān, -atũn
دوم شخص مفرد	-ē, -ay	-atē, -atay
سوم شخص مفرد	-int, -in, -ī	-at
اول شخص جمع	-an, -in	-atan, -atin
دوم شخص جمع	-it, -ē	-atit, -atē
سوم شخص جمع	-ant, -an, -ā	-atant, -atan

پیشوند نفی فعل na-، و پیشوند نهی ma- است. به علاوه، در فعل امری غالباً از پیشوند bi- نیز استفاده می‌شود (گریرسن، 355-354, 362).

افعال ماضی متعدی در همهٔ گویشها، به استثنای رخشانی، ساخت مجهول دارند (الفنباین، همان، 357)؛ به عبارت دیگر، فعل ماضی متعدی تنها دو صورت مفرد و جمع دارد که با مفعول مطابقت می‌کند (جعفری، شم ۳، ص ۲۸۵). اما در گویش رخشانی ساخت معلوم از نوع فارسی رایج است، مثلاً در کچی man gūnī zurt (من گونی را برداشتم)، man gūnī zurtant (من گونیها را برداشتم)، اما در رخشانی man gūnīān zurtun (من گونیها را برداشتم).

گویش لاشاری در ماضی افعال متعدی از پسوندهای دوگانه استفاده می‌کند، مانند nān-un-ešō wa(rt) (نانم را خوردند)، nān-ešon-ū wa(rt) (نانشان را خوردم) (الفنباین، همانجا).

مادهٔ سببی با افزودن پسوند ēn- (یا در برخی از گویشها āēn-) به مادهٔ مضارع به دست می‌آید. در بسیاری از موارد مصوت مادهٔ مضارع نیز بلند می‌شود (همان، 356؛ *ایرانیکا*، III/639؛ گایگر، 246).

فعل مجهول ــ که کاربردش اندک است ــ به کمک اسم مصدر فعلِ اصلی و صیغه‌های مختلف فعلِ bayag (بودن) ساخته می‌شود (همانجا؛ گریرسن، 361).

بلوچی به سبب برخورداری از ساختهای فعلی مرکب زبانی بسیار

1. ergative

غنی است (برای نمونه، نک: *ایرانیکا*، III/638). از جمله مهم‌ترین ساختهای فعلی مرکب می‌توان به ساخت امکانی[1] و ساخت غیرمحقق[2] اشاره کرد. ساخت امکانی به کمک مادهٔ ماضی یا صفت مفعولی مختوم به a- و فعل کمکیِ kanag (کردن) ساخته می‌شود، مانند kušt kanag (قادر به کُشتن بودن)، šut kanin (می‌توانم بروم) و šut kurtun (می‌توانستم بروم) (نیز نک: بارکر، 344-343/I؛ گایگر، 244؛ گریرسن، 362). ساخت غیرمحقق به کمک پیشوندِ bi-، مادهٔ ماضی فعل اصلی، پسوند ēn-، و مضارع فعل ربطی ساخته می‌شود، مثلاً در کچی agat... biyātkēnē (اگر... می‌آمدی) و agat... bibastēnun «اگر... می‌بستم» (الفنباین، همانجا).

نحو: ترتیب کلمات در جملات ساده غالباً فاعل ـ مفعول ـ فعل است، اما در مقایسه با فارسی، زبان بلوچی به سبب برخورداری از حالت دستوری در ترتیب کلمات آزادی عمل بیشتری دارد. به علاوه، به‌سبب وجود حالت اضافی نیازی به استفاده از کسرهٔ اضافه نیست. با وجود این، کسرهٔ اضافه تنها در اصطلاحات خاص «ادبی» دیده می‌شود (همان، 357-356). زبان بلوچی به ندرت از حروف اضافهٔ پیشایند استفاده می‌کند و حتیٰ آنها نیز غالباً با حروف اضافهٔ پسایند همراهند، مانندِ mēzē sarā (رویِ میز) و ča lōgē puštā (پشتِ خانه) (همان، 357؛ *ایرانیکا*، III/639).

واژگان: حدود یک سوم واژه‌های بلوچی را واژه‌های دخیل فارسی ـ عربی تشکیل می‌دهد (الفنباین، همان، 358). به علاوه، زبان بلوچی واژه‌های بسیاری از زبانهای هندی ــ به خصوص سندی، لَهْنْدا و اخیراً اردو ــ وام گرفته است. واژه‌های دخیل براهویی در زبان بلوچی بسیار اندک است. در این مورد تأثیر بلوچی بر براهویی بیشتر بوده است به گونه‌ای که حدود ۲۰٪ واژه‌های براهویی اصل بلوچی دارد (همان، 360-359؛ *ایرانیکا*، III/640).

مآخذ: افشار سیستانی، ایرج، بلوچستان و تمدن دیرینهٔ آن، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جعفری، علی‌اکبر، «بلوچ و بلوچی»، سخن، تهران، ۱۳۴۳ش، شم ۲، ۳؛ دوشن گیمن، ژ.، «دربارهٔ گویشهای ایرانی»، ترجمهٔ سعید عریان، چیستا، تهران، ۱۳۶۰ش، شم ۴؛ صالحی، حسین، «فرهنگ مردم بلوچستان»، هشتمین کنگرهٔ *تحقیقات ایرانی*، دفتر ۳، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۵۸ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش رستم علی‌اف، مسکو، ۱۹۷۰م؛ فره‌وشی، بهرام، «زبانها و گویشهای ایرانی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ۱۳۵۳ش، س ۲۰، شم ۳ـ۴؛ نیز:

Barker, M. A. and A. Kh. Mengal, *A Course in Baluchi*, Montreal, 1969; EI²; Elfenbein, J., «Baloči», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989; id, *The Baluchi Language: A Dialectology with Texts*, Karachi, 1977; Frolova, V. A., *Beludzhskiĭ yazyk*, Moscow, 1960; Frye, R. N., «Remarks on Baluchi History», *Central Asiatic Journal*, 1961, vol. VI; Geiger, W., «Die Sprache der Balūtschen», *Grundriss der iranischen Philologie*, ed. W. Geiger and E. Kuhn, Strassburg, 1895-1901; Grierson, G.A., «Balochī», *Linguistic Survey of India*, Delhi, 1921, vol. X; *Iranica;* Jahani, C., *Standardization and Orthography in the Balochi Language*, Uppsala, 1989; Moshkalo, V. V., «Beludzhskiĭ yazyk», *Osnovy Iranskogo yazykoznaniya*, Moscow, 1991, vol. I.

حسن رضایی باغ‌بیدی

بَلوچی، اَدَبیّات، میراث ادبی غنی و پرارزش قوم بلوچ. این میراث ادبی مجموعه‌ای از اشعار حماسی، عشقی، تاریخی، اجتماعی، اخلاقی و پند و اندرز و جز آنها را در برمی‌گیرد که از چند سده پیش تاکنون به صورت شفاهی سینه به سینه و نسل اندر نسل انتقال یافته، و به امروز رسیده است. این اشعار تاریخ شفاهی حیات اجتماعی قوم بلوچ است که در منظومه‌هایی افسانه‌ای و واقعی چگونگی شکل‌گیری و خاستگاههای قومی و جغرافیایی قوم بلوچ، پراکندگی آنها و رویدادهای تاریخی، قهرمانی و عشقی مردم بلوچ را درگذر زمان بیان می‌کند: محمد سردارخان بلوچ در کتاب «تاریخ ادبی بلوچان» (I/68-69) می‌نویسد که بلوچان ادبیات مکتوب نداشتند و شاعرانی همچون جلال‌الدین رومی یا سعدی نیافریده‌اند، اما مانند عربهای بدوی هدیه‌ای طبیعی از قریحهٔ شاعرانه و سرودن ترانه و آواز دارند. خاطرات مردم بلوچ آکنده از ترانه‌هایی است که رویدادهای ملی و قهرمانی بلوچ را بیان می‌کند. این ترانه‌ها را آوازه‌خوانان و خنیاگران و چکامه‌سرایان دوره گرد از ایلی به ایلی دیگر و از عصری به عصری دیگر انتقال داده، و به میراث گذاشته‌اند.

اشعار رایج میان مردم بلوچ تا پیش از ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م ناشناخته و نانوشته بود. رابرت لیچ نخستین کسی بود که در این سال نمونه‌هایی از شعر بلوچ را در نوشته‌ای با عنوان «طرحی از زبان بلوچی شمالی» در «مجلهٔ انجمن آسیایی بنگال» معرفی کرد[3]. پس از او، لانگ ورث دیمز در ۱۸۷۵م با علاقهٔ فراوان به بررسی علمی و جمع‌آوری شعرها و ترانه‌های بلوچ پرداخت و نخستین بار در ۱۸۸۱م نمونه‌هایی از آنها را در مقاله‌ای با عنوان «طرحی از زبان بلوچی شمالی» در همان مجله عرضه کرد. پس از او، مایر[4] کار بررسی و گردآوری اشعار بلوچی را پی گرفت و جمع آورده‌های خود را در سالهای ۱۹۰۰ـ۱۹۰۱م منتشر کرد. در ۱۹۰۷م دیمز مجموعهٔ شعرها و ترانه‌های بلوچی را در کتابی مستقل با عنوان «شعر عامهٔ بلوچ» گردآوری و چاپ کرد. مجموعهٔ اشعار این کتاب به گونه‌های زبان بلوچی شمالی تعلق دارد و در آن شعرهای متعلق به زبان بلوچی مکرانی ــ که در میان ایلات و طوایف مکران و بلوچستان ایران رواج دارد ــ نیامده است. مجموعهٔ این اشعار دربرگیرندهٔ ترانه‌ها و چکامه‌های شفاهی رایج میان بلوچانی بود که در منطقهٔ وسیعی، از معبر بولان و دشت کچی در قسمت جنوبی کوههای سلیمان، تا دشتهای کنارهٔ راست رود سند، در پنجاب جنوبی و سند شمالی می‌زیستند (دیمز، مقدمه، 16-13؛ نیز نک: بلوکباشی، ۱۹۶ـ۱۹۷).

آنچه این پژوهشگران از ادبیات شعری بلوچ گرد آورده بودند، به نواحی محدودی از سرزمین وسیع بلوچ‌نشین اختصاص داشت که تصویر جامع و دقیقی را از گستره و گوناگونی ادبیات شفاهی بلوچ و مضامین متنوع اشعار و گویشهایی که در متن آنها به کار رفته است، به

1. potential 2. irrealis 3. R. Leech, «Sketch of the Northern Balochi Language», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 4. T.M. Mayer

دست نمی‌دهد. مثلاً در این مجموعه‌ها جای اشعار شفاهی به زبان رایج میان بلوچان ایران خالی است (یادداشتهای مؤلف). الفنباین[1] زبان اشعار کهن بلوچی را به طور سنتی به ۳ گویش (برحسب پایگاه و اهمیتشان) ساحلی، بلوچی تپهٔ شرقی و کچی تقسیم می‌کند (نک: *ایرانیکا*، III/640)، در صورتی که اشعار گردآوردهٔ این پژوهشگران فقط به بلوچی تپهٔ شرقی مربوط می‌شوند.

اشعار بلوچ منشأ و قالبی عامیانه دارد. قالبهای شعر فارسی که در افغانستان و میان مسلمانان هند معیار و ملاک بوده‌اند، در اشعار بلوچی یافت نمی‌شود. در شعر بلوچ آرایشهای تصنعی لفظی، فضل‌فروشی و فنون بدیعی وجود ندارد. شعرها در صورت و معنا ساده، در تعبیر روشن وصاف و در تجسم تصاویر زندگی و طبیعت متعالی است. تصاویر شعری در وصف طبیعت، سرزمین، مردم، جنگها و عشقها و جز آنها از شرح و توضیح بی‌نیازند و به خوبی در برابر دیدگان ترسیم می‌شوند. وصف صحنه‌های جنگ و غارت در بیشتر اشعار عمومیت دارد. نام سرایندگان، طبق سنت بلوچ معمولاً در بیشتر موارد در مطلع و گاه در پایان اشعار آمده است. در این باره، شعر بلوچ با شعر عامه در ادبیات شفاهی فرهنگهای دیگر ــ که سرایندگان ترانه‌ها عموماً شناخته نیستند ــ فرق دارد (دیمز، مقدمه، 18-17؛ نیز نک: بلوکباشی، ۱۹۸-۱۹۹).

طبقه‌بندی: دیمز اشعار بلوچی مجموعهٔ خود را بنابر موضوع و مضامین کلی و عمومی آنها به ۶ دسته، و هر دسته را هم براساس مضامین خاص هر شعر و ترانه به چند موضوع تقسیم می‌کند:

۱. **ترانه‌های حماسی یا پهلوانی کهن:** این دسته اشعار، جنگهای نخستین و استقرار بلوچان و قرارگاههای آنها را در هند بیان می‌کنند و موضوعاتی مانند تبارشناسی، اسب‌دوانی، اصل و ریشهٔ بلوچها و جنگهایی چون جنگ رندها و لَشاریها، قتل شتران گوهر و انتقام چاکور، طایفه‌های بولَمَت و کَلمَت، اردوکشی شهزاده به دهلی و جز آنها را در برمی‌گیرند. این دسته اشعار کهن‌ترین و مهم‌ترین بخش ادبیات شعری بلوچ را شکل می‌دهند.

۲. **ترانه‌های قبیله‌ای جدید:** این شعرها بیشتر مربوط به جنگهای میان قبیله‌ای در طول دو سدهٔ گذشته است و هر یک از آنها در زمینه‌ای خاص سروده شده‌اند و موضوع آنها بیشتر وقایع و ماجراهای جنگی است، مانند عروسی میسا (= موسی) خان، جنگ مزاریها با جمالیهای براهویی، نبرد لاندهای تیبی (ظاهراً همان طیبی است)، جنگ گورچانیها و دریَشکها با مزاریها و جز آنها. این شعرها از لحاظ کیفیت و قدمت متفاوتند. زبان شعرهای این دسته بیشتر مربوط به گونهٔ تازهٔ زبان بلوچی است و در آنها شماری کلمات مهجور، غالباً از ریشه‌های سند و صورتهای کهنهٔ زبان بلوچ که دیگر کاربرد نداشتند، به کار رفته‌اند.

۳. **ترانه‌های رمانتیک:** که ترانه‌های لیلا و مَجنا (لیلی و مجنون)، بیوَرَغ، میران، مرگ پارات (= فرهاد) و شیرین و دوستِن و شیرین را در برمی‌گیرند. برخی از این اشعار از لحاظ سبک به ترانه‌های پهلوانی و حماسی شباهت دارند. زبان اشعار ساده و روشن است و فساد زبانی در آنها راه نیافته است. بنابر نظر دیمز، این اشعار به لحاظ زبانی که در آنها به کار رفته است، نمی‌توانند به روزگار وی (اواخر قرن ۱۹م) تعلق داشته باشند.

داستان «لیلا و مجنا» از داستان کهن و مشهور لیلی و مجنون و داستان «پارات و شیرین» از داستان معروف فرهاد و شیرین زبان فارسی گرفته شده‌اند. تصویرهای شعری در این دو داستان بسیار لطیف و زیبا، و زبان شعر بسیار شاعرانه است.

۴. **تصنیفهای عاشقانه و غنایی:** همهٔ اشعار عاشقانه که کیفیت عاشقانه و تغزلی آنها بر کیفیت داستانیشان می‌چربیده، در این دسته اشعار قرار گرفته‌اند. برخی از ترانه‌ها خالص و ساده، و پاره‌ای دیگر صوفیانه و عرفانی هستند و معنایی مذهبی پوشیده در پس زبان عاشقانه دارند. به نوشتهٔ دیمز، جام دُرَک که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۲ق/ نیمهٔ سدهٔ ۱۸م در دربار نصیرخان‌براهویی در کلات می‌زیسته، برجسته‌ترین‌شاعر بلوچ در سرایش ترانه‌های عاشقانهٔ آن دوره است.

در ترانه‌های غنایی و عاشقانهٔ بلوچ، بازار شهرها به جای کوه و کوه‌پایه وصف می‌شوند. زنان الهام بخش این اشعار، دوشیزگان بلوچ درون کلبه‌های کوچک نیستند، بلکه زنان آراسته به زیور و گوهر بازارهای شهرند. خلخال و بینی‌واره و بوی عطر گل سرخ و مُشک در این ترانه‌ها جای دخترانی را می‌گیرند که برای پر کردن کوزهٔ سفالین خود از آب زلال چشمه‌ها از کلبه‌های خود بیرون می‌آیند.

۵. **شعرهای دینی و آموزشی:** این نوع اشعار به دو دسته تقسیم شده‌اند: اشعار مربوط به مسائل ایمانی ـ اعتقادی دین اسلام، و اشعار روایتگر داستانهای زندگی پیامبر(ص) و اولیای دین. از میان این اشعار، شعر کوتاهی دربارهٔ داستان عیسیٰ (ع) و بَرِیِ قدیس و معجزهٔ درخت، و شعرهایی دربارهٔ حضرت علی(ع)، و حضرت موسیٰ(ع) و سلطان زُم زُم در میان بلوچها بیش از اشعار داستانی دیگر شهرت و مقبولیت یافته بودند.

بلوچ در این اشعار، سخاوت را همچون فضیلتی اصیل و ارزشمند می‌ستاید و آز را بدترین گناه می‌پندارد و محکوم می‌کند. بلوچ توصیفی واقع‌گرایانه از فرشتهٔ مرگ و چگونگی دیدار این فرشته با آدمی‌زادگان و قبض روح آنان ــ که برتابانندهٔ تصویری از شکل انسان انگارانه[2] در عرصهٔ افسانه است ــ می‌دهد. داستان عروج پیامبر(ص) و گذاشتن پا روی شانهٔ حضرت پیر دستگیر (شیخ عبدالقادر گیلانی، رهبر طریقت قادری) و رفتن به آسمانها و دیدار از عرش اعظم، نمونهٔ برجسته‌ای از اشعار مذهبی ـ عارفانه است.

اشعار دینی بلوچ عموماً جلوه‌گاه روحی ناب، بی غل و غش، و صادقانه‌اند و زمینه‌ای آکنده از درسهای اخلاقی دارند. آموزه‌های اخلاقی در شعر بلوچ برگرفته از ویژگیهای فرهنگ قومی بلوچ است.

---

1. J. Elfenbein   2. anthropomorphic

۶. شعرهای کوتاه: از گونهٔ شعرهایی مانند لالاییها، ترانه‌های کار و بازی، لُغزها و چیستانها و ترانه‌هایی با عنوان دَستانَغ (= دستانک: ترانه و نغمه) را در برمی‌گیرند. دستانکها بیشتر ترانه‌هایی چند بیتی، برخی غنایی و لطیف و برخی دیگر فکاهی و خنده‌آور، و همه کم و بیش گویا و بدیع هستند. چیستانها و لغزها همه موزون و مقفا و از نشانه‌های ویژهٔ فرهنگ بلوچی به شمار می‌آیند. بلوچ از گفتن چیستان و لغز بسیار لذت می‌برد و از دیدن چیزها به هنگام سفر و رویدادها به هنگام رفت و آمدهای روزانه‌اش بداهتاً چیستان می‌سازد (دیمز، مقدمه، 29-21؛ نیز نک: بلوکباشی، ۲۰۰-۲۰۷).

مسعودیه مجموعهٔ شعرها و ترانه‌های بلوچی متداول در بلوچستان ایران را در ۴ دستهٔ کلی حماسی، تاریخی، عشقی و اجتماعی طبقه‌بندی می‌کند (نک: ص ۵، ۹-۱۸). این اشعار دو صورت قومی - همگانی و محلی دارند. اشعار قومی - همگانی به تمام قوم بلوچ تعلق دارد و در سراسر سرزمین بلوچ‌نشین خوانده می‌شوند، مانند شعر حماسی «چاکور و گوهرام»، اما اشعار محلی به ناحیه و منطقهٔ خاصی تعلق دارد، مانند شعر حماسی «میرقنبر» که در وصف جنگ سردار مهراب‌خان با میرقنبر، از اهالی بنت است و یا شعر عاشقانهٔ «عزت و میرُک» که وصف دلباختگی عزت از پنجگور به میرک از روستای نزدیک سرباز است (یادداشتهای مؤلف).

صورتهای شعر: در ادبیات بلوچ رباعی و قطعه وجود ندارد. شعر به هر اندازه بلند باشد، از ابیاتی هم وزن، با قافیه یا بی‌قافیه، پدید می‌آید. دستگاه اوزان شعری مقید به قوانین عروضی نیست، اما تا اندازه‌ای دارای قاعده است. قافیه از ضروریات شعر بلوچ نیست و به‌طور اتفاقی در شعر آشکار می‌شود. بلوچ شعر را با آواز و همراه با ساز و موسیقی می‌خواند (دیمز، مقدمه، 30-29، نیز برای اوزان و تقطیع شعر بلوچ، نک: 34-30).

راویان شعر بلوچ: بلوچ شعرخوانی با آواز و ساز را در ملأ عام ناپسند می‌دانست و به رامشگران شعرخوان به چشم حقارت می‌نگریست. شاعران بلوچ در بلوچستان شرقی وقتی که می‌خواستند سروده‌هایشان در میان مردم رایج گردد و در منطقه شهرت یابد، آن را به «دومها» می‌آموختند تا برای مردم در مجالس جشن و در گذرگاهها و میدانها بخوانند. دوم یا دومب[1] کولیهایی بودند که به روش نیاکان خود با رامشگری و خنیاگری زندگی می‌گذراندند. از این‌رو، دومبها حافظان فرهنگ شاعرانهٔ کهن بلوچی بودند (همو، مقدمه، 17-16؛ نیز نک: بلوکباشی، ۱۹۷).

در بلوچستان ایران این شعرها را کسانی می‌خواندند که به آنها «پالَوان» (= پهلوان) می‌گفتند. سرایندگان اشعار را هم پهلوان می‌نامیدند. پهلوانان شعرها را با آواز و سازهای مخصوص می‌خواندند (مسعودیه، ۹). مسعودیه در شرح و معنای اصطلاح «پالوان»، به نقل از مطلعان محلی آن را «خوانندهٔ دلاوریها» نوشته است که احتمالاً به معنای «پهلوی خوان» یا «فهلوی خوان» نیز هست. پهلوی یا فهلوی و فهلویات از انواع شعر کهن ایرانی بوده است (نک: بهار، ۷-۱۴).

شیوه‌های آوازخوانی: دومها یا خنیاگران حرفه‌ای در بلوچستان شرقی با دو نوع ساز موسیقی به نامهای دَمبیرو و سَریندا یا سریندو، انواع شعرها، بجز دستانکها را می‌خواندند. دمبیرو صورت بلوچی تنبوره یا تنبور فارسی و آن سازی زهی است که از یک کُندهٔ چوب یک تکه ساخته می‌شد. دمبیرو ۴ تار از رودهٔ گوسفند و کاسه‌ای به شکل گلابی دارد و آن را با انگشت می‌نوازند. سریندا (احتمالاً از واژهٔ فارسی «سارنگ»، سازی ایرانی شبیه کمانچه، گرفته شده است) سازی زهی و کوتاه و با تنه‌ای چوبی پوست کشیده شده است؛ دسته‌اش در گوشهٔ راست ساز همچون دستهٔ عود باستانی به عقب خمیده است. خرکی روی سریندا کار گذاشته‌اند که ۵ تار زهی از روی آن و ۵ تار سیمی همخوان از زیر آنها و از درون سوراخهای خرک می‌گذرند. سریندا را با کمانی از موی اسب می‌نوازند. نام این ساز در اشعار بلوچی «شاغ» آمده، و آن نام درختی است که در کوهپایه‌ها می‌روید و سریندا را از چوب آن می‌سازند. در میان بلوچان ایران نیز سازی زهی شبیه به قیچک با ۸ گوشک و ۸ تار سیم به نام «سارنگی» به کار می‌رود که آن را با کمان می‌نوازند. ساز دیگر بلوچ نَر یا نی است. طول نَر حدود ۷۵ سانتی‌متر است که دور آن را روده می‌پیچند. نوازندگان نر خودِ بلوچها هستند که دستانکها را همراه نوای آن می‌خوانند (دیمز، مقدمه، 36-34؛ نیز نک: بلوکباشی، ۲۰۸؛ ریاحی، ۶). نوازندهٔ این ساز در بلوچستان ایران به «نَلی» شهرت دارد (احمدیان، ۵۹).

پیشینهٔ اشعار حماسی - پهلوانی: دیمز با بررسی زبان اشعار حماسی - پهلوانی و تحلیل وقایع تاریخی در شعرها و مطابقت آنها با رخدادهای جامعهٔ بلوچ، تاریخ احتمالی سرایش آنها را تعیین می‌کند. او ترانه‌های مربوط به جنگهای میان دو گروه رند و لشاری را از کهن‌ترین نمونه‌های اشعار بلوچ، و احتمالاً متعلق به‌آخرین دههٔ سدهٔ ۹ق و اشعار مربوط به نبردهای رند و دودایی را متعلق به دههٔ دوم همان سده دانسته است (مقدمه، 36؛ بلوکباشی، ۲۰۸-۲۰۹). محمد سردارخان بلوچ (I/167) قدمت کهن‌ترین نمونه‌های بازمانده از اشعار بلوچ را یک سده پیش‌تر می‌برد و توسعهٔ اشعار را در سده‌های ۱۶ و ۱۷م می‌داند؛ در حالی که الفنباین سدهٔ ۱۳ق/۱۹م را دورهٔ اوج شعر شفاهی بلوچ می‌داند و می‌نویسد که در این دوره شاعران بسیاری با نام و زیستگاه مشخص از میان تودهٔ مردم و طایفه‌های مختلف بلوچ برخاسته بودند که اشعار فراوانی دربارهٔ رویدادهای اجتماعی، تاریخی و محلی سروده‌اند (نک: *ایرانیکا*، III/642). محمد سردارخان بلوچ سده‌های ۱۸ و ۱۹م را دورهٔ راه یافتن فساد زبانی در شعر بلوچ می‌داند و می‌گوید که شاعران بلوچ در این دو سده می‌کوشیدند تا اشعار خود را از روی انگاره‌های شاعران کهن بسرایند. وی ادبیات شعری سدهٔ ۲۰م را نیز ملهم از شعر کهن و بازتاب آن و با بیانی جدا از زبان رایج محلی می‌داند (I/169).

---
1. Ḍom/Ḍomb

از سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به این‌سو شاعران بلوچ اشعار بسیاری دربارهٔ رویدادهای اجتماعی، سیاسی و نظامی بلوچستان و حضور انگلیسیها در آنجا و لشکرکشی آنها به هرات و جنگ انگلیسیها با افغانها و مضامین دیگر سروده‌اند که زبانگرد خوانندگان بلوچ است (برای این رویدادها، نیز اسامی و محل زندگی برخی از شاعران بلوچ، نک: *ایرانیکا*، همانجا). یکی از اشعار تاریخی ـ اجتماعی جدید، چکامهٔ یکی از شاعران بلوچ ایرانی به نام جان محمد است. این چکامه دربارهٔ واقعهٔ دادشاه و طغیان و درگیری او با خانهای بلوچ، قوای نظامی و ژاندارمری، کشتن چند آمریکایی و سرانجام کشته شدنش در ۱۳۳۶ش است (برای متن بلوچی و ترجمهٔ فارسی این شعر، نک: مسعودیه، ۱۳۸-۱۴۳). این چکامه امروزه زبانگرد «پالوان»های بلوچ و مردم است.

مآخذ: احمدیان، محمدعلی، «موسیقی در بلوچستان»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۶ش، شم ۱۸۲؛ بلوکباشی، علی، *نقد و نظر*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ بهار، محمدتقی، «فهلویات یا ترانه‌های ملی»، *هفتصد ترانه*، به کوشش حسین کوهی کرمانی، تهران، ۱۳۲۲ش؛ ریاحی، علی، *زار و باد و بلوچ*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مسعودیه، محمدتقی، موسیقی بلوچستان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Dames, M.L., *Popular Poetry of the Baloches*, London, 1907; *Iranica*; Muhammad Sardar Khan Baluch, *Literary History of the Baluchis*, Quitta, 1977.

علی بلوکباشی

بِلوشه[1]، گابریل ژوزف اِدگار (۱۲۴۹-۱۳۱۶ش/۱۸۷۰-۱۹۳۷م)، خاورشناس فرانسوی. او در شهر بورژ فرانسه زاده شد و تحصیلات ابتدایی و دبیرستان را با موفقیت به ویژه در یادگیری ریاضیات به پایان برد. پس از آن به آموختن تاریخ، آثار و زبانهای مشرق زمین روی آورد. قدرت استدلال منطقی و ریاضی بلوشه همواره در بررسیهای پژوهشی او اثر بسیار داشت. وی عربی و فارسی را در «مدرسهٔ زبانهای شرقی» پاریس فرا گرفت و هم زمان دورهٔ آموزش دارالفنون پاریس را به پایان رساند. از ۱۸۹۵م در بخش نسخه‌های خطی کتابخانهٔ ملی فرانسه، ابتدا به عنوان معاون کتابدار و سپس کتابدار آغاز به کار کرد. در ۱۹۲۸م نشان افتخار «لژیون دونور» گرفت و در ۱۹۲۹م به معاونت ریاست کتابخانه ارتقا یافت و تا دوران بازنشستگی (۱۹۳۵م) در این مقام به فعالیت خود ادامه داد. بدین ترتیب، بلوشه به مدت ۴۰ سال وقت و نیروی خود را به طبع و نشر کتابهای شرقی‌ـاسلامی، به ویژه ایرانی گذراند. او در بررسیهای خود بسیار دقیق بود و به آثار دیگر خاورشناسان پیش از خود چندان اعتنایی نداشت. دقت او به ویژه در تألیف فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ ملی فرانسه آشکار است. این مجموعه یکی از بهترین مجموعه‌های نسخه‌های خطی فارسی جهان به‌شمار می‌رود (قزوینی، ۲/۴۴۰-۴۴۱؛ راس، 8-7؛ غنی، 617؛ کائن، 158-157؛ سواژه، 99-97). قزوینی و راس (همانجاها) خدمات او به زبان، تاریخ، ادبیات و هنر ایران را بسیار ستوده‌اند.

آثار: مهم‌ترین آثار بلوشه در ۳ گروه فهرستها، ترجمه و تألیف کتابهای اسلامی، و تألیف کتابهای مربوط به ایران است:

الف ـ فهرستها: ۱. «فهرست نسخه‌های خطی عربی، فارسی و ترکی مجموعهٔ شفر» کتابخانهٔ ملی فرانسه در ۲۳۱ صفحه، پاریس، ۱۹۰۰م (عبداللٰهی، ۲/۴۳۳)؛ ۲. «فهرست نسخه‌های زند و پهلوی و پارسی و فارسی مربوط به آیین زردشت» در ۱۳۲ صفحه، بزانسون، ۱۹۰۰م؛ ۳. «فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ ملی فرانسه[2]» در ۴ مجلد که مجلد اول در ۱۹۰۵م و مجلد آخر در ۱۹۳۴م جمعاً در ۱٬۷۴۰ صفحه انتشار یافته، و از برجسته‌ترین تألیفات وی به شمار آمده است (قزوینی، ۲/۴۴۱، ۴۵۰)؛ ۴. «فهرست کتابهای عربی از مجموعهٔ کتابهای اهدایی دکوردمانش[3] به کتابخانهٔ ملی فرانسه»، بزانسون، ۱۹۰۶م؛ ۵. «فهرست کتابهای عربی، فارسی و ترکی اهدایی دکوردمانش»، ۱۹۰۹م (همو، ۲/۴۵۰؛ عبداللٰهی، همانجا)؛ ۶. «فهرست موزهٔ هیئت علمی مراکش»، ۱۹۰۹م؛ ۷. «فهرست مجموعهٔ نسخه‌های خطی اسلامی اهدایی دکوردمانش»، ۱۹۱۶م؛ ۸. «فهرست نسخه‌های خطی عربی جدید که در فاصلهٔ سالهای ۱۸۸۴ تا ۱۹۲۴م به کتابخانهٔ ملی فرانسه رسیده است[4]». این فهرست ادامهٔ فهرست دوسلان و مشتمل بر ۲٬۰۸۷ نسخهٔ خطی در ۴۲۴ صفحه است، پاریس، ۱۹۲۵م (همانجا؛ عقیقی، ۱/۲۴۵).

ب ـ ترجمه و تألیف کتابهای اسلامی: ۱. «معراج حضرت محمد (ص)»، ۱۸۹۹م («کتاب شناسی...[5]»، 149)؛ ۲. ترجمهٔ فرانسوی *تاریخ حلب* ابن عدیم، ۱۹۰۰م (عبداللٰهی، همانجا)؛ ۳. «مآخذ شرقی کمدی *الٰهی* دانته»، ۱۹۰۱م؛ ۴. کتاب «پرستش آفرودیت ـ اناهیتا در میان عرب جاهلیت»، ۱۹۰۲م (قزوینی، ۲/۴۴۸)؛ ۵. مقالهٔ «بررسی نوشته‌های رمز گونهٔ اسلامی[6]» و تأکید بر اهمیت این نوشته‌ها در فرهنگ اسلامی؛ ۶. کتاب «انتظار مسیحایی در دگر آیینی اسلامی[7]»؛ ۷. ترجمهٔ *تاریخ مصر* مقریزی، ۱۹۰۵م؛ ۸. مقالهٔ «نقاشی سبک روم شرقی در نسخه‌های خطی عربی»، ۱۹۰۷م؛ ۹. مقالهٔ «ادراک جوهر و صفات آن در اسلام» در مجلهٔ «بررسیهای شرقی»، ۱۹۰۸م و ادامهٔ آن تا ۱۹۱۵م؛ ۱۰. مقالهٔ «نوشته‌های سنگ قبرهای اسلامی چین»، ۱۹۰۸م؛ ۱۱. انتشار جلد دوم *جامع التواریخ* رشیدالدین و نوشتن مقدمه بر *تاریخ مغول* وی، ۱۹۱۰-۱۹۱۱م (عبداللٰهی، همانجا؛ عقیقی، ۱/۲۴۶؛ ادواردز، 625)؛ ۱۲. کتاب «نقاشیهای نسخه‌های خطی عربی، فارسی و ترکی کتابخانهٔ ملی فرانسه»، ۱۹۱۱م (قزوینی، ۲/۴۴۹)؛ ۱۳. نشر و ترجمهٔ *تاریخ سلاطین مملوک* مفضل ابن ابی الفضائل، ۱۹۱۱م؛ ۱۴. انتشار «نقاشیهای نسخه‌های خطی شرقی کتابخانهٔ ملی فرانسه» (قزوینی، همانجا)؛ ۱۵. «یادداشتهایی بر نسخه‌های خطی فارسی و عربی مجموعهٔ مارتو[8]»، ۱۹۲۳م؛ ۱۶. مقالهٔ «سجادهٔ عربی از

---

1. Blochet 2. *Catalogue des manuscrits persans de la BNF.* 3. Decourdemanche 4. *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris, 1925. 5. *A Bibliography...* 6. «Etudes sur l'ésotérisme musulman», JA, 1902, XIX 489-531. 7. *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris, 1903. 8. *Notices sur les manuscrits persans et arabes de la collection Marteau.*

قرن هشتم»، ۱۹۲۳م؛ ۱۷. «تأثیر مسیحیت و آیین بودا در اسلام»، ۱۹۲۵ـ۱۹۲۶م؛ ۱۸. «تذهیبهای نسخه‌های خطی شرقی کتابخانهٔ ملی فرانسه»، ۱۹۲۶م؛ ۱۹. «نقاشیهای شرقی مجموعهٔ پتسی[1]»؛ ۲۰. «فهرست نامها در ۴ نوشتهٔ نقاشی شرقی»، ۱۹۲۸م؛ ۲۱. «نقاشی اسلامی» که بینیون آن را از فرانسه به انگلیسی ترجمه کرده، و با مقدمهٔ راس انتشار یافته است، ۱۹۲۹م (قزوینی، ۴۴۹/۲؛ عقیقی، ۲۴۵/۱-۲۴۶)؛ ۲۲. «مسیحیت و آیین زردشتی نزد ترکان شرق»، ۱۹۲۹م («کتاب شناسی، 149)؛ ۲۳. «مقالهٔ افکار یونانی در تصوف شرقی»، ۱۹۲۹ـ۱۹۳۴م (عقیقی، ۲۴۶/۱).

ج ـ آثار مربوط به ایران: ۱. «متون پهلوی انتشار نیافته مربوط به آیین زردشتی»، ۱۸۹۵م («کتاب شناسی»، 56)؛ ۲. «بررسیهای دستور زبان پهلوی»، ۱۹۰۵م؛ ۳. «بررسی ضمایر شخصی در زبان پهلوی»، ۱۸۹۶م (همان، 48)؛ ۴. «بررسی ریشهٔ فارسی کلمات عربی»، ۱۸۹۶م (همان، 80)؛ ۵. «بررسی *اوستا*»ی دارمستتر، ۱۸۹۷م (همان، 30)؛ ۶. «بررسی تاریخ مذهبی ایران»، ۱۸۹۸ـ۱۸۹۹م (همان، 149)؛ ۷. مقالهٔ «بررسی نام ترکان در *اوستا*»، ۱۹۱۵م (همان، 30)؛ ۸. مقالهٔ «اسلاوهای تابع داریوش»، ۱۹۲۴م (همان، 106)؛ ۹. مقالهٔ «یادداشتهایی دربارهٔ *ارداویراف نامه*[2]».

مآخذ: عبداللهی خوروش، حسین، *فرهنگ اسلام‌شناسان خارجی*، اصفهان، ۱۳۶۲ش؛ عقیقی، نجیب، *المستشرقون*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ قزوینی، محمد، *مقالات*، به کوشش عبدالکریم جربزه دار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

A Bibliography of Pre - Islamic Persia, ed. J. D. Pearson, Mansell, 1975; Cahen, C., *Introduction à l' histoire du monde musulman médiéval*, Paris, 1982, Edwards, E., *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*, London, 1922; Ghani, C., *Iran and the West*, London, 1987; Ross, E. D., introd. *Musulman Painting XIIth- XVIIth Century, by* E. Blochet, tr. C. M. Binyon, New York, 1975; Sauvaget, J., *Introduction to the History of the Muslim East*, Westport, 1982.

پرویز امین

بَلّوط، نام گروه بزرگی از درختان و درختچه‌های همیشه سبز یا خزان برگ خودروی جنگلی. این گیاه به‌طور فراوان و به صورت وحشی در تمام اروپا، آسیا، شمال افریقا، آمریکای شمالی و جنوبی می‌روید. در ایران گونه‌های مختلف آن در بخش بزرگی از مناطق جنگلی شمال، شمال غربی، جنوب غربی و ارتفاعات البرز تا مناطق غربی کشور و رشته کوه زاگرس تا مغرب فارس گسترده شده است (نک: ثابتی، ۲۹۳ـ۲۹۷). نام این درخت در زبان فارسی و عربی به ترتیب «بَلوط» و «بَلّوط» آمده که اصل آن در آرامی به دو صورت بالوط و بالوطا و در سُریانی بَلوطاست (مشکور، ۸۲/۱). در *شرح اسماء العقار* (ابن میمون، ۸) نام میوهٔ درخت به صورت بُلوط ضبط شده است که در زبان مردم مصر به آن ثمرة الفؤاد می‌گویند.

ابن میمون قَشْف و بَهْش را نیز به‌معنای عَفص، یعنی همان بلوط آورده است (ص ۳۲) که در عراق میوهٔ آن را عفصینج، و در انطاکیه درام گویند (انطاکی، ۷۶/۱). شامیان درخت آن را سندیان نامند (همو، نیز ابن میمون، همانجاها؛ حکیم مؤمن، ۵۱۵).

گونه‌های مختلف بلوط در ایران به نامهای محلی مختلف نامیده می‌شوند؛ مثلاً به‌آن در فارس و کرمانشاه و بختیاری، «بلوط» و «بَلیط»؛ در لرستان، «مازو»؛ در کردستان، «بَرو» و «بَلو»؛ در کتول، کجور، کلاردشت و رامسر، «کَرمازو»؛ در ارسباران، «پالیط»؛ در لاهیجان و دیلمان، «بلند مازو»؛ در گیلان، مازندران و گرگان، «مازو»، «میزی» و «موزی»؛ در اطراف رشت، «اشپر»؛ در آستارا، «پالوط» و در طالش، «مایزو» می‌گویند (برای گونه‌ها و نامهای دیگر آن نک: ثابتی، ۲۹۳ـ ۲۹۷؛ نیز برای سیر تحول نام بلوط و مازو در زبانهای فارسی باستان، فارسی میانه، چینی، عربی، کردی، نک: لاوفر، 367-369).

این گیاه از جنس «کوئرکوس[3]» و از تیرهٔ پیاله‌داران یا خانوادهٔ راشیان[4] محسوب می‌گردد. حدود ۸۰۰ گونه از این درخت در جهان شناسایی شده («دائرة المعارف...[5]»، 133) که تاکنون ۲۴ گونهٔ آن در ایران یافت شده است (*فرهنگ‌نامه*...، ۲۸۳/۶). تنها مشخصهٔ مشترک بین گونه‌های بلوط قرار گرفتن میوهٔ آنها در یک پیالهٔ کوچک است. این پیاله‌ها در برخی گونه‌ها ساقه‌دار، و در برخی دیگر بی‌ساقه‌اند. میوهٔ بلوط ۶ الی ۱۸ ماه پس از گل دادن به طور کامل می‌رسد. گلهای نر و ماده روی یک درخت ــ نر روی ساقه‌های نازک و ماده تک، دو تایی یا بیشتر، بر روی ساقه‌ای کوتاه ــ می‌شکوفند.

بلوطهای خزان برگ که گونه‌های ایران نیز از آن جمله‌اند، به دو دستهٔ بلوطهای سفید و سیاه تقسیم می‌شوند. میانگین بلندی درختان بلوط سفید و سیاه بین ۱۸ تا ۲۴ متر است. رنگ برگهای بلوط سفید سبز روشن و زیر آنها سفید و میوهٔ آن به شکل تخم مرغ و به رنگ قهوه‌ای روشن و براق است. سر برگهای بلوط سیاه سبز پر رنگ و براق، و میوهٔ آن سبز مایل به‌قرمز روشن با پیاله‌های قهوه‌ای رنگ است که تقریباً نصف میوه را در بر می‌گیرد.

بلوطهای همیشه سبز، بومی مناطق جنوب و غرب اروپا و شمال افریقاست که از پوست نوعی از آن برای ساختن چوب پنبه استفاده می‌کنند. بذر این نوع بلوط را در دههٔ ۳۰ سدهٔ ۱۴ش به ایران آورده‌اند. گونه‌های مختلف بلوط، اسامی علمی بسیار متنوعی دارند که کلاً زیر انواع خزان برگ شامل گروه بلوطهای سفید و سیاه و غیربومی[6] و انواع همیشه سبز تقسیم‌بندی می‌شوند (نک: «بلوط[7]»).

میوهٔ بلوط دو شکل مستطیل و مستدیر (گرد) دارد. نوع گرد را «شاه بلوط» و نوع مستطیل را ــ که دو قسم است ــ «بهش» و «بلوط المَلِک» گویند. بلوط الملک خوراکی و شیرین و لذیذ، و بهش تلخ و غیرخوراکی است (عقیلی، ۲۳۹؛ نوری، ۴۲۹/۲).

خواص درمانی: اطبای پیشین خواص درمانی متعددی برای میوه، برگ، جَفت (پوستهٔ زیر قشر بلوط) و عفص یا مازوی بلوط

---

1. Pozzi 2. «Quelques notes à propos de *l'Arda Viraf Nama*», *Oriental Studies.* 3. quercus 4. fagaceae
5. *Encyclopaedia...* 6. Exotic 7. «Quercus»

(غددی بر روی شاخه‌های جوان درخت بلوط که بر اثر نیش زدن و تخم‌گذاری برخی حشرات پدید می‌آید؛ از آن مادهٔ شیرینی به نام «گزِ عَلَفی» می‌تراود که آن را اشتباهاً گزانگبین خوانند که هم خواص درمانی دارد و هم در شیرینی‌پزی از آن استفاده می‌کنند، نک: *ایرانیکا*، III/648)، قائل بوده‌اند که هر یک از آنها را به روش خاصی آماده می‌کردند و به کار می‌بردند؛ مثلاً برگ ساییدهٔ بلوط برای درمان جراحتها؛ پاشیدن گرد ریشه‌های خشک شدهٔ آن را برای بند آوردن خون‌ریزی زنان؛ نشستن در آب بلوط پخته را برای باز جای آوردن مقعد و رحم سست و درمان بواسیر (ابومنصور، ۴۳؛ بیرونی، ۷۸۶؛ نیز نک: عقیلی، ۲۴۰) سودمند دانسته‌اند. همچنین خوردن دانهٔ پخته یا بریان شدهٔ آن را با شکر یا قند برای بند آمدن اسهال مزمن، و شیاف آن برای دفع مشکلات رحم زنان (ابن بطلان، ۲۰؛ حاجی زین، ۷۱)؛ استفاده از ضماد آن را با پیه خوک نمک سود برای دفع ورم حالب، یعنی کنج ران و اورام بلغمیه و صلبه؛ سوختهٔ جفت آن را برای بهبود ریشها و بستن شکم (عقیلی، ۲۴۰؛ حاجی زین، همانجا)؛ و نیز خوردن نصف وزن آن را با کندر و با روغن زیتون به طور مداوم جهت قطع سلسلة البول و بیماریهای دیگر دستگاه ادراری مفید می‌دانستند (عقیلی، همانجا).

از آنجایی که بلوط غذای ثقیل و دشوار هضم بوده، و به مثانه زیان می‌رسانده است، آن را بریان می‌کردند و با سکنجبین یا شربت قند می‌خوردند و به وزن خود آن، بَدَلش خرنوب نبطی می‌خوردند (حاجی زین، عقیلی، همانجاها؛ نیز برای تفصیل خواص طبی و درمانی بلوط و چگونگی و راهها و مواقع کاربرد آن به کتب طبی و مفردات ادویه و اغذیهٔ یاد شده در متن و جز آن نگاه کنید).

ارزشهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بلوط: بیرونی اهمیت بلوط را در غذاییت، هم‌ردیف جو و گندم می‌داند (همانجا). در *فرهنگ* نفیسی به استفادهٔ مردم کُرد و لُر از بلوط و سدّ جوع کردن با آن به هنگام قحط سالی اشاره شده است (۶۴۲/۱). امروزه نیز عشایر، به ویژه در مواقع قحطی و در مناطق کوهستانی و کم زراعت، و به هنگام کمبود محصول گندم، در کنار جو و ذرت از آرد بلوط برای تهیهٔ نان استفاده می‌کنند (حیدری، ۲۲۳؛ گودرزی، ۶۱).

نان بلوط عمده‌ترین شاخص غذایی در سفرهٔ برخی از عشایر ایران، به ویژه خانوارهای بی‌زمین و تنگ‌دست است (مانند عشایر بختیاری، نک: امیر احمدیان، ۲۱۴؛ نیز ایلات و طایفه‌های کهگیلویه، نک: دنبالهٔ مقاله). در پخت نان بلوط شیوهٔ خاصی در میان لرها و بختیاریها به کار می‌رود و مراحل گوناگون نان‌پزی و ابزار و وسایل آن، دارای اسامی و اصطلاحات مخصوص است (نک: فیلبرگ، ۱۷۲-۱۷۴). لرها از آرد «بلّی» (= بلوط) دو نوع نان می‌پزند: نانی از آرد خالص بلوط به نام «کزکه»، و نانی مخلوط با آرد گندم به نام «کَلَگ یا کَلَک یا کَلَج» (لمعه، ۱۷-۱۹؛ فرهنگ...، ۴۵-۴۶؛ امان‌اللٰهی، ۱۰۳). در ایل بهمئی نان بلوط را که با روغن می‌آمیزند، «سه گده» می‌نامند (مجیدی، ۵۹).

طی مطالعه‌ای که در میان ایل بهمئی در دههٔ ۱۳۴۰ش صورت گرفته است، در مواقع کمبود باران و آسیب دیدن زراعت دیمِ گندم و جو، از هر خانوار کوچندهٔ ۵ تا ۶ نفره، دو نفر برای چیدن بلوط به منظور تأمین نان سفره به جنگلهای سردسیری و سرحدی بازمی‌گشتند (افشار نادری، ۶، ۱۳۸-۱۳۹)؛ حتیٰ اگر محصول جو و گندم فراوان بود، باز هم از نان بلوط استفاده می‌کردند و گندم و جو مازاد را با کالاهای موردنیاز خود، مبادله می‌کردند (همو، ۱۳۹). همین بررسی نشان می‌دهد که ۴۲٪ از صبحانه، ۳۱٪ از ناهار و ۳۰٪ از شام دانش‌آموزان بهمئی را نان خالی مطبوخ از آرد گندم و آرد بلوط تشکیل می‌داده است (همو، ۶). این عبارت اصطلاحی رایج میان لرها که «مو لُر بَلّی خورُم» (من لر بلوط خورم) نشانه‌ای از مصرف زیاد نان بلوط در میان آنهاست (لمعه، ۱۸).

در ایران از مازو (مازوج یا عفص) در صنعت رنگرزی و دباغی (حیدری، ۲۲۸)، از جفت در ساختن مشکهای آب، دوغ و خیک و نیز همیان (فرهنگ، ۴۵؛ نفیسی، امان‌اللٰهی، همانجاها)، و از چوب درخت بلوط در صنعت کشتی‌سازی استفاده می‌کرده‌اند. چوب شاخه‌های درخت بلوط بهترین هیزم برای سوخت در بخاری بوده است (نفیسی، همانجا). الوار و تخته‌های حاصل از تنهٔ درخت بلوط را در ساخت بشکه و وسایل و ابزار چوبی و انبار و کومه (ثابتی، ۲۹۶)، و پوست و چوب آن را برای تهیهٔ زغال در برخی نقاط، از جمله کردستان (ایازی، ۳۲۶) به کار می‌برده‌اند. از برگ بلوط زنان کرد کلیمی برای خوراک کرمهای ابریشمی که پرورش می‌دادند، استفاده می‌کردند (*ایرانیکا*، V/825).

درخت بلوط را به سبب سبز بودن همیشگی، ثمربخشی، صلابت و نوشدگی مکررش، دارای قدرت، حرمت و جنبه‌هایی از قداست پنداشته‌اند. این پنداشت در میان مردم ایلی عشیره‌ای ایران، بازتاب درک و دریافت شهودی از همهٔ اجزاء درخت، مانند چوب، پوست، برگ، میوه و ...، در کنار تجارب مذهبی مردمان این جوامع است که به رمزپردازی درخصوص زایندگی، بی‌مرگی و باروری درخت پرداخته‌اند. درختان بلوط، به ویژه اگر در اماکن مقدس روییده باشند، نظر کرده محسوب می‌شوند و مردم با لمس کردن یا تماس با آنها برآورده شدن آرزوها و حاجاتشان را می‌طلبند (مُرتنسن، 127 ,123 ,122). اینجا خود درخت موضوع اصلی نیست، بلکه رمز و راز نهفته در درخت است که در ادراک یا تجربهٔ مذهبی کهن به آن قدرت بی‌حصر و ثمررسان بخشیده است (برای آگاهی بیشتر در این باره، نک: الیاده، ۲۵۹-۳۱۲). در منطقهٔ ممسنی درخت بلوط از اشجار مقدس محسوب می‌شود و به آن «پیر بلیطی» یا «پیر بلوطی» می‌گویند. مردم با بستن «لته» و کهنهٔ لباس به آن، حاجات خود را می‌خواهند (حبیبی، ۴۵۷).

باور به قداست درخت بلوط و رمزپردازی دربارهٔ آن، نه تنها در شرق باستان، بلکه در ادوار کهن اروپا نیز پیشینه دارد (هال، ۲۸۰). امروزه نیز در مناطق وسیعی از سرزمین کانادا و ایالات متحدهٔ آمریکا، جنگلهای بلوط از حرمت معنوی بسیاری برخوردارند.

وابستگی عشایر به درخت بلوط در ادبیات شفاهی آنها، از جمله در

افسانه‌ها و اشعار حماسی محلی راه یافته است و یک نمونه از آن ترانهٔ معروفی است که دربارهٔ رشادتهای علیمردان خان چهار لنگ بختیاری در جنگ با قوای رضاشاه سروده شده است (امان‌اللهی، ۱۰۳-۱۰۴). شعرا و ادبای محلی نیز در اشعار و نوشته‌های خود، بلوط را بارها به مناسبتهای خاص ستوده، و به قداست و خواص و سودمندیهای آن در زندگی اشاره کرده‌اند (برای نمونه‌های این اشعار، نک: حیدری، ۲۲۴-۲۲۶؛ شرفشاهی، ۱۴۳، ۱۴۶؛ نجف‌زاده، ۵۰۱).

مآخذ: ابن بطلان، مختار، *تقویم الصحة* (ترجمهٔ فارسی سدهٔ ۶ق)، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابن میمون، موسی، *شرح اسماء العقار*، به کوشش ماکس مایرهوف، قاهره، ۱۹۴۰م؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقایق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ افشار نادری، نادر، *مونوگرافی ایل بهمئی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ الیاده، میرچا، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، *حاشیه بر جغرافیای لرستان*، خرم‌آباد، ۱۳۷۰ش؛ امیراحمدیان، بهرام، *ایل بختیاری*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ انطاکی، داوود، *تذکرة اولی الالباب*، قاهره، ۱۹۰۶م؛ ایازی، برهان، *آینهٔ سنندج*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بیرونی، ابوریحان، *صیدنه*، ترجمهٔ کهن فارسی از ابوبکر کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ ثابتی، حبیب‌الله، *درختان و درختچه‌های ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ حاجی زین عطار، *اختیارات بدیعی*، به کوشش محمدتقی میر، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حبیبی فهلیانی، حسن، *ممسنی در گذرگاه تاریخ*، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ حکیم مؤمن، محمد، *تحفه*، تهران، ۱۴۰۲ق؛ حیدری، حجت‌الله، *جغرافیای تاریخی الشتر و ریشهٔ نژادی لر*، خرم‌آباد، ۱۳۷۹ش؛ شرفشاهی، کامران، «شعر معاصر لرستان»، *شقایق*، خرم‌آباد، ۱۳۷۶ش، س ۱، شم ۱؛ عقیلی خراسانی، محمدحسین، «مخزن الادویه»، همراه *اختیارات بدیعی* (نک: هم، حاجی زین عطار)؛ *فرهنگ مردم لرستان*، به کوشش انجوی شیرازی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *فرهنگ‌نامهٔ کودکان و نوجوانان*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ فیلبرگ، ک. گ.، *ایل پاپی*، ترجمهٔ اصغر کریمی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ گودرزی، حسین، *سیمای عشایر شرق لرستان*، انتشارات ترسیم، ۱۳۷۴ش؛ لمعه، منوچهر، *فرهنگ عامیانهٔ عشایر بویراحمدی و کهگیلویه*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ مجیدی، نورمحمد، *تاریخ و جغرافیای کهگیلویه و بویراحمد*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مشکور، محمدجواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نجف‌زاده، محمدباقر، «بلوطهای مهربانی»، *شقایق*، خرم‌آباد، ۱۳۷۶ش، س ۱، شم ۳-۴؛ نفیسی، علی‌اکبر، *فرهنگ*، تهران، ۱۳۱۷-۱۳۱۸ش؛ نوری، محمدیوسف، *مفاتیح الارزاق یا کلید در گنجهای گهر*، به کوشش هوشنگ ساعدلو و مهدی قمی‌نژاد، تهران، ۱۳۸۱ش؛ هال، جیمز، *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ نیز:
Encyclopaedia of Nature, London, 2002; *Iranica;* Laufer, B., *Sino-Iranica*, Taipei, 1967; Mortensen, I.D., *Nomads of Luristan*, Copenhagen, 1993; «Quercus», www.botany.com/quercus.html.

پیمان متین

بُلوغ، اصطلاحی در فقه و حقوق، به معنای رسیدن انسان به مرحله‌ای از رشد که ملزم به رعایت قوانین شرعی یا عرفی باشد. بلوغ یکی از شرایط عمومی الزام به تکالیف، و برخورداری از برخی حقوق است که «اهلیت» خوانده می‌شوند.

این موضوع با تعابیر مختلف در قرآن کریم مورد اشاره قرار گرفته (برای نمونه، نک: نور/۲۴/۵۸-۵۹؛ نساء/۴/۶؛ انعام/۶/۱۵۲)، و با مترتب شدن آثاری بر آن، در سنت نبوی بسط یافته است (برای نمونه، نک: سعید بن منصور، ۳(۲)/۹۵). در عهد صحابه و تابعین، گسترش بحث از اشتراط بلوغ را می‌توان در پیرامون پاره‌ای احکام فقهی مربوط به نفوذ بیع، طلاق و وصیت، پذیرش اقرار و شهادت و حتیٰ برخی احکام جزایی همچون اقامهٔ حد پی‌گیری کرد (نک: صنعانی، ۱۵۳/۴-۱۵۴؛ سعید بن منصور، ۳(۱)/۱۵۱؛ ابن ابی‌شیبه، ۳۰۵/۱، ۷۴/۴، ۳۳۹، ۳۶۰، ۴۸۰/۵؛ برای دو تک نگاری از شافعی در این‌باره، نک: ابن ندیم، ۲۶۴).

برخی گزارشهای رسیده از سدهٔ نخست هجری نشان می‌دهند که صرفاً ظاهر شدن نشانه‌های جسمی، به عنوان تحقق بلوغ و مبدأ زمانی تکلیف تلقی شده‌اند (صنعانی، ۱۵۴/۴؛ سعیدبن منصور، ۳(۱)/۱۵۲؛ ابن‌ابی شیبه، ۲۲۱/۶؛ حرعاملی، ۴۵/۱۱؛ نیز، نک: ابن قاسم، ۲۱۷/۱۶؛ بخاری، ۱۵۸/۳). از اواخر سدهٔ اول و طی سدهٔ دوم ق، در کنار تأکید برخی فقیهان بر نشانه‌های جسمی (نک: طحاوی، ۲۱۷/۳؛ نیز ابن ابی شیبه، ۴۸۰/۵)، از سوی برخی دیگر، رسیدن به مقطع سنی خاص نیز نشانهٔ بلوغ تلقی شده است (نک: سعید بن منصور، ۳(۳)/۳۸۲؛ بخاری، ۱۵۸/۳-۱۵۹). غالب فقیهان اصحاب حدیث، برخی از فقیهان مالکی و حنفی و عموم فقیهان شافعی و زیدی، ۱۵ سالگی را به عنوان سن بلوغ در دختر و پسر پذیرفتند (نک: شافعی، ۲۲۰/۳؛ طحاوی، همانجا؛ جصاص، ۶۲۵/۳؛ ابواسحاق، ۳۳۰/۱؛ ابن عربی، *عارضة...*، ۱۱۶/۶، *احکام...*، ۳۲۰/۱؛ ابن قدامه، ۵۱۴/۴؛ نووی، ۱۹/۱۳، ۲۱؛ ابن‌مرتضیٰ، ۱۵۰/۱؛ مرداوی، ۳۲۰؛ غنیمی، ۷۱/۲). اما رأی ابوحنیفه شایان تأمل است که بلوغ پسر را در ۱۸ سالگی (روایت ابویوسف و حسن بن زیاد) یا ۱۹ سالگی (روایت محمدبن حسن) و بلوغ دختر را در ۱۷ سالگی می‌دانست (جصاص، همانجا). در سدهٔ ۳ق/۹م، داوود اصفهانی، بنیان‌گذار مکتب ظاهری ملاک قرار دادن سن برای تحقق بلوغ را مخالف مضمون روایات «رفع قلم از صبی» شمرد. به نظر وی، مادام که نشانه‌های جسمی بلوغ در فرد ظاهر نشوند، هر چند سال که بر او بگذرد، بالغ نشده است (ابن قدامه، همانجا؛ نووی، ۲۲/۱۳).

غالب فقیهان امامی با استناد به روایات رسیده از اهل بیت (ع)، رسیدن به سن ۱۵ در پسران و ۹ سالگی در دختران را شرط بلوغ دانسته‌اند (نک: ابن ادریس، ۱۹۹/۲؛ صاحب جواهر، ۱۷/۲۶، ۳۸؛ مراغی، ۷۳۲/۲؛ نیز *قانون مدنی*، مادهٔ ۱۲۰۹، اصلاحی ۸ دی ۱۳۶۱؛ برای اقوال دیگر، نک: بحرانی، ۱۶۹/۱۳). اختلاف روایات منقول از اهل بیت (ع) در باب تعیین دقیق سن بلوغ (نک: حرعاملی، ۴۲/۱-۴۶)، سبب گردیده است که برخی فقیهان متأخر درصدد جمع بین این اخبار برآیند. از جمله، فیض کاشانی با گرایش معتدل اخباری، بلوغ را به اعتبار انواع تکالیف دارای مراتبی دانسته است (۱۳/۱-۱۴؛ برای نقد آن، نک: بحرانی، ۱۶۸/۱۳؛ صاحب جواهر، ۴۱/۲۶). شیخ یوسف بحرانی (د ۱۱۸۶ق/۱۷۷۲م)، فقیهی با همان گرایش، با عنایت به قراینی، این احتمال را مطرح کرده که ممکن است اختلاف در اخبار، بر حسب اختلاف اشخاص در قدرت عقلی و جسمی باشد (همانجا؛ دربارهٔ برداشتهای دیگر، نک: آبی، ۵۵۲/۱-۵۵۳؛ کاشف الغطاء، ۷۹).

از تک‌نگاریهای مربوط به بلوغ در فقه امامیه، کتاب *مسألة فی البلوغ*، از شیخ مفید (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م) (نجاشی، ۴۰۱) و *رسالة فی البلوغ* و

حده، از عبدالعالی بن علی کرکی (د ۹۹۳ق/۱۵۸۵م) (مدرسی طباطبایی، ۲۰۳؛ برای متن این رساله، نک: *بلوغ دختران*، ۲۲-۳۲) قابل ذکرند. در عصر حاضر نیز مسئلهٔ نشانه‌های بلوغ، به ویژه سن بلوغ در دختران، مورد توجه محافل فقهی و حقوقی قرار گرفته، و مقالاتی در نقد دیدگاه مشهور نوشته شده است (نک: همان، سراسر کتاب). هدف اصلی از این مقالات را باید روی آوردن به نشانه‌های طبیعی و عَرَضی بلوغ و تطبیق سن با آن ــ و نه موضوعیت بخشیدن به سن مذکور در روایات ــ دانست (برای نمونه‌ای از نقد این‌دیدگاهها، نک: سبحانی، ۵۷-۶۳).

در خصوص آثار بلوغ، باید توجه داشت که تکالیف الزامی مشروط به بلوغ است. علاوه بر آن، به استناد *قرآن کریم* (نساء/۴/۶)، کودک از تصرف در اموال و حقوق مالی خود محجور است و بلوغ به همراه «رشد» ــ که برخی از علما در تبیین ماهیت آن، دو عنصر «صلاح دینی» و «حفظ مالی» را دخیل دانسته‌اند (نک: راوندی، ۷۳/۲؛ سیوطی، ۷۸) ــ مبدأ زوال حجر به شمار می‌رود (نیز نک: *قانون مدنی*، مادهٔ ۱۲۰۷). باید افزود احکامی چون مواریث، دیات و ضمان مشروط به بلوغ نیست (مراغی، ۶۶۰/۲؛ برای نمونه‌هایی از قوانین مدون، نک: *قانون مدنی*، مواد ۱۱۸۳ و ۱۲۱۶؛ *قانون مجازات اسلامی*، مادهٔ ۵۰). در برخی مسائل خاص، از جمله صحت اسلام آوردن کودک، صحیح بودن عبادات و نفوذ تصرفات او نیز اختلاف است (نک: ابن‌عربی، *عارضة*، ۱۹۷/۶؛ زرکشی، ۲۹۵/۲ بب؛ نراقی، ۷۹۱؛ مراغی، ۶۶۴/۲، ۶۷۲، ۶۷۴، ۶۷۸؛ برای پاره‌ای از تفصیلات در این مسئله، نک: ابن‌عربی، همان، ۱۱۶/۶؛ سرخسی، ۳۴۰/۲-۳۵۲).

مآخذ: آبی، حسن، *کشف الرموز*، به کوشش علی پناه اشتهاردی و حسین یزدی، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن‌ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن عربی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *عارضة الاحوذی*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبریٰ*، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، *دارالکتاب العربی*؛ ابن مرتضی، احمد، *البحر الزخار*، به کوشش عبدالله جرافی، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *المهذب*، بیروت، دارالفکر؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، به کوشش محمد تقی ایروانی، نجف، ۱۳۸۴ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ *بلوغ دختران*، به کوشش مهدی مهریزی، قم، ۱۳۷۶ش؛ جصاص، احمد، *مختصر اختلاف العلماء*، به کوشش نذیر احمد، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ حرعاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، قم، ۱۴۱۲ق؛ راوندی، سعید، *فقه القرآن*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق؛ زرکشی، محمد، *المنثور*، به کوشش محمد حسن اسماعیل، بیروت، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م؛ سبحانی، جعفر، *البلوغ*، قم، ۱۴۱۸ق؛ سرخسی، محمد، *الاصول*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباددکن، ۱۳۷۲ق؛ سعید بن منصور، *السنن*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بمبئی، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ سیوطی، *الاکلیل*، به کوشش سیف الدین عبدالقادر کاتب، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ شافعی، محمد، *الام*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفه؛ صاحب جواهر، محمد حسن، *جواهر الکلام*، به کوشش محمود قوچانی، تهران، ۱۳۹۴ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طحاوی، احمد، *شرح معانی الآثار*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ غنیمی، عبدالغنی، *اللباب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ فیض کاشانی، محمد محسن، *مفاتیح الشرائع*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۱ق؛ *قانون مجازات اسلامی*؛ *قانون مدنی*؛ *قرآن کریم*؛ کاشف الغطاء، جعفر، *کشف الغطاء*، چ سنگی، ۱۳۱۷ق؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمهٔ محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ مراغی، عبدالفتاح، *العناوین*، قم، ۱۴۱۸ق؛ مرداوی، علی، *الانصاف*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نراقی، احمد، *عوائد الایام*، قم، ۱۴۰۸ق؛ نووی، یحیی، *المجموع*، جده، مکتبة الارشاد.

علی تولایی

بُلوک، یا بولوگ، اصطلاحی در تقسیمات کشوری در ایران در سده‌های گذشته، نیز اصطلاحی نظامی در سازمان لشکری دولت عثمانی.

بلوک (جمع: بلوکات، نک: *برهان*...، ۳۰۲/۱؛ *آنندراج*، ۷۶۶/۱) واژه‌ای است ترکی، مشتق از مصدر بولمَک به معنای تقسیم کردن که در معانی بخش، قسمت، رسته، گروه و جماعت به کار می‌رود (پاکالین، I/242؛ باربیه دومنار، I/346؛ کلاوسن، 339).

۱. در ایران: کاربرد این واژه به عنوان اصطلاحی در تقسیمات لشکری ایران به دوران فرمانروایی ایلخانان در سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م باز می‌گردد (رشیدالدین، ۱۹۵/۱). در منابع این دوره، بلوک به معنای تقسیم نیز آمده است؛ چنان‌که رشیدالدین فضل‌الله در تقسیم اقطاعات به مأموران وصول مالیات دستور داد که اقطاعات را در میان صده و دهه بلوک نمایند (۱۴۸۴/۲). در تقسیمات کشوری به صورت جمع و مفرد به معنی نواحی حومهٔ شهر و آبادیهای «متصل شهر» (حافظ ابرو، قسمت ربع خراسان، ۱۵-۱۷، ۲۷۱/۲، ۱۶۳/۳؛ روملو، ۴۴۳-۴۴۴)، محل زراعت (نخجوانی، ۱(۱)/۳۵۳؛ *عالم آرا*...، ۶۹-۷۰)، نیز بـه معنی ناحیهٔ تحت حکـومت (آق‌سرایی، ۱۵۴، ۲۱۹؛ نخجوانی، ۵۰/۲) کاربرد داشته است. در دورهٔ صفویان در سده‌های ۱۰-۱۲ق/۱۶-۱۸م، کاربرد آن تحت عنوان «بلوکات خاصه» رایج بوده است (میرزا سمیعا، ۵۵/۱). پس از صفویه در دورهٔ قاجاریه این اصطلاح همچنان به کار برده می‌شد. در این دوره از اجتماع چند بلوک یک ایالت تشکیل می‌شد. ادارهٔ این بلوکات که بلوک ناصری در مشهد (اعتماد السلطنه، *مرآة*...، ۲۳۷۲/۴)، بلوک فشافویه در اطراف تهران (هدایت، ۷۲۱/۹)، بلوک اهرم و گاوبندی (اعتماد السلطنه، *تاریخ*...، ۴۶۷/۱، ۱۷۳۲/۳) از آن جمله‌اند، توسط نایب الحکومه‌ها و ضابطان حکومت انجام می‌گرفت (ورهرام، ۱۳۴؛ کیهان، ۱۳۶/۲-۱۳۷). امروز نیز برخی نواحی همچنـان بلوک خوانده مـی‌شود، مانند بلـوک زهرا (آل احمد، ۱۰، جم). پس از اصلاح تقسیمات کشوری در ۱۳۱۶ش این واژه منسوخ شد (*دایرة المعارف*...، ۴۴۵/۱).

۲. در عثمانی: در سازمان سپاه عثمانی «بلوک» عموماً گروه و دسته و به‌طور ویژه بر واحدهای خاص نگهبانان (قاپی‌قولی‌اجاق‌لاری) و همچنین سپاه ایالات اطلاق می‌شد (پاکالین، I/242؛ EI², I/1256؛ IA, II/739). در دورهٔ سلطنت بایزید دوم و سپس پسرش سلیم اول در سدهٔ ۱۰ق در میان سپاه ینی‌چری تشکیلات جدیدی به وجود آمد که

«آغابلوک لری» نامیده می‌شد و اختصاراً به آنها بلوک می‌گفتند (اوزون چارشیلی، I/169؛ «دائرة المعارف...[1]»، VI/324).

شمار نفرات و نام واحدها بر حسب شرایط زمان متفاوت بوده است ــ نخستین اجاق ــ واحد ــ ینی چریها شامل هزار نفر بود که به ۱۰ بلوک ۱۰۰ نفری تقسیم می‌شد (پاکالین، نیز IA، EI[2]، همانجاها). بعدها شمار بلوکها به ۱۰۱ بلوک افزایش یافت که «جماعت» و «اورتا» نامیده می‌شدند. آنان بر حسب نوع وظیفه، نامهای خاص داشتند؛ مثلاً ۵ واحد اول از آنان را «جماعت شتربانان»، بلوک بیست و هشتم را بلوک «امام حضرت آغا» و بلوکهای ۶۰-۶۳ را «صولاق اورتاسی» ــ محافظان شاه ــ می‌نامیدند («دائرة المعارف»، IA، پاکالین، همانجاها). فرماندهان بلوکها را «یایاباشی» یا سر پیاده می‌نامیدند (اوزون چارشیلی، I/217). همچنین اعضا و فرماندهان اجاق ــ واحد ــ مبتدیان شبه‌جزیرهٔ گالیپولی را که شمار آنها ۴۰۰ نفر بود و به ۸ واحد ۵۰ نفری تقسیم می‌شدند، «چورباجی» می‌نامیدند (پاکالین، همانجا).

در رأس بلوکها، بلوکباشیها قرار داشتند. از آنجا که سلطان سلیمان قانونی عضو افتخاری بلوک اول از آغابلوک لری بود، به همین سبب بر اهمیت آغابلوک لری افزوده شد («دائرة المعارف»، همانجا). قاپی قولیهای سوار نیز وجود داشتند. اینان مرکب بودند از سپاهی، سلاحدار، علوفه چیان یمین و یسار، و غربای یمین و یسار (مجموعه‌ای از واحدهای سپاه عثمانی) که آنها را خلق بلوک سوار (آتلی بلوک خلقی) می‌گفتند (نک: همانجا). گاه شمارهٔ بلوکها به نام خاص آنها تبدیل می‌شد، مانند «بلوکات اربعه» که جزو سواران قاپی قولی بودند و نیز «بلوکات سبعه» که عنوان ۷ واحد نظامی و عثمانی مستقر در مصر بود (پاکالین، همانجا).

با انحلال سپاه ینی چری در ۱۲۴۲ق/۱۸۲۶م که در تاریخ عثمانی به «واقعهٔ فرخنده» معروف است (شاو، II/20-21) و تشکیل سپاه جدید به نام عساکر منصورهٔ محمدیه (همو، II/22-23) که بر اساس اصول فرانسوی شکل گرفته بود («دائرة المعارف»، VI/325؛ شاو، I/83، II/2)، به تدریج واژهٔ بلوک به جای صف انتخاب شد که در رأس آن یک یوزباشی (معادل سروان) قرار داشت. در تقسیم ساختمانها نیز محل اقامت مردان را بلوک سلام (سلاملق بلوکی) و ساختمان مسکونی بانوان را بلوک حرم می‌نامیدند (پاکالین، همانجا).

مآخذ: آق سرایی، محمود، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ آل احمد، جلال، تات نشینهای بلوک زهرا، تهران، ۱۳۵۲ش؛ استدراج، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۰ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، جغرافیا (قسمت ربع خراسان، هرات)، به کوشش غلامرضا مایل هروی، تهران، ۱۳۴۱ش، ج۲ و ۳، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ دائرة المعارف فارسی؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عالم آرای شاه طهماسب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ میرزا سمیعا، تذکرة الملوک، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، دستور الکاتب به کوشش علی زاده، مسکو، ۱۹۶۴م؛ ورهرام، غلامرضا، نظام سیاسی و سازمانهای اجتماعی ایران در عصر قاجار، تهران ۱۳۶۷ش؛ هدایت، رضا قلی، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Barbier de Meynard, C. A., *Dictionnaire Turc-Français*, Amsterdam, 1971; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972; EI[2]; IA; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1946; Shaw, S.J. and E.K. Shaw, *History of the Ottoman Emprie and Modern Turkey*, London, 1985; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devleti teşkilâtından Kapukulu ocakları*, Ankara, 1984.

علی اکبر دیانت

بُلوکْباشی، عنوانی نظامی و اداری در تشکیلات دولت عثمانی، به معنی فرمانده و رئیس بلوک (ه‍ م). این عنوان در نظام اداری ایران نیز از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به بعد کاربرد داشته است.

این منصب در سازمان سپاه عثمانی اهمیت ویژه‌ای داشت. همان طور که فرماندهان واحدهای سپاه ینی‌چری را به طور عموم یایاباشی (سر پیاده) می‌نامیدند، رؤسا و فرماندهان واحدهای موسوم به آغابلوک لری از «دستهٔ آغاهای ینی‌چری» را بلوکباشی می‌گفتند (اوزون چارشیلی، I/174, 217؛ IA, II/739). بلوکباشیهای قدیمی و با سابقه را باش بلوکباشی (سربلوکباشی) می‌خواندند (همانجا). بلوکباشیها که «بلوک خدا» نیز نامیده می‌شدند (فلور، ۲۶/۱)، در دو سوی زین اسبشان گرزوسپر آویزان می‌کردند. هنگامی که پادشاه به مسجد می‌رفت، این گروه با لباسهای آراسته و رسمی و اسبان تزیین شده، در حالی که نیزه‌ای در دست داشتند، او را همراهی می‌کردند (اوزون چارشیلی، همانجا). بلوکباشیهای عثمانی وقتی صاحب «تیمار» می‌شدند (نک: ه‍ د، اقطاع)، با حقوق ۸ تا ۱۵هزار آقچه به قلعه بانی منصوب می‌گشتند. اینان کلاهی بلند، مزین به سنگهای قیمتی بر سر می‌نهادند و ردای بلندی می‌پوشیدند که قسمت جلو آن باز بود (اوزون چارشیلی، I/217-218؛ «دائرة المعارف...[1]»، VI/325).

در تشکیلات اداری دولت عثمانی رؤسای صنوف مختلف و صاحبان حرف نیز بلوکباشی نامیده می‌شدند (پاکالین، I/242).

اگر چه اصطلاح بلوک در ایران سابقه‌ای دیرین دارد و دست کم به دوران ایلخانان می‌رسد (نک: ه‍ د، بلوک)، اما کاربرد عنوان بلوکباشی ظاهراً از روزگار فرمانروایی صفویان (سده‌های ۱۰-۱۲ق) در ایران رواج یافته است. در مآخذ تاریخ صفویه از بلوکباشی به عنوان منصبی نظامی در شرح حوادث مربوط به قیام جلالیها در عثمانی و آمدن آنان به تبریز، یاد شده است (اسکندربیک، ۷۷۳/۲). بلوکباشیها در دورهٔ صفویه نظارت بر امور چهارپایان را بر عهده داشتند و زیر نظر امیر آخورباشی صحرا ایفای وظیفه می‌کردند. یکی از وظایف مهم امیر-

1. *Türkiye...*

آخورباشی تعیین و انتصاب بلوکباشیها بوده است (میرزا سمیعا، ۱۴-۱۵؛ نصیری، ۳۸). عنوان بلوکباشی و منصب آن پس از صفویه نیز وجود داشته است. ژان اوتر که در دورهٔ افشاریه به ایران آمده، از یک نفر بلوکباشی که او را در سفر بغداد و استانبول همراهی کرده، و نگاهداری اسبها را برعهده‌داشته، نام‌برده‌است(ص۲۷۲-۲۷۳، ۲۸۰).

در دوران زندیه و قاجار نیز بلوکباشی جزو «باشیان سرکار عظمت مدار» بوده است (رستم الحکما، ۱۰۱). پس از عهدنامه‌های گلستان و ترکمانچای نیز عنوان بلوکباشی همچنان کاربرد داشت (خورموجی، ۱۰۰؛ سپهر، ۱۱۴۲/۳). به نوشتهٔ عبدالله مستوفی، بلوکباشیها در سازمان اداری دورهٔ قاجار وصول مالیات را نیز بر عهده داشتند (۱۰۱/۱).

مآخذ: اسکندر بیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اوتر، ژان، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی اقبالی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ خورموجی، محمد، *تاریخ قاجار (حقایق الاخبار ناصری)*، به‌کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۴۴ش؛ رستم‌الحکما، محمد هاشم، *رستم التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سپهر، محمد تقی، *ناسخ التواریخ (تاریخ قاجاریه)*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۷ش؛ فلور، ویلم، *جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران ۱۳۶۶ش؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ میرزا سمیعا، *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ نصیری، علینقی، *القاب و مواجب دورهٔ سلاطین صفویه*، به کوشش یوسف رحیم لو، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ نیز:
IA; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1946; *Türkiye diyanet vakfı İslām ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devleti teşkilâtından Kapukulu ocakları*, Ankara, 1984.

علی اکبر دیانت

بَلوهَرْ وَ بوداسَف، داستانی دینی و اخلاقی دربارهٔ زندگی گوتَمه بودا[1]، بنیان‌گذار دین و آیین بودایی، و چگونگی رسیدن او به حقیقت دین در پی تعلیمات بلوهر، حکیم زاهد که از سراندیب برای هدایت او به شهر شولابط آمده بود. این داستان اساساً مبتنی بر روایات مختلف بودایی و کتابهایی چون بودهه چریته[2] (اعمال بودا) نوشتهٔ دانشمند بودایی آشْوَگهوشه[3] (سدهٔ ۲م)، *لَلیته ویستَره*[4]، و *مَهاوَستو*[5] است که ظاهراً در آسیای مرکزی به دست مانویان و براساس روایات و آثار بودایی یاد شده ساخته شده است. مانویان به آثار بودایی توجه خاص داشتند، و مانی نیز بودا را چون زرتشت و عیسای مسیح، از پیشروان خود می‌شمرد (نک: بیرونی، ۲۰۷). قدیم‌ترین آثار باقی‌مانده از این داستان، قطعاتی است از کتابی به زبان ترکی اویغوری که مانویان آسیای مرکزی دربارهٔ زندگانی بودا نوشته بودند، و تاریخ کتابت آن، چنان‌که در یکی از اوراق آن دیده می‌شود، ۵۲۲ سال پس از مرگ مانی، یعنی اواخر سدهٔ ۲ق/۸م بوده است (نک: الفریک، 278-271). لیکن چنین به نظر می‌رسد که پیش از این تاریخ هم کتابهایی به یکی از زبانهای ایرانی میانه دربارهٔ احوال و سرگذشت بودا وجود داشته است، زیرا ابن ندیم (ص ۳۶۴) در ذکر کتابهای هندوان در «خرافات و اسمار و احادیث» از ۳ کتاب به نامهای *البُدّ*، *بوداسف و بلوهر*، و *بوداسف مفرد* نام می‌برد که در زمان او به زبان تازی ترجمه شده، و موجود بوده‌اند. همو گوید که کتاب *بوداسف و بلوهر* را ابان بن عبدالحمید لاحقی (د ۲۰۰ق/۸۱۶م) به نظم تازی نقل کرده است (ص ۱۳۲، ۱۸۶).

از این داستان، گذشته از قطعات پراکنده‌ای به زبان ترکی اویغوری که در ناحیهٔ تورفان به دست آمده است و قبلاً بدان اشاره شد، و پاره‌های ناقصی از نزدیک به ۳۰ بیت نظم پارسی دری کهن، بازمانده از سدهٔ ۳ یا ۴ق که آن نیز در همان ناحیه یافت شده (نک: هنینگ، «دست‌نویسها...[6]»، 98-89)، امروزه چند نقل و روایت کوتاه و بلند مختلف موجود است که ظاهراً همهٔ آنها مربوط به یک اصل واحد نیستند. گرچه پیکرهٔ اصلی داستان و چگونگی آغاز و انجام آن در همهٔ نقلها و روایتها همانند است، لیکن جزئیات رویدادها، اجمال و تفصیل مطالب، ترتیب و شمار افسانه‌ها و حکایات مندرج در داستان اصلی، و شکل و املای اسمها در همهٔ آنها یکسان نیست، و نیز اغراض و دیدگاههای راویان و مترجمان، برحسب مذهب و مسلک آنان در بسیاری از موارد و مواضع متفاوتند.

طرح کلی داستان به گونه‌ای است که به اختصار در اینجا آورده می‌شود، لیکن نکات دینی و اخلاقی موردنظر و بسط و تفصیل آنها را باید در ضمن حکایات و تمثیلاتی که به شیوهٔ مصنفان هندی در سراسر کتاب به اقتضای سیر وقایع آورده شده است، ملاحظه کرد.

یکی از شهریاران هند، به‌نام «جنیسر»، قدرت و شوکت تمام دارد، اما او را فرزند پسر نیست و همواره بدین سبب غمگین و نومید است. سرانجام به توصیهٔ یکی از همسران خود به ادای نذور و قربانی در بتخانه می‌پردازد. هرچند که خود از دین و دین‌داری بیزار و با زاهدان و ناسکان دشمن است، این اعمال او مؤثر می‌افتد و دارای فرزندی می‌شود بسیار خوب و صاحب جمال که او را «بوداسف» نام می‌نهد. منجمان طالع نوزاد را بسیار مساعد می‌بینند و می‌گویند که عمری دراز و نامی بلند خواهد داشت، و سرآمد دین‌داران و مقتدای زاهدان جهان خواهد شد. شاه که خود جز خواسته‌های این جهانی و لذت و کامرانی چیزی نمی‌خواهد، از این پیشگویی آزرده خاطر و اندیشناک می‌شود و فرمان می‌دهد تا همهٔ زاهدان و دین‌داران را از کشور بیرون کنند و شهری را از ساکنان خالی ساخته، پسر را در آن از هرگونه گزند دور نگه دارند و دایگان و پرستاران معتمد به خدمت و پرستاری او بگمارند و چنان کنند که جز شادی و شادکامی چیزی نبیند و هرگز از مرگ، درد، پیری و بیماری چیزی نشناسد. اما شهزاده چون بزرگ‌تر می‌شود، طبعاً از محدودیتهایی که دارد، بیرون می‌آید و در اطراف شهر به گشت و گذار و تفرج می‌پردازد، و به زودی با همهٔ حقایقی که از او پنهان داشته بودند، روبه‌رو می‌شود. جهان را پر از درد، رنج و مصیبت می‌بیند، و صحنه‌هایی که از مرگ، بیماری و پیری دیده بود، خاطر او را آشفته، و

1. Gautama Buddha
2. *Buddha-Čarita.*
3. Ašvaghoṣa
4. *Lalita-Vistara.*
5. *Mahāvastu.*
6. «Persian...»

اندیشهٔ او را مشغول می‌کند.

در این هنگام یکی از زاهدان و دین‌داران سراندیب، به نام بلوهر که ذکر احوال این شاهزاده را شنیده است، در لباس بازرگانان خود را به او می‌رساند و در نهان به ارشاد و هدایت او می‌پردازد. در طی گفت و گوهایی که میان آن دو می‌گذرد، و از طریق داستانها و افسانه‌های عبرت‌انگیز و حکمت‌آمیزی که حکیم سراندیبی برای بیدار کردن شاگرد خود باز می‌گوید، بوداسف به اسرار دین و ناپایداری زندگی در این عالم، و به حقایق دیگر حیات و هستی پی می‌برد. پادشاه با بلوهر کینه می‌ورزد و می‌کوشد که بوداسف را از گرویدن به راه و روش او باز دارد، اما بوداسف جاه و جلال شاهی را رها می‌کند و در پی الهام‌گیری از فرشته‌ای، رهسپار سرزمینهای دیگر می‌شود. در این احوال، ۴ فرشته بر او ظاهر شده، او را در آسمان سیر می‌دهند و احوال جهان را همچون آینه‌ای در برابر او آشکار می‌سازند. بوداسف پس از بهره‌گیری از حکمت الهی و الهامات ربانی به شهر شولابط باز می‌گردد، و پادشاه جنیسر، همهٔ نزدیکان و درباریان او، و سپس تمامی مردم آن سرزمین به راه و آیین او می‌گروند. چندی بعد جنیسر در می‌گذرد و بوداسف ارشاد و هدایت مردم سرزمین خود را به یکی از نزدیکان خویش می‌سپارد و خود به سیر در شهرهای هند و ترویج دین و تبلیغ حقایقی که دریافته است، می‌پردازد و سرانجام پس از گذشت زمانی دراز، پیشوایی پیروان را به شاگرد وفادار خود «ابابید» باز می‌گذارد و رخت از جهان برمی‌بندد.

چنانکه گفته شد، این داستان در اصل مبتنی بر روایات بودایی و شرح زندگانی گوتمه بوداست که سپس در میان مانویان خراسان و آسیای مرکزی در شمار آثار آن گروه درآمد و پس از آنکه در نخستین سده‌های اسلامی به زبان تازی نقل شد، خصوصاً اهل تشیع توجه خاص به آن یافتند، چنانکه شیخ صدوق در کتاب *کمال‌الدین و تمام النعمة* روایتی از آن را از قول محدث شیعی، ابوعبدالله محمد بن زکریا، معروف به غلّابی و از طریق شاگردان او نقل کرده است. روایت مفصل‌تری از آن در آثار و اندیشه‌های اسماعیلیه نیز وجود دارد. تلخیصی هم از آن در ضمن *رسائل اخوان الصفا* (۴/۱۴۸-۱۶۴) دیده می‌شود. در دوره‌های بعد نیز، چنانکه خواهیم دید، نقلها و ترجمه‌های گوناگون از این کتاب به زبانهای عربی و فارسی در ایران صورت گرفته، و انتشار یافته است. توجه خاص اهل تشیع به این کتاب گویا از آن روی بوده است که اساس موضوع و مطالب آن بر «تعلیم» مبتنی است و نشان می‌دهد که سیر تکامل و ترقی روحی بوداسف مرهون ارشاد و هدایت پیشرو و مقتدای آگاه اوست. ذکر این نکته هم در اینجا لازم است که در منابع و روایات اصلی بودایی، بودا استاد و راهنمایی ندارد و خود در پی تجربه‌های روحی و تزکیه و تربیت نفس به «بیداری[1]» و اشراق نایل می‌شود. وارد کردن بلوهر در این داستان، ظاهراً بدان سبب بوده که اساس ساختار دینی مانویان نیز بر تعلیم و هدایت قرار داشته است (گرچه بی‌شک زندگانی زاهدانه و بی‌پیرایهٔ راهبان بودایی و اصل ترک و تجرد در این آیین بیش از هر عامل دیگر موجب گرایش مانی و پیروان او به راه و روش بودا شده بود).

از این داستان در سدهٔ ۲ق/۸م ترجمه یا ترجمه‌هایی به زبان عربی وجود داشته است. چنانکه اشاره شد، ابان لاحقی، شاعر ایرانی‌نژاد متهم به مانویت، این داستان را به نظم درآورد. او ظاهراً کتابهایی را که قبلاً ترجمه و یا نوشته شده بود، به نظم می‌کشیده است، چنانکه کتاب *کلیله و دمنه* را که پیش از آن ابن مقفع به تازی نقل کرده بود، برای یحیی بن خالد برمکی به نظم درآورد تا وی آسان‌تر آن‌را از بر کند (جهشیاری، ۱۶۵). اما هیچ نمی‌دانیم که داستان *بلوهر و بوداسف* را پیش از آن چه کسی و به چه زبانی نوشته بود. قراین موجود حکایت از آن دارد که در آغاز، مانویان به تصنیف این داستان و درج داستانهای فرعی در آن پرداخته بودند. در ترجمه یا روایت ترکی اویغوری آن دو حکایت فرعی از حکایتهای مندرج در روایتهای مفصل‌تر این کتاب باقی است. در روایت اسماعیلی داستان آمده است که جنیسر، پدر بوداسف به توصیهٔ منجمان فرمان می‌دهد که گوسفندی برای قربان شدن بیاورند، و خود کاردی به دست بوداسف می‌دهد و از او می‌خواهد که خون گوسفند را بریزد. بوداسف برای اجتناب از این «گناه» کارد را در دست خود فرو می‌کند و بی‌هوش بر زمین می‌افتد. این صحنه که حتیٰ در روایتهای بودایی دیده نمی‌شود، به روشنی از اعتقاد مانویان به حرمت حیات و اجتناب از قتل و خون‌ریزی حکایت دارد.

نقل یکی از تمثیلهای مندرج در انجیلهای مسیحی (متیٰ، ۱۳:۱-۱۰؛ مرقس، ۴:۲-۱۰؛ لوقا، ۸:۵ - ۸)، در روایتهای عربی (روایت اسماعیلی و نقل ابن بابویه) و ترجمه‌های گرجستانی و یونانی نیز خود دلالت بر گرایشهای مانوی و توجه خاص آنان به تعلیمات مسیح دارد. گمان نمی‌رود که مؤلف زرتشتی یا بودایی به انجیلهای مسیحی توجه داشته، و از آنها داستان یا تمثیل نقل کرده باشد. هنینگ از روایت اسماعیلی این داستان قطعه‌ای را نقل می‌کند («دست نویسها»، 93) که بسیار شبیه است به آنچه ابوریحان بیرونی از کتاب *شاپورگان* مانی در *الآثار الباقیة* آورده است (ص ۲۰۷). در کتاب *بلوهر و بوداسف* آمده است: «انّ هذه الدعوة الحق لم تزل تأتی علیٰ مرّ الزمان و یظهر الحق مع انبیاء الله عزّ و جلّ و رسله علیهم السلام فی القرون الماضیة الاولیٰ علی ألسنة متفرقة...» (ص ۴۸-۴۹). این مطلب در روایت ابن بابویه (ص ۵۹۹) و در ترجمه‌های گرجستانی (*لَنگ*، 89-88) و یونانی (*برلعام...*، 227) نیز دیده می‌شود، و قول بیرونی که گویی تفصیل همین اشارت مجمل است، چنین است: «... و زعم [مانی] فی اول کتابه الموسوم بالشابورقان ــ و هو الذی ألّفه لشابور بن اردشیر ــ انّ الحکمة و الاعمال هی الّتی لم یزل رسل الله تأتی بها فی زَمَن دون زمن. فکان مجیئُهم فی بعض القرون علی یَدَیِ الرسول الذی هو البُدّ الی بلاد الهند، و فی بعضها علی یدی زرادشت الیٰ ارض فارس، و فی بعضها علی یدی

1. bodhi

عیسیٰ الیٰ ارض المغرب، ثم نزل هذا الوحی و جاءت هذه النبوة فی هذا القرن الاخیر علی یدی انا مانی رسول‌الله الحق الیٰ ارض بابل...» (همانجا).

علاوه بر اینها، در سراسر کتاب سخنانی که بلوهر در ذمّ و قدح علایق دنیوی و ترغیب به زهد و ترک و تجرد می‌گوید، رنگ شدید مانوی دارد و نظایر آنها را در آثار بازمانده از این گروه فراوان می‌توان یافت. شاید به سبب غلبهٔ این گونه گرایشها و نظرگاهها در مانویت، و قرابت و شباهت آن با تعلیمات و اصول اخلاقی مغتسلهٔ جنوب بین‌النهرین، و نیز به مناسبت ارتباط مانی با این ناحیه و این گروه بوده است که برخی از مورخان مسلمان چون مسعودی (۲۲۲/۱-۲۲۳، ۲۳۷/۲؛ نیز نک: مقدسی، ۱۳۹/۳؛ بیرونی، ۲۰۴-۲۰۶)، بوداسف مانوی شده را مؤسس مذهب صابئین دانسته‌اند.

از روایات موجود این داستان یکی آن است که در کتاب *کمال الدین و تمام النعمة*، تألیف ابن بابویه، ملقب به شیخ صدوق، (د ۳۸۱ق/۹۹۱م) مندرج است (ص ۵۷۷-۶۳۸)، و چنان‌که گفته شد، وی آن را از طریق احمد ابن حسن قطّان و حسن بن علی السکری (یا العسکری)، از محمد ابن زکریا، معروف به غلّابی ــ که هر ۳ از محدثان امامیه بوده‌اند ــ نقل کرده است (ص ۵۷۷؛ مجلسی، *بحار...*، ۳۸۳/۷۵). اینکه بعضی از محققان معاصر این محمد بن زکریا را محمد بن زکریای رازی، طبیب معروف پنداشته‌اند، درست نیست (نک: مرکزی، ۱۱۶۲/۵-۱۱۶۶).

روایت ابن بابویه مشتمل است بر بیان فضایل اخلاقی و کمالات نفسانی، توصیه و ترغیب به پرهیز از معاصی و خواسته‌های دنیوی، سعی در شناخت حقایق الٰهی، و از این‌گونه ارشادات. ولی در این روایت، برخلاف برخی از ترجمه‌های دیگر این داستان، چون ترجمه‌های گرجستانی و یونانی، از نقل آیات و روایات دینی در آن خودداری شده است. این روایت اساس چندین ترجمه و تلخیص به‌زبان فارسی بوده است، از آن جمله ترجمهٔ ملامحمدباقر مجلسی در کتاب *عین الحیاة* (ص ۲۷۶ بب) به نثر سادهٔ فارسی، برای استفادهٔ کسانی که با زبان عربی آشنایی ندارند؛ زیرا وی همین داستان را از کتاب ابن بابویه به تمامی در مجموعهٔ بزرگ خود، *بحار الانوار* به زبان عربی نقل کرده است. ترجمه و نقل دیگری از این داستان در کتابخانهٔ سلطان احمد بهادرخان بن سلطان اویس، از سلاطین آل جلایر (د ۸۱۳ق/۱۴۱۰م) در بغداد موجود بوده است که علی بن محمد نظام تبریزی، منشی دربار سلطان اویس و سلطان احمد، آن را به دست آورده، و چون شیوهٔ انشاء و طرز عبارت‌پردازی پر تصنع و ملال‌آور آن را نپسندیده، خود در سالهای نزدیک به ۸۰۰ق به تحریر و تلخیص آن پرداخته است.

کتاب *بلوهر و بیوذسف* (کذا)، تحریر نظام تبریزی، شاید از لحاظ کمیت مفصل‌ترین صورت این داستان باشد، زیرا وی ابواب و فصول آن را عرصهٔ هنرنمایی و اظهار فضل و دانش خود ساخته، و صفحات را با آیات و احادیث و امثال و روایات، و اشعار فارسی و عربی (که شاید برخی از آنها ساختهٔ خود او باشد) آراسته، و در برخی موارد حکایاتی در توضیح مطالب آورده است که در روایات اصلی داستان نیست. نام پدر بوداسف که در روایت ابن بابویه نیامده، در این تحریر به صورت «جنیش» و «حنیش» آمده است، و این نکته حکایت از آن دارد که مترجم اصل این تحریر به روایت اسماعیلی داستان نیز ــ که نام پدر بوداسف را «جنیسر» ضبط کرده ــ نظر داشته است (نک: سطور بعد). کتاب *بلوهر و بیوذسف* نظام تبریزی اخیراً از روی نسخه‌ای که محمدعلی ناصح براساس نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ ملی ملک برای خود تهذیب و تصحیح کرده، و مشکلات لغوی آن را توضیح داده، به کوشش محمد روشن در تهران (۱۳۸۱ش) طبع و نشر شده است (نک: امین، ۲۱۳-۲۱۴).

روایت اسماعیلی این داستان که اخیراً به کوشش دانیل ژیماره براساس چند نسخه تصحیح و به زبان فرانسه ترجمه و منتشر شده، همان است که سابقاً در ۱۳۰۶ق در بمبئی به طبع رسیده بود. در این روایت چند نکته دیده می‌شود که در صورتهای دیگر این داستان نیست. از آن جمله یکی ذکر نام پدر بوداسف است؛ دیگر ذکر مطلبی است دربارهٔ مادر بوداسف که در وقت حامله شدن احساس کرد که پیل سپید بسیار شکوهمندی در زهدان او فرو افتاده است (*بلوهر و بوذاسف*، ۱۰)، و البته این نکته در کتابهای اصلی بودایی چون *بودهه چریته*، (اشوگهوشه، 20) آمده است، ولی در ترجمه‌های دیگری که ظاهراً بر این روایت نظر داشته‌اند، چون اساس ترجمهٔ گرجستانی و اصل تحریر نظام تبریزی، اثری از آن نیست. ویژگی مهم این روایت در این است که کتاب دیگری دربارهٔ زندگانی بودا در آن درج شده که اشخاصی با نامهایی ناآشنا و غالباً غیرهندی، چون «فاطر الکاهن»، «طاهر الکاهن»، «کهریج صاحب البدّ»، «قنطس زعیم اتباع البدّ» و نام چندین جای و شخص دیگر در آن آمده است که در هیچ جای دیگر نیست. در این بخش نام بوداسف به‌صورت «البدّ» آمده است، و چنین به نظر می‌رسد که کسی در زمانی که معلوم نیست، کتاب *البدّ* مذکور در *فهرست* ابن ندیم را یافته، و آن را با کتاب *بوداسف و بلوهر* درآمیخته است. در این روایت طبعاً شماری داستانهای فرعی دیگری نیز آمده است که در جای دیگر دیده نمی‌شود. در بخشی از این روایات یکی از اندرزنامه‌های منسوب به بزرگمهر حکیم به صورت گفت و گوی میان بلوهر و بوداسف درج شده است، و چون در روایت ابن بابویه نیز این اندرزها به عباراتی کم و بیش متفاوت دیده می‌شود (ص ۶۱۴-۶۱۷)، می‌توان گفت که این بخش در صورت اصلی این روایات نیز وجود داشته است. ژیماره (ص ۷۰، ۷۷-۸۸، حواشی) مواضع این اندرزها را از روی کتاب *الحکمة الخالدة* ابوعلی مسکویه (نک: ص ۴۵-۶۱) معین کرده است.

صورت مختصری از داستان بوداسف و بلوهر، بدون ذکر این عنوان، در جزو *رسائل اخوان الصفا* (۱۴۸/۴-۱۶۴) نیز آورده شده است. آغاز آن شرح ولادت شاه‌زاده و رسیدن حکیم به او، و سپس گفت و گوهایی است که میان آن دو روی می‌دهد. دو داستان از

داستانهای فرعی کتاب *بوداسف و بلوهر* در این روایت دیده می‌شود: یکی داستان گردش پادشاه با وزیرش در شهر و دیدن عشرت و شادکامی زن‌ومرد فقیری‌که در کلبه‌ای‌محقر در نهایت‌فقر و تنگ‌دستی، اما در غایت خرسندی با هم زندگی می‌کنند، و عبرت آموختن شاه از این احوال (*بلوهر و بوداسف*، ۵۶ ب؛ ابن بابویه، ۶۰۴)؛ و دیگری داستان شاهزاده‌ای که شبی در حالت مستی از مجلس ضیافت (یا عروسی خود) بیرون می‌رود و در گورستان در دخمه‌ای با جنازه‌ای هم آغوشی می‌کند. این داستان در روایت ترکی اویغوری نیز بوده (نک: آلفریک، 272) و ظاهراً به سبب زشتی و نفرت‌انگیز بودن تصور آن، از روایت اسماعیلی و ترجمهٔ گرجستانی و طبعاً تمامی ترجمه‌های غربی، حذف شده است. این روایت مختصر از جهاتی به روایت ابن بابویه نزدیک است، لیکن انشاء و شیوهٔ بیان آن، حکایت از تحریری کاملاً آزاد دارد.

در دوره‌های بعد چندین نقل و ترجمه و تلخیص منظوم و منثور از این کتاب شده که اساس و مبنای همهٔ آنها روایت ابن بابویه است (برای این آثار، نک: کتابهای فهرست نسخه‌های خطی؛ نیز آقابزرگ، ۹۱/۱۷، جم).

داستان بلوهر و بوداسف از لحاظ تعلیمات دینی و اخلاقی و بیان حقایق عرفانی در قالب افسانه و تمثیل، در تاریخ فکر اسلامی ایران جایگاه خاص دارد، و از سده‌های نخستین اسلامی تا این روزگار همواره موردتوجه و نقل و اقتباس بوده است. بسیاری از داستانهای فرعی این کتاب در آثار عارفان بزرگ ایران نقل شده، و وسیلهٔ بیان نکات و معانی دقیق عرفانی بوده است، چنان‌که مثلاً حکایت مردی که از پیش پیل مست گریخت (ابن بابویه، ۵۹۳) که در مقدمهٔ *کلیله و دمنه* نیز آورده شده است، در *حدیقة الحقیقهٔ* سنایی (ص ۴۰۸-۴۰۹)؛ داستان مرغی که به صیاد ۳ پند داد (ابن بابویه، ۶۰۹) و داستان مردی که ۳ دوست داشت (همو، ۵۹۴) در مثنوی مولوی (۴/۴۱۰-۴۱۱)؛ داستان شاهزاده و هم آغوشی او با جنازه (ابن بابویه، ۶۳۱-۶۳۲) در *کیمیای سعادت* غزالی (۱/۱۰۵-۱۰۶)؛ بیرون رفتن بوداسف از شهر و روبه‌رو شدنش با بیماری و پیری و مرگ در داستان زبیده و پسر هارون‌الرشید در *الٰهی‌نامهٔ* عطار (ص ۲۳۲) آورده شده است.

ظاهراً یکی از روایات این کتاب داستانی است که از قول ابن مقفع و به نقل او از کتب سیر الملوک در کتاب مجهول المؤلف *نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب* (ص ۱۵۹-۱۷۱) در احوال سلاطین ملوک الطوایف اشکانی نقل شده است. در این کتاب آمده است که فرخان بن آفرین صاحب فرزندی می‌شود به نام بوداسف که سرگذشت او از جهاتی شبیه به بوداسف و بلوهر است. بعضی از این محققان این داستان را همان کتاب *بوداسف* مفرد که ابن ندیم ذکر کرده است، دانسته اند (نک: براون، 218-216؛ لنگ، «حکمت...[1]»، 33). این داستان شامل چندحکایت فرعی است که هیچ‌یک از آنها در روایات دیگر دیده نمی‌شود.

یکی دیگر از روایتها و نقلهای مهم این داستان، همان است که اساس ترجمهٔ گرجستانی آن بوده است. از این ترجمه امروز دو صورت مختصر و مفصل در دست است که هر دو به زبان انگلیسی ترجمه و طبع و نشر شده است (نک: مل). اصل روایت گرجستانی بی‌شک به زبان عربی بوده است، زیرا نام «بوداسف» که در آن به صورت «یوداسف» آمده است، نشان می‌دهد که مترجم حرف «ب» تازی (با یک نقطه در زیر) را «ي» (با دو نقطه در زیر) خوانده، و یا کاتب نسخهٔ عربی چنین نوشته بوده است (چنان‌که در بعضی از نسخه‌های عربی و فارسی هم در مواردی این اشتباه دیده می‌شود). به‌سبب همین تصحیف خوانی است که در همهٔ ترجمه‌های اروپایی این نام به صورتهای «یواسف[2]» و «یوسفات[3]» در آمده است. نام «بوداسف» در ترجمه‌های عربی، خود صورت تصحیف شده‌ای است از «بودیسف[4]» نوشته‌های سغدی (نک: قریب، شم ۸۲۶۶) که آن نیز مبتنی است بر تلفظ عنوان «بدهیستوه[5]» که در کتابهایی چون بودهه چریته (اعمال بودا) به سیدهارتهه گوتمه، پیش از رسیدن او به مقام بودایی و بیداری و اشراق نهایی داده شده است. در اصطلاح بوداییان بدهیستوه کسی است که قابلیت رسیدن به این مقام را حاصل کرده، و یا کسی است که به نیروانا یا نقطهٔ کمال و غایت سیر و سلوک رسیده است، لیکن برای هدایت و دستگیری دیگران در میان مردم زندگی می‌کند و به تعلیم و هدایت و ارشاد می‌پردازد.

نام پدر بوداسف نیز که در روایت اسماعیلی به خط تازی «جنیسر» است، در ترجمهٔ گرجستانی و ترجمه‌های یونانی و لاتینی مبتنی بر آن به صورت «أبِنِس[6]» و «أبَنِر[7]» درآمده است. «جنیسر» متن تازی ظاهراً در اصل «جَنیشوَره[8]» (در هندی، به معنی «خداوند مردم[9]») بوده است که از القاب و عناوین شاهان است، و در نقل از زبان اصلی به این صورت (و صورتهای دیگر) تحریف شده است. اما در سرود تقدیسی که در سدهٔ ۹م به زبان گرجستانی در ستایش یوداسف مقدس ساخته شده (نک: ابولادزه، 37)، نام پدر بوداسف به صورت «أبِنِسر[10]» آمده است، و در بعضی از نسخه‌های خطی گرجستانی داستان *بلوهر و بوداسف*، این نام به صورت «حَبِنَس[11]» نیز دیده می‌شود. بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که مترجم گرجستانی «جنیسر» یا «جَنیشر» متن عربی را «حنیسر» خوانده («ح» به جای «ج» در آغاز نام و جابه‌جا شدن حروف بعد)، و گاهی نیز دو حرف آخر را «س» پنداشته، و «حبنس» را نیز أبِنِس («الف» به‌جای «ح» در آغاز، به سبب شباهت صوتی آنها) تصور کرده، و بدین‌ترتیب، همین صورت اخیر از ترجمهٔ گرجستانی به ترجمهٔ یونانی انتقال یافته است (نک: همانجا).

نام شهری که زادگاه بوداسف است، در ترجمهٔ عربی «شولابط» و «سولابط» است، و این شکل تصحیف شدهٔ نام شهر کپیلاوستو[12] است که در لهجه‌های محلی کپیلاوت تلفظ می‌شده است. در نقل از حروف

1. *The Wisdom* ... 2. Joasaph 3. Josaphat 4. Pwtyst β 5. Bodhisattva 6. Abenes 7. Abenner
8. Janĕšvara 9. Jana išvara 10. Abeneser 11. Habenas 12. Kapilavastu

هندی به خط و املای پارسی میانه، دو هجای اول این نام (کپی)، «شو» یا «سو» خوانده شده، و نام شهر به صورتی که نقل شد، درآمده است. مترجم گرجستانی این لفظ را «بولایط[1]» و «شولایط[2]» نوشته (نک: همو، 53)، و روشن است که در متن عربی حرف «ب» را در این کلمه «ی» خوانده است.

اما نام «بلوهر» را بعضی از محققان غربی، صورت تغییر یافتهٔ «بهگوَن» سنسکریت دانسته‌اند که به معنی «سرور، خدایگان» است. زاخاو آن را صورتی از عنوان «پوروهیته[3]» به شمار آورده است (نک: هنینگ، «افسانه‌ها...[4]»، 487) که بر فرزانگان و دین‌یارانی گفته می‌شد که در دربارهای سلاطین هند، آداب و مراسم جشنها را برگذار می‌کردند و به تعلیم احکام و اصول دینی می‌پرداختند. پوروهیته در لغت، یعنی کسی که در پیش قرار می‌گیرد (= امام، پیشوا). به نظر می‌رسد که نظر زاخاو در این مورد درست باشد. در لهجه‌های محلی هند، غالباً حرف «t» میان دو مصوت به «r» یا «l» تبدیل می‌شود، و در حروف الفبای پارسی میانه برای دو حرف «l» و «r» یک علامت وجود دارد، و طبعاً «پوروهیته» در انتقال از هندی به پارسی میانه «پولُهیره[5]» و در خط عربی با مسامحه در حرکات، «بلوهر» می‌شود و سرانجام، همین صورت است که در ترجمهٔ گرجستانی بَلَهور[6] و بَلَوَر[7] شده، و مترجم یونانی که در همه جا کوشیده است تا به رنگ مسیحی داستان شدت دهد، نام آشناتر «برلعام[8]» را به جای آن گذارده است (قس: «بلعام» در سفر اعداد: بابهای ۲۲-۲۵).

علاوه بر آنچه گذشت، ابولادزه (ص 38-37) با مقایسهٔ ساختار نحوی زبانهای گرجی و عربی، تأثیر زبان عربی را برسیاق عبارات و جملات گرجستانی در این ترجمه نشان داده است. با توجه به نکاتی که ذکر شد، روشن می‌شود که اصل دو ترجمهٔ مختصر و مفصل گرجستانی، و همهٔ ترجمه‌های اروپایی مبتنی بر آن، یکی از روایات نوشته شده به زبان عربی بوده است، چنان‌که ترجمهٔ عبری این داستان نیز که به عنوان «شهزاده و راهب» در اوایل سدهٔ ۱۳م به قلم ابراهیم بن حَسدای نوشته شد، بر یک روایت عربی مبتنی است (*جودائیکا*، IV/518-519).

رواج و اشتهار این داستان در اروپای سده‌های میانه و در عالم مسیحیت نیز بسیار گسترده بوده است. در سدهٔ ۱۰م یکی از مسیحیان گرجستانی کتاب *بلوهر و بوداسف* را از زبان عربی به نام *بَلَوریانی* یا «حکمت بَلَوَر» به زبان گرجی ترجمه کرد. همین ترجمه بود که اوایل سدهٔ ۱۱م به‌دست راهب مسیحی، اثوتیمیوس گرجستانی (د ۱۰۲۸م)، به‌نام «برلعام و یواسف» به زبان یونانی درآمد، و از یونانی به لاتینی و سپس زبانهای دیگر اروپایی نقل شد و انتشار یافت. دیری نگذشت که «یواسف» به عنوان قدیسی که تمامی سرزمین هند را از بت‌پرستی به مسیحیت درآورد، شناخته شد (دربارهٔ ترجمه‌های گرجی، یونانی و لاتینی این داستان، نک: لنگ، «سنت اثوتیمیوس...»، 306-308؛ ابولادزه، 41-24).

آمیختن مندرجات کتاب *بلوهر و بوداسف* با مضامین دینی مسیحی از نخستین ترجمهٔ آن به زبان گرجستانی آغاز شد، ولی مترجم یونانی آن، چنان در این کار مبالغه و افراط کرده است که در سراسر کتاب هیچ صفحه‌ای نیست که چندین نقل و اقتباس از *کتاب مقدس* (*عهد جدید* و *عهد قدیم*) و اقوال آباء و بزرگان کلیسا در آن نباشد. به علاوه فصل ۲۷ ترجمهٔ یونانی (*برلعام*، 425-397) را تماماً دفاعیهٔ معروف آریستیدس[9]، دانشمند مسیحی سدهٔ ۲م خطاب به امپراتور روم، گرفته است. وجود نقل قولهای فراوان از یوحنای دمشقی (ح ۶۷۶- ح ۷۴۹م) در این ترجمه موجب شده است که از دیرباز در نسخه‌های خطی کتاب، او را مترجم آن بشناسند، و از همین روی، حتیٰ بر صفحهٔ عنوان این کتاب در مجموعهٔ لوب نیز که در ۱۹۱۴م طبع شد، نام یوحنای دمشقی دیده می‌شود؛ لیکن در سالهای بعد، و در پی تحقیقات و بررسیهای اخیر، این اشتباه برطرف، و مترجم واقعی داستان شناخته شد (نک: لنگ، همان، 309).

صورت مسیحی شدهٔ این داستان، به عنوان سرگذشت یکی از قدیسان بزرگ، در عالم مسیحیت چنان شهرت و محبوبیت یافت که در همان روزگار کلیسای کاتولیک شرقی روز ۲۶ اوت (در تقویم کلیسای یونان) و کلیسای رم روز ۲۷ نوامبر (در تقویم آن کلیسا) را به نام او اختصاص داد (لنگ، مقدمهٔ بر *برلعام*، 9ff.)، و در سده‌های ۱۲ و ۱۳م فرقهٔ الحادی مسیحی آلبیژنیسی[10] (یا «کاتار»[11]) در جنوب فرانسه ــ که شدیداً متأثر از مانویت غربی بودند ــ کتاب *برلعام و یواسف* مسیحی شده را که گی دوکامبره[12] به‌زبان فرانسوی قدیم منظوم کرده بود، همچون کتاب مقدس خود می‌شمردند (همان، 18). در اروپا یکی از نخستین کتابهایی که به چاپ رسید، ترجمهٔ انگلیسی همین داستان بود که در ۱۴۸۳م به دست ویلیام ککستن[13] صورت گرفت، و شکسپیر یکی از داستانهای فرعی آن (داستان ۳ صندوق) را در نمایشنامهٔ *تاجر ونیزی* (پردهٔ ۲، صحنه‌های ۷ و ۹) وارد کرد. در همان دوران، لوپه دِ وِگا، درام‌نویس اسپانیایی (۱۵۶۲-۱۶۳۵م)، داستان اصلی را به صورت نمایشنامه‌ای تصنیف کرد، و چند نمایشنامهٔ دینی نیز از روی آن ساخته شد (نک: همان، 33-32؛ نیز نک: دیویدز، 242-239، که کتاب‌نامهٔ مفصلی از ترجمه‌ها و نوشته‌های مربوط به این کتاب تا ۱۸۷۶م در اروپا، ترتیب داده است).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بابویه، محمد، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *الحکمة الخالدة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، دارالاندلس؛ امین، حسن، *بازتاب اسطورهٔ بودا در ایران و اسلام*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *بلوهر و بوذاسف*، به کوشش د. ژیماره، بیروت، ۱۹۲۳م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۸۶م؛ جهشیاری، *الوزراء و الکتاب*، قاهره، ۱۹۳۸م؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، ۱۹۵۷م؛

1. Bolait 2. Sholait 3. Purohita 4. «Sogdian...» 5. *Pulohira 6. Balahvar 7. Balavar
8. Barla'am 9. Aristides 10. Albigenesian 11. Cathar 12. Guy de Cambrai 13. W. Caxton

زیصاره، د.. حواشی بر بلوهر و بوذاسف (هد)؛ سنایی، *حدیقة الحقیقة*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *الهی‌نامه*، به کوشش عطاءالله تدین، تهران، ۱۳۷۷ش؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ غزالی، محمد، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۵۴ش؛ قریب، بدرالزمان، *فرهنگ سغدی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ همو، *عین الحیاة*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مرکزی، خطی؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ مولوی، *مثنوی معنوی*، به کوشش ر. نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *نهایة الارب*، منسوب به اصمعی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نیز:

Abuladze, I. V., introd. *The Balavariani*, London, 1966; Alfaric, M.P., «La Vie chrétienne du Bouddha», JA, 1917, vol.X; Ašvaghosha, «The Buddha-Čarita», tr.E.B. Cowell , *Buddhist Mahā- yāna Texts*, The Sacred Books of the East, ed. F.M. Müller, Delhi, 1972, vol. XLIX; *The Balavariani*, tr. D.M. Lang, London, 1966; *Barlaam and Ioasaph*, tr.G.R. Woodward and H. Mattingly, Cambridge, 1983; Brown, E.G., «Some Account of the Arabic Work Entitled *Nihāyatu'l- irab* ...», JRAS, 1900; Henning, W.B., «Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdaki», *Locust's Leg*, Studies in Honour of S.H. Tagizadeh, London, 1962; id, «Sogdian Tales», *Hommages et opera minora*, Tehran, 1977, vol. VI(2); *Judaica;* Lang, D.M. introd. *Barlaam and Ioasaph*, Cambridge, 1983; id., «St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1955, vol. XVII; id, *The Wisdom of Balahvar*, London, 1957.

فتح‌الله مجتبائی

بَلَوی، ابوجعفر احمدبن علی، نویسنده و دانشمند اندلسی قرن ۹ و ۱۰ق/۱۵ و ۱۶م (دربارهٔ نام کامل او، نک: بلوی، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۹۴؛ عمرانی، ۲۰). گذشته از گزارشهای خوشامدگویانهٔ معاصران بلوی همچون ابن غازی دربارهٔ فقاهت او، مشکل بتوان بیرون از حوزه‌های قرائت و علوم ادبی، سندی بر صاحب‌نظر بودن او یافت (دربارهٔ آموخته‌های فقهی و حدیثی او، نک: بلوی، ۱۶۳، ۲۱۸، ۳۰۶، ۳۶۰، ۳۶۹، ۴۲۰ ، نیز برای برخی توصیفهای ستایش‌آمیز دربارهٔ فقاهت او توسط معاصرانش، نک: ۳۱۸، ۳۷۷؛ ابن غازی، ۲۹). گویا وی اولین‌بار در ایام سفر به شرق پای درس حدیث نشست (بلوی، ۱۶۶). در اجازاتی نیز که از عالمان گرفته، عنوانهایی درخور طلاب، و نه عالمان بزرگ، به وی داده شده است (نک: همو، ۱۶۳، ۱۷۴، ۴۲۳). قراینی برای گرایشهای صوفیانهٔ ابوجعفر بلوی نیز وجود دارد (برای نمونه، نک: همو، ۱۳۶، ۶۴۰، ۱۴۳، ۳۸۰).

خاندان بلوی که از عربهای ساکن غرناطه بودند، به «ابن داوود» شهرت داشتند (همو، ۱۳۷، ۱۷۵؛ ابن خطیب، ۱۴۱/۱؛ مقری، ۳۷۸/۱) وبسیاری از آنها نسل اندر نسل عالم قرائت بودند (سراج، ۶۱۶/۱؛ ابن خطیب، همانجا). باتوجه به رعایت ترتیب زمانی در کتاب *ثَبَت* و اشارهٔ بلوی در آن به حفظ قرآن و تحصیلات مقدماتی عهد کودکی‌اش نزد پدر در وادی آش (ص ۱۷۹ـ۱۸۰)، می‌توان گفت مولدش همان‌جا، و احتمالاً در حدود سال ۸۶۶ق/۱۴۶۲م بوده است (عمرانی، ۴۸).

بلوی پیش از مهاجرت به شرق اسلامی، به مسافرتهایی علمی در خود اندلس دست زد و به غرناطه، المریه و احتمالاً شهرهای دیگر رفت (نک: بلوی، ۱۹۶، ۱۹۷ـ۱۹۸، ۲۱۰). وی قبل از اشغال غرناطه توسط مسیحیان در ۸۹۶ق/۱۴۹۱م، همراه با پدر و برادران خویش اندلس را ترک کرد و به شمال افریقا رفت. در پی شکست مسلمانان از مسیحیان اندلس، اینان از بازگشت ناامید شدند و پس از حدود دو سال اقامت در تلمسان، به‌وهران، و سپس تونس رفتند و سرانجام، در قسطنطنیه مقام گزیدند (بلوی، ۱۳۷، ۱۶۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۴، ۳۷۴، ۳۷۷، جم؛ عمرانی، ۳۸ـ۴۰؛ ابن غازی، ۳۳).

بغدادی درگذشت بلوی را درحدود سال ۹۳۰ق/۱۵۲۴م (۱۴۰/۱)، وعمرانی در حدود سال ۹۳۸ق/۱۵۳۲م آورده است (ص ۴۸).

آثار:

۱. *ثبت*، که مهم‌ترین کتاب بلوی و مشتمل بر شرح حال استادان اوست. با دقت در گزارشهایی که بلوی در این کتاب از سفرهای خویش داده است، دانسته می‌شود که وی نوشتن *ثبت* را در ضمن سفر آغاز کرده است (نک: ص ۱۳۷، ۱۷۹، ۱۹۵، جم). بلوی در اوایل کتاب (ص ۱۳۶ـ۱۳۷)، گزارش برخورد خود را با ابن غازی در تونس در ۸۹۸ق/۱۴۹۳م یاد می‌کند و آن‌گاه دیباچهٔ کتاب آغاز می‌شود. از آن پس عمدهٔ حوادث نقل شده در کتاب، دارای ترتیب زمانی است، ولی مطالب درج شده میان عنوان کتاب و دیباچه از چنین ترتیبی برخوردار نیست و نباید جزو اصل کتاب محسوب شود. گویا در ۸۹۵ق/۱۴۹۰م، بلوی نگارش *ثبت* را به پایان رسانده، یا رها کرده است (نک: ص ۵۴۱). به نظر می‌آید انگیزهٔ بلوی در نگارش کتاب، احساس ضرورت در جاویدان کردن نام استادان اندلسی خویش است که بسیاری از آنها در ایام جنگ در سرزمینهای دیگر پراکنده شده بودند (مثلاً نک: ص ۲۰۸ـ۲۰۹). اینک اهمیت این کتاب بیش از هرچیز به‌سبب گزارشهایی است که از مسائل آموزشی دوران زندگی بلوی در آن آمده است.

۲. شرحی بر *القصیدة الخزرجیة* عبدالله‌بن محمدبن‌عثمان خزرجی، در علم عروض، که نسخه‌ای از آن در برلین (*آلوارت*، شم 7112) و نسخه‌ای ناقص در اسکوریال موجود است (عمرانی، ۸۷). بلوی این کتاب را در ۹۰۸ق/۱۵۰۲م در غَلَطه (در حوالی قسطنطنیه) به پایان رسانیده است (حاجی خلیفه، ۱۱۳۶/۲).

۳. *فرائد الفوائد فی فنون غیرواحد* (همو، ۱۲۴۳/۲؛ بغدادی، همانجا).

افزون بر اینها سراج اندلسی مطلبی از بلوی را از کتاب *الغامض* او نقل می‌کند (۶۵۴/۱) که در کتاب *ثبت* موجود نیست. مقری نیز از کتابی به خط بلوی خاطره‌ای نقل کرده است (۱۰۳/۱) که آن مطلب هم در *ثبت* دیده نمی‌شود.

مآخذ: ابن خطیب، محمد، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن غازی، محمد، *فهرس*، به کوشش محمد زاهی، دارالبیضاء، ۱۹۷۹م؛ بغدادی، *هدیه*؛ بلوی، احمد، *ثبت*، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سراج اندلسی، محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمدحبیب هیله، بیروت، ۱۹۸۴م؛ عمرانی، عبدالله، مقدمه و حواشی بر *ثبت* (نک: هم، بلوی)؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالکتاب العربی؛ نیز: *Ahlwardt*.

فرهنگ مهروش

بَلَوی، ابو عامر محمد بن احمد (د ۵۵۹ق/۱۱۶۴م)، ادیب، شاعر، مورخ و کاتب اندلسی. اجداد وی اهل شهر سالم (در شمال اندلس) بودند و خود در طرطوشه زاده شد، به‌همین سبب، منابع از او به سالمی طرطوشی (نسبت طرطوسی در بعضی منابع نادرست است) یاد کرده‌اند (ضبی، ۴۳؛ ذهبی، ۲۸۸؛ صفدی، ۱۱۱/۲؛ سخاوی، ۱۲۳). وی بیشتر عمر خود را در مرسیه گذرانده و در اشبیلیه وفات یافت (ذهبی، صفدی، همانجاها؛ مقری، ۸۹/۲؛ زرکلی، ۳۱۸/۵). عبدالمنعم ابن فرس او را در مرسیه دیده، و از او روایت کرده است. ابوالقاسم ابن بَرّاق نیز به روایت از وی پرداخته، و با او مکاتباتی داشته است (ذهبی، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۳۹؛ شکیب ارسلان، ۲۶/۳).

بلوی در پایان دورهٔ مرابطون و آغاز حکومت موحدون می‌زیست و کاتب ابن مردنیش (ه‌ م) بود. او در یک قطعهٔ ۴بیتی که به «الشرق» شهرت یافته، مجلس باده نوشی امیر و معشوق او را وصف کرد و از او پاداش گرفت (ابن خطیب، ۱۲۳/۲؛ شکیب ارسلان، ۲۶/۳، ۴۷۹). افزون بر این، از مجموعهٔ اشعار او ظاهراً تنها ۶ بیت باقی مانده است (مقری، ۲۸۸/۳).

اگر چه به بلوی حدود ۱۹ کتاب نسبت داده‌اند، ولی جز *انموذج العلوم* وی، هیچ کدام بر جای نمانده است. ظاهراً این آثار در زمان خود مؤلف مورد توجه بوده است و نویسندگان بعدی به برخی از آنها همچون کتاب *تاریخ* وی استناد کرده‌اند (مثلاً ابن ابار، ۸۲، ۹۰، ۹۲، ۱۹۱). در *نفح الطیب* مقری هم از کتاب *تاریخ* و *دررالقلائد و غرر الفوائد* وی بارها یاد شده است (مثلاً نک: ۱۲۶/۱، ۲۸۶/۴).

انموذج العلوم بلوی کتابی است دائرة المعارف گونه که در آن به وصف و تعریف ۲۴ علم مانند علم اللغة، نحو، صرف، وضع، اسناد، فرائض و طب، پرداخته است. نسخه‌ای مورخ ۱۱۷۷ق، از این کتاب در مدرسهٔ مسعودیهٔ دیار بکر موجود است (فلوگل، I/10؛ نیز نک: هوتسما، 56؛ حتی، 535).

این آثار نیز به بلوی نسبت داده شده، اما تا کنون نسخه‌ای از آنها به دست نیامده است: *الازهار فی اختلاف اللیل و النهار؛ الاسرار فی‌التجارب و الاخبار؛ الاعتذار فی القصص و الاخبار علی نهایة‌التقریب و الاختصار؛ بستان الانفس فی نظم اعیان الاندلس؛ تذکرة الازمان و تبصرة الاذهان؛ حلیة الکاتب و بغیة الطالب فی الامثال السائرة و الاشعار النادرة؛ حلیة اللسان و بغیة الانسان*، در اوصاف و تشبیهات و اشعار مشهور؛ *درر القلائد و غرر الفوائد*، در اخبار اندلس؛ *سراج الاسلام؛ السلک المنظوم و المسک المختوم؛ الشفاء فی طب الادواء؛ طبقات الشعراء الاعلام فی الجاهلیة و الاسلام؛ العبارة؛ عبرة العبر و عجائب القدر؛ الفتنة الکائنة علی اللمتونین؛ المنتخب من لغات العرب؛ منهاج الاسلام من مجرد کلام النبی (ص)* (نک: ضبی، سخاوی، همانجاها؛ حاجی خلیفه، ۱۰۵۵/۲، ۱۴۰۴؛ عنان، ۴۵۰/۱؛ قس: دندش، ۴۴۰-۴۴۱، که از کتابهای مورد اشارهٔ وی، ۱۴ تای آنها در هیچ منبع دیگری دیده نمی‌شود).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۴م؛ ابن‌قاضی شبهه، ابوبکر، *طبقات النحاة و اللغویین*، به کوشش محسن غیاض، نجف، ۱۹۷۴م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دندش، عصمت عبداللطیف، *الاندلس فی نهایة المرابطین و مستهل الموحدین*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۵۵۱-۵۶۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد، *الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۳۵۸ق/ ۱۹۳۹م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، ویسبادن، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ضبی، احمد، *بغیة الملتمس*، به کوشش ف. کودرا، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عنان، محمد عبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۰م؛ مقری، احمد، *نفح‌الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نیز:

Flügel, G., *Arabischen, persischen, und türkischen Handschriften*, Wien, 1865; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Houtsma, M. Th., *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs*, Leiden, 1886.

رضوان مساح

بَلَوی، ابومحمد عبدالله بن محمد مدینی (زنده در ۳۳۰ق/۹۴۲م)، مورخ، محدث و فقیه مصری. از سرگذشت او اطلاع چندانی در دست نیست. ابن ندیم نخستین کسی است که از بلوی یاد کرده است (ص ۲۴۳؛ نیز نک: EI²). از عنوان او پیداست که اصلاً از قبیلهٔ بَلی (یکی از شاخه‌های بنی‌قضاعه از اعراب قحطانی) بوده است (نک: سمعانی، ۳۹۵/۱؛ حازمی، ۲۷).

بی‌شک آنچه موجب شهرت بلوی به عنوان مورخی معتبر شده، تألیف کتاب *سیرة احمد بن طولون* است (کردعلی، کنوز...، ۱۷۰) که یکی از بهترین منابع دربارهٔ دوره‌ای از دولت طولونی به شمار می‌رود. از برخی قرائن و شواهد موجود در این کتاب برمی‌آید که بلوی تا پس از ۳۳۰ق/۹۴۲م زنده بوده است (همو، مقدمه، ۷).

منابع رجالی از بلوی در زمرهٔ راویان حدیث یاد کرده‌اند (مثلاً نجاشی، ۲۲۴؛ ابن حجر، ۳۳۸/۳) و اشارهٔ منابع شیعی به او، نشان می‌دهد که وی را در زمرهٔ محدثان شیعی می‌شمرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۹۴-۱۹۵؛ نیز نک: نجاشی، همانجا). با این‌همه، بیشتر رجال‌شناسان شیعی و سنی او را تضعیف کرده، و احادیثش را بی‌اعتبار شمرده‌اند (همانجا؛ تفرشی، ۱۳۶/۳؛ ذهبی، ۴۹۱/۲). مامقانی بلوی را بی‌تردید امامی دانسته، و آورده‌است که اگر نجاشی او را تضعیف نکرده بود، می‌توانست نامش را در زمرهٔ راویان مورد قبول بیاورد (۲۰۷/۲).

آثار متعددی به بلوی نسبت داده‌اند (نک: ابن ندیم، ابن حجر، نیز کردعلی، کنوز، همانجاها) که از آنها جز کتاب *سیرة احمد بن طولون* چیزی باقی نمانده است.

پیش از بلوی ابن دایه هم کتابی در سیرهٔ ابن طولون نوشته بوده است که اکنون در دست نیست، ولی بسیاری از گزارشهای آن در کتاب *المکافاة* همو آمده است. *سیرهٔ ابن طولون* اثر ابن دایه که اگر موجود بود، به سبب اشتمال بر روایات عینی ارزش بسیاری داشت، مهم‌ترین منبع بلوی نیز بوده است و باید گفت: این اثر بلوی به دلیل فقدان کتاب ابن

دایه، اهمیت و اعتبار خاصی یافته است (نک: کردعلی، همان، ۱۷۱).

سیرة احمد بن طولون اثر بلوی مشتمل بر ۹۰ روایت تاریخی است که ۵۰ مورد آن از کتاب ابن دایه اخذ شده، و بقیه از مشاهدات خود بلوی است (نک: همانجاها؛ بلوی، ۴۶-۴۷، ۶۰، جم). این کتاب همچنین به سبب اتخاذ شیوهٔ داستانی در نقل حوادث تاریخی، در تاریخ‌نگاری حائز اهمیت است، به ویژه که این اثر پس از مرگ ابن طولون نگاشته شده، و مورخ آزادانه‌تر دربارهٔ رفتار و شخصیت ابن طولون سخن گفته است ـ کتاب بلوی از لحاظ ادبی هم از اهمیت فراوانی برخوردار است (کردعلی، همان، ۱۷۱-۱۷۲).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بلوی، عبدالله، *سیرة احمد بن طولون*، به کوشش محمد کردعلی، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ تفرشی، مصطفی، *نقد الرجال*، قم، ۱۴۱۸ق؛ حازمی، محمد، *عجالة المبتدی*، به کوشش عبدالله کنون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ذهبی، محمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شیخ طوسی، محمد، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ کردعلی، محمد، *کنوز الاجداد*، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ همو، مقدمه بر *سیرة احمد بن طولون* (نک: هم، بلوی)؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، نجف، ۱۳۵۰ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نیز: EI2.

شادی دایی رضایی مقدم

بَله‌بُرون، یا بَلّه بُرون (بلی بُران = بلی + بُر: بُن مضارع از مصدر بریدن + ان: پسوند نشانهٔ جشن، آیین و مراسم)، بخشی مهم از مراسم مقدماتی جشن عروسی سنتی در ایران. مجلس بله برون از سوی خانوادهٔ دختری که نخستین‌بار ازدواج می‌کند، برای گفت‌وگو دربارهٔ شرایط مادی ازدواج و تعیین و قطعی‌کردن تعهدات و پرداختهای جنسی و نقدی خانوادهٔ پسر تشکیل می‌شود.

بله برون زمینه و منشأ اقتصادی دارد و برگذاری آن در تحقق پیمان زناشویی و پیوند دو خانواده دارای نقش و اهمیت بنیادی است. توافق دربارهٔ مقدار شیربها، مَهر (ه‌ م م) و دیگر تعهدات در این مجلس اعتبار و ارزش شرعی ازدوج را استحکام می‌بخشد و به مرد اجازه می‌دهد که همسر آیندهٔ خود را پس از برگذاری تشریفاتی از سوی خویشاوندانش به خانهٔ جدید و نزد خانوادهٔ خود ببرد (چیتر، 164-165؛ نیز نک: خنپ، 118-119).

بنابر عرف و سنتهای اجتماعی، مجلس بله‌برون معمولاً پس از مراسم خواستگاری (ه‌ م) و پیش از مراسم عقد و عروسی در روز و ساعتی سعد و خوش‌یُمن، در خانهٔ پدر دختر یا خانهٔ صاحب اختیار و بزرگتر او تشکیل می‌شود. در این مجلس جمعی از بستگان سالخوردهٔ دو خانوادهٔ پسر و دختر گرد می‌آیند و دربارهٔ مقدار مهر، شیربها یا باشلُق، اسباب سرعقد، پول حمام و رخت و زیورهای عروس، هزینهٔ مجالس مقدماتی و عقد و عروسی، شمار میهمانان و جز اینها گفت‌وگو می‌کنند و قول و قرار می‌گذارند. در صورت توافق دو خانواده، معمولاً «سیاهه»ای (نوشته‌ای از فهرست تعهدات) تهیه می‌کنند و به امضای ریش‌سفیدان دوطرف می‌رسانند.

مقدار مهر، شیربها، مخارج عروسی و سنگین و سبک بودن آنها به پایگاه اجتماعی و اقتصادی دو خانواده، به‌ویژه خانوادهٔ دختر و قشر و طایفه‌ای که به آن تعلق دارد و شایستگی، کاردانی، زیبایی و فهم و کمالات دختر بستگی دارد. برخی، پرداخت شیربها و هزینهٔ مجالس عروسی از سوی خانوادهٔ داماد به خانوادهٔ عروس را جبران خسارت از دست دادن یک عضو تولیدکنندهٔ خانواده، طایفه و یا ده او دانسته‌اند (خنپ، 119؛ نیز نک: آیرونز، 163-167). معمولاً در همین نشست روزی را برای جشن نامزدی (در جاهایی که مراسم نامزدی را جدا از بله برون می‌گیرند) یا «شال و انگشتر کردن» دختر و روز سعد و شگون داری را هم برای عقدکنان (ه‌ م) تعیین می‌کنند (راسخ، ۱۷۹-۱۸۰).

نام مراسم در حوزه‌های فرهنگی گوناگون: این مراسم را تهرانیها «بله بری»، «بَعْله برون» یا «بله برون» (جمال‌زاده، ۲۲؛ شاملو، ۹۷۳؛ نجفی، ۱/۱۶۳، ۱۷۲؛ نیز نک: صفی‌نژاد، ۴۱۵)، «خَرج بُری» (کتیرایی، ۱۲۵؛ نیز نک: خلج، ۴) و «خَرج بُرون» (شاملو، ۹۷۷)؛ مردم گیل و دیلم «صورت هَگیری» به معنی صورت گرفتن یا «ثبت هَگیری» به معنی ثبت گرفتن (نک: پاینده، *آیینها...*، ۵۲، *فرهنگ...*، ۳۶)؛ مردم زیارت، دهی از توابع شهرستان گرگان «قند شکنی» (پورکریم، ۲۵)؛ خراسانیها «شب جواب اِستَنی» (شب جواب استاندن یا گرفتن) و «شب کفش پاکِنی» (شب کفش پا کردن) به عروس (شکورزاده، ۱۷۲-۱۷۳)؛ شاهرودیها «حرف تمام کِردَن» (شریعت‌زاده، ۲/۲۶۳)؛ شیرازیها «مَهر بُرون» (همایونی، *گوشه‌ها...*، ۷۴)؛ مردم دَوان، دهی در حومهٔ شهرستان کازرون «شرط کُنون» (شرط کنان) (لهسایی‌زاده، ۱۳۴)؛ قمیها «گُلاب گیرون» یا «مَهر بُرون» (یادداشت مؤلف)؛ مردم پیرسواران ملایر «لَنگَری خُورُو» به معنی جای خوردن و آرمیدن (رسولی، ۳۲۷)؛ مردم ایل مَمَسنی (ه‌ م) فارس «باشلُق برون» یا «کدخدایی» (مجیدی، ۵۰۸)؛ بختیاریها «خرج بُران» (راسخ، ۲۵۰) و بختیاریهای روستای پاگچ، دهی در شرق مسجدسلیمان «قند اِشکَنان» (کلکی، ۳۶)؛ لُرهای بالا گریوهٔ لرستان «خرج بُرو» (امان‌اللٰهی، ۱۱۸)؛ ایلات و عشایر پشتکوه «دست‌گیران» (راسخ ۲۴۳)؛ کردهای سنندج «دس ماچ کردن»، یعنی مراسم بوسیدن دست پدر عروس توسط داماد و تعیین مخارج عروسی (ایازی، ۲۳۴-۲۳۵)؛ کُردان ایل کلهر (ه‌ م)، در بخش شیان شاه‌آباد غرب «خازمَنی» (خواستگاری، در میان برخی اقوام، مانند کردهای غرب ایران مراسم بله برون یا خرج‌بُری در مراسم خواستگاری که آن را «خَوزگین» می‌نامند، صورت می‌گیرد، نک: بویس، 47-48) و کلهرهای بخش سومار قصر شیرین «دَزورانی» (نامزدی، در میان آنها مراسم خرج‌بری و نامزدی با هم است، نک: معصومی، ۵۸-۶۱)؛ مردم ایل لِرکیِ پراکنده در خوزستان «کاغذ گیرانی» و «شیرباها بُرون» (شیربهای عروس را در مجلس کاغذ گیرانی قطعی می‌کنند و روی کاغذ می‌نویسند، نک: فاطمی، ۵۵)؛ و

ترکمنها «تعیین قیمت عروس» (گلی، ۳۲۹ـ۳۳۰) می‌نامند.

مردم سمنان مراسم خواستگاری و بله بری را در یک مجلس ترتیب می‌دهند و آن را «دوخازی» و «قول‌گیران» می‌نامند (پناهی، ۲۴۰ـ۲۴۱). در برخی از جامعه‌های ایلی ـ عشیره‌ای و روستایی مراسم بله‌بری یا خرج‌بری در دو نشست مکمل یکدیگر برگذار می‌گردد. در نشست اول چند تن از بزرگان همراه پدر پسر و ریش‌سفید یا کدخدای ایل یا ده در خانهٔ دختر گرد می‌آیند و میزان خرج مجلس بعدی و چگونگی پرداخت مخارج آن را به صورت نقدی و جنسی تعیین می‌کنند. در نشست دوم شمار بیشتری از بزرگان قوم و طایفه و خویشاوندان و چند زن سالخورده شرکت می‌کنند و میزان شیربها و مهر را می‌بُرند و قطعی می‌کنند. هر یک از این مجالس به نامی خاص خوانده می‌شود. مثلاً، مردم کُهنَک، دهی از بخش حومهٔ شهرستان دزفول که مردم آن ترکیبی از بختیاری، افشار و دزفولی هستند، مجلس اول را «کدخدایی» و مجلس دوم را «شیروا برون» (شیربها بران) یا «شیرینی‌اِشکَنون» (شیرینی‌شکنان) (کریمی، ۴۲ـ۴۳)؛ روستانشینان و چادرنشینان قوچان «بعله‌برون» و «قندشیکنان» (هنری، شم ۶، ص ۶۱، شم ۷، ص ۷۹)؛ مردم ایل بویر احمد (هم) «کدخدایی» یا «کدخدا کِشونی» (کدخدا کشانی) و «باشلُق بُرونی»؛ و مردم ایل بهمئی (هم) «گَپ زَنی» و «کدخدایی» یا «کدخدا بُرونی» می‌نامند (یادداشتهای مؤلف).

مراسم «حرف تمام کردن» شاهرودیها نیز در دو نشست ترتیب داده می‌شود. در مجلس نخست زنان سالخورده و گیس سفید شرکت دارند و دربارهٔ میزان «قباله» (مهر) و «نقدینه» (شیربها) و اسباب عروسی و جز آن گفت‌وگو می‌کنند. در مجلس دوم دو زن از زنان مجلس پیشین و جمعی از مردان ریش سفید قوم و خویش دو خانواده شرکت دارند و توافقات زنان را میرزای مجلس سیاهه می‌کند و به مُهر و امضای حاضران می‌رساند (شریعت‌زاده، ۲۶۲/۲ـ۲۶۳).

آداب و رسوم: مراسم بله برون را در هریک از حوزه‌های جغرافیایی ـ فرهنگی ایران با آداب و رسوم خاص فرهنگی خود برگذار می‌کنند. مثلاً در روستاهای خراسان خانوادهٔ پسر یک حلقه «کلیکی» («کلیک» در گویش خراسانی به معنای انگشت و «کلیکی» انگشتری است)، یک جفت کفش به نام «نشونی» (نشانی)، یک دست لباس با مقداری نقل و نبات، قند، چای، حنا و چند سکهٔ نقره به خانهٔ دختر می‌بردند. پس از گفت و گو و توافق دربارهٔ تعهدات و مخارج، یکی از زنان خانوادهٔ پسر سکه‌ها را در کفش می‌ریخت و کفش را به پای دختر و انگشتری را به انگشتش می‌کرد و در همین مجلس دختر را نشان و نامزد پسرشان می‌کردند. بعد قند و نبات را می‌شکستند و به نشانهٔ شگون، نیمی از آنها را به خانوادهٔ عروس می‌دادند و نیم دیگر را به خانه‌های خود می‌بردند (شکورزاده، ۱۷۳).

در شاهرود خانوادهٔ پسر برّهٔ سفیدی را با بستن دستمالی سفید به دور گردنش و گذاشتن حنا روی پیشانی و پاها و نوشتن عبارت «اِن‌شاءالله مبارکش باد» با حنا بر پهلوی راستش و آویختن یک گردن‌بند طلا از گردنش برای هدیه به عروس می‌آراستند و در فردای روز «حرف تمام کردن» به خانهٔ پدر دختر می‌بردند (شریعت‌زاده، ۲۶۳/۲ـ۲۷۵).

قوچانیها پیش از رفتن به مجلس «نامزدی» (در این مجلس مراسم بله بران یا به اصطلاح محلی «قندشکنان» نیز اجرا می‌شود)، در خانهٔ پدر پسر جمع می‌شدند و پس از خوردن ناهار که طبق سنت دیرین نان و ماست است، اسباب و خوراکیهای مخصوصی را در خوانچه می‌چیدند و با خود به خانهٔ دختر می‌بردند و آنها را همراه پول نقد تعیین شده برای شیربها و مخارج دیگر ــ که در دستمالی ابریشمین پیچیده شده بود ــ به ریش‌سفید خانوادهٔ دختر می‌سپردند. ریش سفید معمولاً یک دهم از مقدار پول دستمال را به خانوادهٔ پسر باز می‌گرداند. در این هنگام آخوندی دو کله قند خوانچه را بر می‌داشت و به هم می‌کوبید و می‌شکست و یک تکه قند را به نشانهٔ شگون به داماد می‌داد. آن‌گاه کله قندها را می‌شکستند و حبه می‌کردند و حبه‌ها را با نخودچی و کشمش می‌آمیختند و پیاله پیاله به میمنت و مبارکی در میان میهمانان پخش می‌کردند (هنری، شم ۷، ص ۸۰ـ۸۱).

در دهکدهٔ زیارت ابتدا مردان به مجلس قندشکنی می‌رفتند و ساعاتی بعد هم مادر پسر و زنان خویشاوند او با خوانچه‌هایی آراسته با رختهای عروس، دو کله قند و مقداری شیرینی به آنها می‌پیوستند. پس از مراسم مهربُری و پرداخت مقداری از مهر به صورت نقد به پدر دختر، ملای ده کله قندها را می‌شکست و با شیرینی دوره می‌گرداندند (پورکریم، ۲۵ـ۲۶). قمیها چند ساعت پیش از حضور در مجلس «گلاب گیرون» مقداری گز و شیرینی و یک شیشه گلاب به خانهٔ دختر می‌فرستادند (یادداشت مؤلف).

پذیرایی از میهمانان در مجلس بله برون در جامعه‌های قدیم و سنتی با آداب و رسوم خاص صورت می‌گرفته است. معمولاً میهمانان را با چای و قلیان، و در برخی جاها با چای، قلیان، چپق و سیگار، و در تابستانها با شربت، هندوانه، خیار و کاهو و سکنگبین، و در پاییز و زمستان با میوه‌های فصل از جمله انار پذیرایی می‌کردند (همایونی، *فرهنگ...*، ۴۹۱؛ کتیرایی، ۱۲۷ـ ۱۲۸). پس از پایان گفت‌وگوها و توافق دو خانواده بر سر موضوعات و تعهدات مالی، شیرینی می‌گرداندند و همه به میمنت این وصلت کام شیرین می‌کردند. مجلس بله برون در برخی جاها، مانند تهران و پیرسواران ملایر با مهمانی شام (رسولی، ۳۲۷؛ شهری، ۶۳/۳)، و در برخی جاها، مانند روستای بختیارنشین پاگچ با صرف ناهار همراه بوده است (کلکی، ۳۶).

مآخذ: امان‌اللهی بهاروند، سکندر، *کوچ‌نشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ ایازی، برهان، *آینهٔ سنندج*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ پاینده، محمود، *آیینها و باورداشتهای گیل و دیلم*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *فرهنگ گیل و دیلم*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ پناهی سمنانی، محمد، *آداب و رسوم مردم سمنان*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ پورکریم، هوشنگ، «دهکدهٔ زیارت»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۵ش، شم ۴۸؛ جمال‌زاده، محمدعلی، *فرهنگ عامیانه*، به کوشش محمدجعفرمحجوب، تهران، ۱۳۴۱ش؛ خلج، حسین، «آیین

زناشویی در آینه‌ورزان»، *انتشارات ادارهٔ فرهنگ عامه*، تهران، ۱۳۴۱ش، شم ۲؛ فراسخ، شاپور و جمشید بهنام، «آداب و رسوم و اعتقادات عامه»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۴ش، ج ۱؛ رسولی، غلامحسین، *پژوهشی در فرهنگ مردم پیرسواران*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ شاملو، احمد، *کتاب کوچه*، تهران، ۱۳۷۷ش، حرف ب، دفتر مردم؛ شریعت‌زاده، علی‌اصغر، *فرهنگ مردم شاهرود*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شکورزاده، ابراهیم، *عقاید و رسوم مردم خراسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شهری، جعفر، *طهران قدیم*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صفی‌نژاد، جواد، *طالب‌آباد*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ فاطمی، موسی، «لرکیها»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۳ش، شم ۱۴۸؛ کیرایی، محمود، *از خشت تا خشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کریمی، اصغر، «گُهنک»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۸ش، شم ۸۵؛ کلکی، بیژن، «عروسی بختیاریهای روستای باگچ»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۲ش، شم ۱۳۳؛ گلی، امین‌الله، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ترکمنها*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ لهسایی‌زاده، عبدالعلی و عبدالنبی سلامی، *تاریخ و فرهنگ مردم دوان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مجیدی کرایی، نورمحمد، *تاریخ و جغرافیای ممسنی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ معصومی، غلامرضا، «عروسی در ایل کلهر»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۴ش، شم ۱۵۹ـ۱۶۰؛ نجفی، ابوالحسن، *فرهنگ فارسی عامیانه*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ همو، *گوشه‌هایی از آداب و رسوم مردم شیراز*، شیراز، ۱۳۵۳ش؛ هنری، رضا، «زناشویی در نزد روستاییان و چادرنشینان قوچان»، *پیام نوین*، تهران، ۱۳۴۰ش، شم ۶، ۱۳۴۱ش، شم ۷؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Bois, T., *The Kurds*, tr. M. W. M. Welland, Beirut, 1966; Cheater, A. P., *Social Anthropology*, London, 1989; Gennep, A. van, *The Rites of Passage*, tr. M. B. Vizedom and G. L. Caffe, London, 1977; Irons, W. G., *The Yomut Turkmen: A Study of Kinship in a Pastoral Society*, Michigan, 1965.

علی بلوکباشی

بَلیّ، تیره‌ای از قبیلهٔ بزرگ قضاعه. بلی نام نیای این قبیله است (کلبی، ۷۰۵/۲؛ ابن قتیبه، ۱۰۴؛ همدانی، *الاکلیل*، ۱۸۸/۱ـ۱۸۹؛ ابن حزم، ۴۷۸). خاستگاه نخستین قبیلهٔ بلی را جنوب عربستان و تهامهٔ یمن حومأرب دانسته‌اند. به روایتی چون در تهامه، میان قضاعه و نزار بن معد اختلاف و کشمکش افتاد، گروههایی از قضاعه از جمله بلی به همراه خویشاوندانشان، بهراء و خولان به داخل یمن کوچیدند و پس از مهاجرت ازدیها از مأرب، در منزلگاههای آنان استقرار یافتند و چندی بعد به سبب بروز اختلاف متفرق و پراکنده شدند (یاقوت، ۳۸۶/۴ـ۳۸۷).

بنا بر روایت مشهوری در تاریخ کهن عرب، بر اثر ویرانی سد مأرب که موجب رکود اوضاع اقتصادی یمن شد، بسیاری از قبایل جنوبی مانند ازد (هـ م) ناچار به نواحی مرکزی و شمالی شبه جزیرهٔ عربستان کوچیدند (نک‍ : هـ د، بادیة الشام). گفته‌اند: اعضای قبیلهٔ بلی نیز در پی مهاجرت به نجد، در نواحی میان تیماء و مدینه، خیبر، فدک، شَحر و حِجر یا مداین صالح (سرزمین ثمود) به صورت پراکنده ساکن شدند (همدانی، *صفة*...، ۲۴۴، ۲۸۵؛ ضیف، ۱۸، ۵۶؛ علی، ۴۲۰/۴، ۴۲۳؛ عابدین، ۸۸؛ زیدان، ۲۳۵/۱۰ـ۲۳۷؛ جبوری، ۱۵، ۴۲). گروههایی از آنان نیز به صحرای سینا کوچیدند و رومیان از ایشان در کار تجارت و تقویت استحکامات خود در این منطقه استفاده می‌کردند (عابدین، ۸۸ـ۸۹؛ جبوری، ۱۵).

شاخه‌هایی از بلی که در شمال عربستان و نواحی نزدیک به رومیان می‌زیستند، به مسیحیت گرویدند و گروهی از آنان که در تیماء و نواحی اطراف مدینه ساکن بودند، به سبب هم‌جواری با قبایل یهودی بنی‌قینقاع، بنی قریظه، بنی ثعلبه و بنی‌نضیر به دین یهود درآمدند (علی، ۲۴۳/۴، ۲۴۶، ۲۶۲ـ۲۶۳، ۵۱۹/۶، ۵۲۵).

در هنگام ظهور اسلام، عشایری از قبیلهٔ بلی ساکن حجاز و نواحی مدینه، گر چه هنوز بر آیین بت پرستی بودند، با پیامبر اکرم (ص) روابط دوستانه و صلح آمیز داشتند. حتیٰ برخی از افراد این قبیله در زمان هجرت پیامبر (ص) به مدینه، هم پیمان انصار شدند و همراه آنان اسلام آوردند، و در زمرهٔ نخستین اصحاب پیامبر (ص) درآمدند، مانند کعب‌بن عجره، مُجَذّر بن ذیاد، ابوالهیثم بن تیهان، طلحةبن بَراءبن عُمیر، ابوبردة بن نیار و رُوَیفع بن ثابت بلوی (واقدی، ۳۸۵/۱؛ ابن هشام، ۲۸۲/۲؛ ابن سعد، ۶۰۷/۳، ۳۵۴/۴؛ سمعانی، ۳۹۵/۱ـ۳۹۶؛ ابن عبدالبر، ۱۲۲؛ مقریزی، ۱۶۴/۱). برخی از این افراد در غزوه‌های بدر، احد و خندق در کنار پیامبر(ص) با مشرکان جنگیدند. از این میان، مجذر بن ذیاد بلوی که ابوالبختری (هـ م) از سران قریش و دشمن کینه‌توز پیامبر(ص) را در جنگ بدر به قتل رساند، از شهرت بیشتری برخوردار است (نک‍ : کلبی، ۷۱۰/۲؛ ابن سعد، ۴۲۶/۳؛ زبیری، ۲۱۳ـ۲۱۴؛ بلاذری، ۱۴۶/۱).

چنین می‌نماید که لهجهٔ بلی از اهمیت بسیاری برخوردار بوده است؛ چنان که گفته‌اند قرآن به لهجهٔ ۴۰ قبیله که یکی از آنها بلی بود، نازل شده است (نک‍ : علی، ۶۰۳/۸).

گروهی از بلویان ساکن شمال شبه جزیرهٔ عربستان که هم پیمان رومیان بودند، از آغاز دعوت پیامبر (ص) به مخالفت با اسلام برخاستند و آن حضرت پس از استقرار در مدینه بر آن شد تا قبایل شمال حجاز و جنوب سوریهٔ کنونی را به اسلام دعوت کند. از این رو، در سریهٔ معروف ذات اطلاح (۸ق/۶۲۹م)، عمروبن‌کعب غفاری را به همراه تنی چند از اصحاب خود روانهٔ جنوب شام ساخت تا قبایل قضاعه و از جمله بلی را به اسلام فرا خواند. اما آنان از پذیرفتن اسلام سرباز زدند و همهٔ یاران عمرو را به قتل رساندند. اندکی پس از این حادثه، آن حضرت زید بن حارثه را با سپاهی روانهٔ شام کرد. اما قبیلهٔ بلی به فرماندهی مالک بن رافله (زافله) با هم پیمانان خود، بهراء، لخم، جذام و بلقین به رومیان پیوستند و در موته سپاه مسلمانان را به سختی درهم شکستند (ابن اسحاق، ۸۳۱/۳؛ واقدی، ۷۶۰/۲؛ ابن کثیر، ۲۴۲/۴؛ دباغ، *الموجز*...، ۹؛ عاقل، ۲۶۰).

پس از سریهٔ موته، پیامبر (ص) عمرو بن عاص را که با قبیلهٔ بلی خویشاوندی داشت، در رأس سپاهی روانهٔ شام کرد و سپس ابوعبیدهٔ جراح (هـ م) را نیز با سپاهی به یاری او فرستاد. مسلمانان در این جنگ که به ذات السلاسل معروف شد، با قبایل بلی و بنی عذره به نبرد پرداختند و آنان را شکست داده، پراکنده ساختند (واقدی، ۷۷۰/۲ـ۷۷۱؛ یعقوبی، ۷۵/۲؛ طبری، ۳۲/۳).

در ربیع الاول ۹/ ژوئیهٔ ۶۳۰ نمایندگان بلی در مدینه به حضور پیامبر (ص) رسیدند. آن حضرت ایشان را با احترام و اکرام بسیار

پذیرفت و به آنان پاداشی در خور داد (ابن سعد، ۳۳۰/۱؛ طبری، ۹۶/۳). گفته‌اند: برخی از افراد قبیلهٔ بلی در بیعت شجره (نک: دباغ، *بلادنا*، ۱(۲)/۳۹۵) و بیعت عقبه شرکت داشتند (طبری، ۳۵۵/۲؛ بلاذری، ۲۴۰/۱، ۲۴۱). به گفتهٔ واقدی، بلی و جهینه در فتح مکه از متحدان اوس بودند (۳۸۵/۱).

پس از رحلت پیامبر (ص)، بلویان مستقر در شمال عربستان از اطاعت خلیفه سرپیچی کردند و بار دیگر با رومیان هم پیمان شدند. به همین سبب، در ۱۱ق ابوبکر عمرو بن عاص را بـرای جنگ بـا قبایل بنی سعد و بلی روانهٔ شام کرد (نک: طبری، ۳۰۵/۳). رومیان از این قبایل برای حفظ مرزها و تقویت قلمرو خود در برابر ایرانیان و اعراب بدوی استفاده می‌کردند و در مقابل امتیازاتی به آنان می‌دادند، از جمله آنکه حقوقی برای آنان مقرر کرده، و دست آنان را در تجارت با شام باز گذاشته بودند (علی، ۲۴۳/۴؛ عاقل، ۲۶۲).

بنا بـه برخی گـزارشها میـان سالهای ۱۳ تـا ۱۵ق، بلی و دیگر بطون‌قضاعه در شام از جمله لخم، جذام و بلقین در کنار رومیان با مسلمانان می‌جنگیدند (طبری، ۵۷۰/۳). طبری به حضور بلویها در سپاه روم‌درجنگ یرموک که‌در ۱۵ق/۶۳۶م‌میان مسلمانان‌به‌فرماندهی ابوعبیدة بن جراح و رومیان رخ داد، اشاره دارد (۵۷۰/۳-۵۷۱).

برخی قبایل بلی هم زمان با فتوحات اسلامی به فلسطین و مصر کوچیدند (سمعانی، ۳۹۶/۱؛ ابن فضل الله، ۱۵۷). به روایتی، حاکم شام به دستور خلیفه عمر عشایر بلی و جهینه را که در شام مستقر بودند، به مهاجرت به مصر واداشت (سمعانی، همانجا؛ عابدین، ۲۹؛ دباغ، *بلادنا*، ۱(۲)/۳۹۵).

در مصر میان بلویان و جهینه بر سر منزلگاهها و محل استقرار آنان اختلاف و کشمکش درگرفت و سرانجام به موجب پیمانی، بلویان در نواحی شرق اسوان مستقر شدند و سپس گروههایی از آنان به مناطق جنوبی مصر کوچیدند و در صعید مصر و حبشه پراکنده شدند و به تدریج بر تمام سرزمین نوبه دست یافتند (کحاله، ۱۰۵/۱؛ بری، ۱۸۷).

برخی نیز برآنند که عشایری از بلی قبل از ظهور اسلام در مصر و شمال افریقا مستقر بوده، و به تجارت اشتغال داشته‌اند و زبان عربی توسط هم اینان در این مناطق گسترش یافت (زیدان، ۲۳۸/۱۰، ۲۳۹؛ عابدین، ۱۴۲). به گفتهٔ مقریزی (۱۶۴/۱، ۱۹۰، ۲۰۹)، به هنگام فتح مصر، بلویها یکی از ۶قبیلهٔ معروف صعید مصر به شمار می‌رفتند که در جنگها و فتوحات، به ویژه در فتح اسکندریه نقش بسزایی داشته‌اند و از برخی افراد این قبیله از جمله زهیر بن قیس بلوی و عبدالرحمان بن عدیس بلوی به عنوان فرمانده و سردار سپاه یاد شده است (نک: دباغ، همانجا). گروهی از این افراد در ماجـرای قتل عثمـان نقش داشتـه‌اند. از همین رو، برخی از محققان معاصر، بلویان ساکن مصر را دارای گرایشهای شیعی دانسته‌اند (بری، همانجا). پس از فتح اندلس، بلویان از جمله عربهایی بودند که به این دیار رفتند و به خصوص در اشبیلیه سکنیٰ گزیدند (مقری، ۲۹۷/۱).

منابع موجود، بنی هُنَیّ، بنی‌هَرَم، بنی‌سواده، بنی خارفه (حارثه)، بنی رایس، بنی‌ناب و بنـی‌شاد را از بطون بلـی در مصر دانستـه‌اند (ابن‌فضل الله، ۱۵۸؛ قلقشندی، *نهایة*...، ۱۷۰-۱۷۱، *قلائد*...، ۴۶؛ نیز نک: عابدین، ۳۰). شاخه‌هـایی از بلی تـا زمان فاطمیـان در اشمونین و صحراهای شرقی مصر مستقر بوده‌اند. به روایتی برخی عشایر قریش از جمله بنی جعفر، بنی سلمه و بنی عسکر که از حمایت فاطمیان برخوردار بودند، به یاری سپاهیـان فاطمی بر قلمرو بلویـان تجاوز کردند و منزلگاههای آنان را تصرف نمودند. به دنبال آن، قبیلهٔ بلی به صعید علیا که ناحیه‌ای ثروتمند و دارای اهمیت اقتـصادی بسیار بـود، کوچیدند (ابن فضل الله، ۱۵۹؛ عابدین، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۲۲). در دو سدهٔ ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م برخی از این عشایر از صعید مصر به مغرب و شمال افریقا مهاجرت کردند (قلقشندی، *صبح*...، ۳۱۶/۱؛ عابدین، ۱۳۱).

در سده‌های بعد برخی رجال فرهنگی، ادبی و سیاسی از قبیلهٔ بلی در شام زندگی می‌کردند که از احوال آنها اطلاعاتی در دست است (ابن‌عدیم، ۱۴۷۴، ۳۶۰۸). برخی از اعضای این قبیله در شعر و ادب نیز شهره بودند (مثلاً نک: ابوالفرج، ۱۰۳/۶، ۱۹۵/۲۴).

در ۱۳۰۵ش/۱۹۲۶م عربستان‌سعودی به ۷ امارت تقسیم‌شد که‌یکی از آنها امارت وجه بود و تمام قبایل بلی از جمله الجواهره، القُرعان، الوابِصه و عرادات تابع آن شدند (حمزه، ۸۰؛ زرکلی، ۸۸۲/۳). در همین زمان، رئیس قبیله بلی در وجه، حامدبن سالم بن رفاده، معروف به اعور بر حکومت مرکزی عربستان شورید و در این شورش افراد بسیاری از قبیلهٔ بلی کشته شدند. پس از حامد، ریاست قبیلهٔ بلی را ابراهیم بن سلیمان بن رفاده بر عهده گرفت (خطیب، ۲۰۱؛ سعید، ۳۰۲/۱-۳۰۳؛ زرکلی، ۵۵۷/۱-۵۵۸).

بازماندگان بلی هنوز در یمن، حجاز، مصر، سودان، فلسطین و اردن ساکنند (دباغ، همانجا؛ عمله، ۱۷۲/۱). برخی از عشایر بلی در فلسطین عبارتند از سهامه، وحشه، حروف و زباله (قطب، ۵۰، ۲۵۰؛ عمله، ۱۷۲/۱، ۳۳۵). بلی امروزه به ۳ قبیله تقسیم می‌شود: بلی حجاز، بلی مصر، و بلی بئرالسبع (کحاله، ۱۰۶/۱-۱۰۷). به گفتهٔ بلادی خندف و شبابه از قبایل معروف حجازند که بلی از تیره‌های شبابه به شمار می‌رود (ص ۲۲۵) و خود به ۱۲ شاخه تقسیم می‌شود (نک: حمزه، ۱۳۹).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، *سیرة النبی*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۷۱م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، «القصد و الامم»، همراه *الانباه*، به کوشش حسام الدین قدسی، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش دُرتا کراولسکی، بیروت ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/ ۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ بری، عبدالله خورشید، *القبائل العربیة فی مصر*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ بلادی، عاتق، *نسب حرب*، مکه، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ جبوری، یحیی، *الجاهلیة*، بغداد، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ حمزه، فؤاد، *قلب جزیرة العرب*،

ریاض، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ خطیب، محمد عوض، *صفحات من تاریخ الجزیرة العربیة الحدیث*، قم، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، عمان، ۱۹۸۵م؛ همو، *الموجز فی تاریخ الدول العربیة و عهودها فی بلادنا فلسطین*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به کوشش لوی پروونسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ زرکلی، خیرالدین، *شبه الجزیرة فی عهد الملک عبدالعزیز*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ زیدان، *المؤلفات الکاملة*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ سعید، ناصر، *تاریخ آل سعود*، مکه، ۱۴۰۴ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ضیف، شوقی، *العصر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ عابدین، عبدالمجید، «دراسات فی تاریخ العروبة فی وادی النیل»، همراه *البیان و الاعراب*، اسکندریه، دارالمعرفة الجامعیه؛ عاقل، نبیه، «فلسطین من الفتح العربی الاسلامی الی اواسط القرن الرابع»، موسوعة خاص، ج ۲؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ عمله، محمد یوسف، *انساب العشائر الفلسطینیة*، عمان، ۱۹۹۱م؛ قطب، سمیرعبدالرزاق، *انساب العرب*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *قلائد الجمان*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *نهایة الارب*، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۴م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم قبائل العرب*، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ کلبی، هشام، *نسب معد و الیمن الکبیر*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، قاهره، ۱۲۷۴ق/۱۸۵۷م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همدانی، حسن، *الاکلیل*، به کوشش محمدبن علی اکوع، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد بن علی اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.

عنایت الله فاتحی نژاد

بَلیانی، امین‌الدین محمد بن علی بن مسعود بلیانی (۶۶۸ ـ ۱۱ ذیقعدۀ ۷۴۵ق/ ۱۲۷۰ـ۱۶ مارس ۱۳۴۵م)، عالم و عارف کازرونی معاصر با آل اینجو. کهن‌ترین و مهم‌ترین منبع در شرح احوال و زندگانی او، کتاب *مفتاح الهدایة و مصباح العنایة* است که توسط محمود بن عثمان، یکی از مریدان وی، نگاشته شده است. سلسله نسب امین‌الدین به چند واسطه به شیخ ابوعلی دقاق (ﻫ م) می‌رسد (محمود بن عثمان، *مفتاح*...، ۶؛ نیز نک: ابن حجر، ۷/۶).

او در روستای بلیان، از توابع کازرون زاده شد (اوحدی بلیانی، ۱/۸؛ هدایت، ۵۳؛ نیز نک: محمود بن عثمان، همان، ۵-۶، ۱۶۴، ۱۸۹). در خردسالی نزد شیخ الاسلام نورالدین قرآن آموخت و در همان اوان، پدرش او را نزد مرید خود، ابوسعید که مردی دائم‌الذکر بود، برد و به ذکر گفتن ترغیبش کرد (همان، ۷). امین‌الدین مقدمات علوم را نزد پدر، فقه را نزد فقیه عثمان کهفی، و حدیث را نزد رشیدالدین احمد فراگرفت. از گزارش محمود بن عثمان (همان، ۷-۸، ۱۸، ۴۰) برمی‌آید که وی برای طلب دانش، به نقاط دیگری نیز سفر کرده است.

امین‌الدین ۱۴ ساله بود که نزد عمویش اوحدالدین بلیانی (ﻫ م) تلقین ذکر یافت و به سیر و سلوک عرفانی مشغول شد و پس از چندی از اوحدالدین خرقۀ خلافت گرفت و به ارشاد و دستگیری مریدان پرداخت (همان، ۱۴، ۱۸، ۴۴؛ احمد زرکوب، ۱۹۴)، و ظاهراً علاوه بر عمویش، از بزرگان دیگری نیز بهره برده است (همانجا).

امین‌الدین در کازرون خانقاهی بنا نهاد و به تدریس و تربیت مریدان پرداخت (نک: خواجو، *گل و نوروز*، ۲۷۱؛ احمد زرکوب، ۱۹۴-۱۹۵)، و بیش از ۴۲ سال نداشت که ۴۰ درویش سالک در خانقاه وی به خلوت می‌نشستند (محمود بن عثمان، همان، ۴۵). وی افزون بر این، چندین عمارت و مؤسسه به نام شیخ مرشد، ابواسحاق کازرونی (ﻫ م) بنا کرد، مانند «سقایۀ مرشدی» (یا سقایۀ نو) که آن را در ۷۰۶ تا ۷۰۹ق در شرق مسجد جامع مرشدی ساخت؛ توسعۀ مسجد جامع میان سالهای ۷۱۲-۷۱۵ق؛ بنای «دارالشفای مرشدی» در ۷۲۲ق و «دارالحدیث شمسیه» در ۷۲۶ق؛ تأسیس سقایۀ دیگری به همان نام سقایۀ مرشدی در شمال مسجد جامع در ۷۲۸ق؛ و نیز «دارالعابدین» که برای غریبان و مسافران در ۷۳۲ق بنیاد نهاد (محمود بن عثمان، همان، ۱۶۶-۱۶۸، ۱۷۲-۱۷۵، نیز نک: *فردوس*...، ۱۹۴-۱۹۶، «انوار...»، ۷۱۴-۷۱۵؛ شیخ الحکمایی، مقدمه...، ۱۳-۱۶، ۲۳-۲۵). امین احمد رازی (۱۷۷/۱) با استناد به غزلی از حافظ (۱۰۶۵/۲) که از شیخ امین‌الدین به عنوان «بقیۀ ابدال» یاد کرده، بلیانی را شیخ‌الاسلام فارس در زمان حکومت ابواسحاق اینجو دانسته است، اما هیچ‌کدام از منابع به این مطلب اشاره نکرده‌اند (نیز نک: صفا، ۳(۲)/۸۶۹).

سرانجام، امین‌الدین کازرون درگذشت و در خانقاه علیا ــ واقع در کوهستان شمالی کازرون ــ که به دست خود بنا کرده بود، به خاک سپرده شد (محمود بن عثمان، *مفتاح*، ۱۸۵-۱۸۹؛ نیز نک: احمد زرکوب، ۱۹۵؛ فصیح، ۶۹/۳). این مقبره در زلزله‌ای که در ۱۲۳۹ق در کازرون رخ داد و عمارتهای بسیاری را خراب کرد، ویران شد (نک: سهیلی، ۶۹؛ نیز شیخ الحکمایی، همان، ۱۵).

در منابعی که به شرح احوال شیخ پرداخته‌اند، از همسر و فرزندان او سخنی به میان نیامده، لیکن محمود بن عثمان در کتاب *مفتاح الهدایه* از شخصی به نام محب‌الدین با عنوان «شیخ زاده» یاد کرده (ص ۱۸۴، نیز ۲۷، ۱۷۳- ۱۷۵) که به احتمال قوی فرزند وی بوده است (نک: شیخ الحکمایی، همان، ۳۹؛ نیز نک: آثار).

بلیانی مریدان بسیاری تربیت کرد که نامهای برخی از ایشان در کتاب *مفتاح الهدایه* مذکور است (محمود بن عثمان، ۴۷ بب؛ نیز نک: جنید، *هزار مزار*، ۱۵۰-۱۵۱، ۱۹۱-۱۹۲). از جمله کسانی که در سلک ارادتمندان او بوده‌اند، اینان را می‌توان نام برد: محمود بن عثمان، صاحب *مفتاح الهدایه* و *فردوس المرشدیه* که به گفتۀ خودش به مدت ۴۰ سال ملازم شیخ بوده است (*مفتاح*، ۹)؛ احمد زرکوب (ﻫ م)، صاحب *شیرازنامه* (نک: ص ۱۹۴- ۱۹۵) که گویا از اشعار و سخنان شیخ کتابی پرداخته بوده است؛ سعیدالدین محمد بن مسعود بلیانی (د ۷۵۸ق)، فقیه و محدث و عموزادۀ پدر امین‌الدین (جنید، *شدالازار*، ۶۱-۶۲؛ نیز نک: ابن حجر، ۷/۶؛ قس: مایر، ۷، که به اشتباه سعیدالدین را عموی شیخ امین دانسته است).

علاوه بر آنچه دربارۀ اشارۀ حافظ به بلیانی گفته شد، خواجوی کرمانی، شاعر و عارف سدۀ ۷ و ۸ ق هم از ارادتمندان و معتقدان شیخ بوده، و قصیده‌ای شامل ۴۱ بیت و چند مثنوی در مدح وی سروده است (*دیوان*، ۷۴-۷۶، *خمسه*، ۹۵-۹۸، ۷۰۳-۷۰۶؛ نیز نک: سهیلی، ۷۰-۷۱).

امین‌الدین نزد سلاطین آل اینجو از مقام و منزلت خاصی برخوردار بود. شرف‌الدین محمودشاه از دوستداران او بود و فرزند وی، جلال‌الدین مسعود شاه نیز خود را از مریدان شیخ امین‌الدین شمرده است (محمود بن عثمان، همان، ۵۵-۵۷، ۶۵-۶۶؛ دربارهٔ نامهٔ او به شیخ که حاکی از جلالت قدر امین‌الدین نزد امیر است، نک: غنی، ۱۰-۱۳؛ شیخ‌الحکمایی، همان، ۳۰-۳۳).

از آنجا که امین‌الدین نسبت به ابواسحاق کازرونی ارادت و احترام خاصی داشت و بناهای بسیاری در کازرون به نام شیخ مرشد تأسیس کرد و قصاید عربی و فارسی در مدح ابواسحاق سرود (نک: صفا، ۳(۲)/۸۷۲)، او را از عارفان طریقت کازرونیه (مرشدیه یا اسحاقیه) پنداشته‌اند (همو، ۳(۲)/۸۷۰-۸۷۱؛ نک: شیخ‌الحکمایی، همان، ۹، ۱۰). اما سلسلهٔ خرقهٔ او به روایت مریدانش به شیخ ابونجیب عبدالقاهر سهروردی (د ۵۶۳ق/۱۱۶۸م) می‌رسد (محمود بن عثمان، همان، ۱۸؛ قس: احمد زرکوب، ۱۸۶). بنابراین، او را باید از عارفان سلسلهٔ سهروردیه دانست.

امین‌الدین مداومت بر ذکر لااله‌الاالله را از ارکان بزرگ خلوت نشینی برشمرده (محمود بن عثمان، همان، ۳۶، ۱۱۴-۱۱۶)، و معتقد بوده است که معرفت حق، بالاتر از قرب حق است، از آن جهت که معرفت بعد از قربت حاصل می‌شود و چه بسا که قربت قرین معرفت نبوده باشد (همان، ۱۵۹). او سماع رهروان طریقت را تنها در زمانی که به عمارت خانقاهی یا خدمت مشایخ مشغول باشند، جایز شمرده، و آن را بر خلوت نشینان و اصحاب محاسبه اکیداً ممنوع کرده است (همان، ۳۳-۳۴، نیز ۵۲ -۵۳). از دیگر اصولی که امین‌الدین در خانقاه خود مراعات می‌کرد، آن بود که مریدان را از شطح و طامات گفتن برحذر می‌داشت (همان، ۳۴-۳۵، ۱۳۶-۱۳۸).

آثار:

۱. *بدایة الذاکرین*، کتابی در آداب و شرایط ذکر و فضیلت ذکر «لااله الاالله» که آن را برای فرزند خود محب‌الدین محمد، ملقب به «عطاءالله» نگاشته است؛ از این کتاب چند نسخه در کتابخانه‌های تهران و شیراز موجود است (منزوی، ۲(۱)/۱۰۶۲؛ رکن‌زاده، ۳۲۷/۱؛ شیخ‌الحکمایی، همان، ۱۷-۱۹).

۲. *تربیت نامه*، عنوان پاره‌ای از مکتوبات بلیانی است که در آداب و شرایط خلوت‌نشینی می‌نگاشته، تا بر مریدان برخوانند. از این تربیت نامه‌ها، یکی را محمود بن عثمان در *مفتاح الهدایه* آورده است (ص ۲۷-۳۶؛ نیز نک: شیخ‌الحکمایی، همان، ۱۹-۲۱).

۳. *دیوان اشعار*، که نسخهٔ منحصربه‌فردی از آن در حاشیهٔ نسخهٔ خطی *کلیات* سعدی در کتابخانهٔ ملی پاریس به شمارهٔ ۱۳۸۲ موجود است (بلوشه، III/129-130؛ نیز نک: صفا، ۳(۲)/۸۷۸؛ شیخ‌الحکمایی، همان، ۱۷). این *دیوان* شامل قصاید عرفانی و قصیده‌ای در فضیلت ذکر «لااله‌الاالله»، و نیز دارای مثنویها و غزلهایی است که در آنها شاعر، «امین» و گاه «امین بلیانی» تخلص کرده است.

اشعار پراکنده‌ای نیز از او در تذکره‌ها موجود است (مثلاً نک: بابا رکن‌الدین، ۲۲۳، که از امین‌الدین با نام علی یاد کرده است؛ رازی، ۱۷۷/۱- ۱۷۸؛ اوحدی بلیانی، ۸۸/۱؛ هدایت، ۵۳؛ نیز نک: صفا، ۳(۲)/۸۷۹-۸۸۳).

«وقف نامه‌ای» نیز از او در دست است (شیخ‌الحکمایی، «بازخوانی...»، ۶۸-۷۱، مقدمه، ۲۱-۲۵).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ احمد، زرکوب، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بابا رکن‌الدین شیرازی، مسعود، *نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص*، به کوشش رجبعلی مظلومی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، *شدالازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ همو، *هزار مزار* (ترجمهٔ *شدالازار*)، ترجمهٔ عیسی بن جنید شیرازی، به کوشش عبدالوهاب نورانی وصال، شیراز، ۱۳۶۴ش؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواجوی کرمانی، محمود، *خمسه*، به کوشش سعید نیاز کرمانی، کرمان، ۱۳۷۰ش؛ همو، *دیوان اشعار*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ همو، *گل و نوروز*، به کوشش کمال عینی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رکن‌زادهٔ آدمیت، محمدحسین، *دانشمندان و سخن‌سرایان فارس*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ سهیلی خوانساری، احمد، مقدمه بر *دیوان خواجوی کرمانی* (نک: همه خواجوی کرمانی)؛ شیخ‌الحکمایی، عمادالدین، «بازخوانی یک وقف‌نامه»، *میراث جاویدان*، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۱، شم ۱؛ همو، مقدمه بر *مفتاح الهدایة* (نک: همه محمود بن عثمان)؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ غنی، قاسم، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، باستان؛ مایر، ف.، مقدمه بر *فردوس المرشدیة* (نک: همه محمود بن عثمان)؛ محمود بن عثمان، «انوار المرشدیة فی اسرار الصمدیة»، همراه *فردوس المرشدیة*؛ همو، *فردوس المرشدیة فی اسرار الصمدیة*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همو، *مفتاح الهدایة و مصباح العنایة*، به کوشش عمادالدین شیخ الحکمایی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ منزوی، *خطی*؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1928.

محمدجواد شمس

بَلْیانی، اوحدالدین عبدالله بن مسعود بن محمد (د ۶۸۳ یا ۶۸۶ق/ ۱۲۸۴ یا ۱۲۸۷م)، عارف و دانشمند کازرونی. لقب او را «اصیل‌الدین» نیز آورده‌اند (احمد زرکوب، ۱۸۶).

نجم‌الدین محمد، جد اوحدالدین از نوادگان ابوعلی دقاق بود که به کازرون هجرت کرد و در آنجا دختر قاضی محمد بلیانی، یکی از مریدان خویش را به همسری برگزید و ضیاءالدین (یا امام‌الدین) مسعود، پدر اوحدالدین از او زاده شد (محمود بن عثمان، ۵؛ نیز نک: احمد زرکوب، همانجا؛ جامی، ۲۶۴). نجم‌الدین محمد در شیراز درگذشت، اما بنابر قرائن موجود، فرزند او، ضیاءالدین در بلیان از روستاهای تابع کازرون ساکن گردید و به همان‌جا منسوب شد (نک: محمود بن عثمان، همانجا؛ شیخ الحکمایی، ۴۳-۴۴). بنابراین زادگاه اوحدالدین ظاهراً بلیان بوده است. با توجه به آنکه احمد زرکوب (همانجا) وفات او را در ۶۸۳ق و در ۷۰ سالگی یاد کرده است، می‌توان تولد وی را در ۶۱۳ق دانست.

عبدالله نخست نزد پدر به کسب علم پرداخت. ضیاءالدین دربارهٔ

پسرش گفته است که آنچه من از خدا می‌خواستم، آن را به عبدالله داد و آنچه از علم حقایق بر من گشادند، به اندازهٔ دریچه‌ای بود و آنچه بر عبدالله گشادند به فراخی دروازه‌ای (محمود بن عثمان، ۱۷؛ جامی، ۲۶۶؛ داراشکوه، ۱۸۱؛ غلام‌سرور، ۲/۲۸۰).

به گفتهٔ جامی (ص ۲۶۴ـ۲۶۵)، اوحدالدین در آغاز سلوک ۱۱ سال در کوهی عزلت گزید، و بعد به صحبت زاهد ابوبکر همدانی پیوست و نزد او مراحل سیر و سلوک را طی کرد (نیز نک: اوحدی، ۱/۱۰۰؛ داراشکوه، همانجا). پس از آن آوازهٔ شیخ نجیب‌الدین علی بُزغُش (د ۶۷۸ق)، مرید شیخ شهاب‌الدین سهروردی که در شیراز رحل اقامت افکنده بود، اوحدالدین را به آن شهر کشاند؛ اما در ملاقات با نجیب الدین، خود را بی‌نیاز از دستگیری و راهنمایی وی یافت و به بلیان بازگشت (جامی، ۲۶۵ـ۲۶۶؛ قس: معصوم‌علیشاه، ۲/۳۱۲).

وی در بلیان به تربیت مریدان همت گماشت و شاگردان بسیاری تربیت کرد که از آن میان برادرزاده‌اش امین‌الدین بلیانی (ه م) پرآوازه‌تر است. امین‌الدین در بزرگداشت و احترام عم خود سعی بلیغ داشت و از دست او خرقهٔ خلافت دریافت کرد (محمود بن عثمان، ۷، ۱۴ـ۱۷، ۱۸، ۳۹ـ۴۰؛ احمد زرکوب، ۱۹۴).

اوحدالدین سرانجام در بلیان درگذشت (همو، ۱۸۶؛ واله، گ b۲۰؛ محمود بن عثمان، ۱۷) و در خانقاه خویش در همان‌جا به خاک سپرده شد. خانقاه او تا روزگار مؤلف *فارس‌نامهٔ ناصری* پا برجا بوده است (فسایی، ۲/۱۴۳۸؛ نیز نک: شیخ الحکمایی، همانجا).

وی صاحب پسری به نام سراج‌الدین بود که بعد از درگذشت پدر به شیخ امین بلیانی پیوست (محمود بن عثمان، ۴۸، ۵۰ـ۵۱). از دیگر احفاد و نوادگان او می‌توان از اوحدی بلیانی، صاحب *عرفات العاشقین* (اوحدی، ۱/۶، ۲۷، ۱۰۰) و خواجه ملای کازرونی که شاعر و موسیقی‌دان و از نوادگان دختری وی بوده است، یاد کرد (همو، ۳/۵۴ـ۱). از یکی دیگر از نوادگان او به نام اوحدالدین عبدالله حسینی مشهور به عبدالله اولیا بلیانی، نیز یاد شده است و آثاری به وی نسبت داده اند (نک: GAL, S, II/286؛ قس: بغدادی، ۱/۴۶۳؛ نفیسی، ۱/۲۸۳ـ۲۸۴).

شیخ عبدالله از عرفان طریقت سهروردیه بود و سلسلهٔ خرقهٔ او تا شیخ ابونجیب سهروردی (د ۵۶۳ق) می‌رسد (محمود بن عثمان، ۱۸؛ نیز نک: احمد زرکوب، همانجا؛ قس: جامی، ۲۶۴).

ابن بزاز در *صفوة الصفا* (ص ۱۰۴ـ۱۰۶) در ضمن حکایتی، از سفر شیخ صفی‌الدین اردبیلی (د ۷۳۵ق) به شیراز برای دست یافتن به پیری راهبر سخن گفته، و آورده است که مشایخ طریق به اتفاق، او را به امیر عبدالله که منزلتی بلند داشته، و یگانهٔ خطهٔ فارس بوده است، دلالت کردند و امیرعبدالله نیز شیخ زاهد گیلانی را به عنوان شیخ کامل به صفی‌الدین معرفی کرد. در برخی تذکره‌ها، این امیر عبدالله، همان شیخ اوحدالدین بلیانی دانسته شده است (اوحدی، ۱/۱۰۰، ۲/۶۰۱؛ واله، همانجا). گفته‌اند که سعدی شیرازی از ارادتمندان اوحدالدین بوده است (همانجاها؛ نیز نک: جامی، ۲۶۶).

مجموع نوشته‌ها، سخنان و اشعاری که به اوحدالدین نسبت داده‌اند، حاکی از تمایل آشکار او به وحدت وجود است (نک: همو، ۲۶۷ـ۲۶۸). از سخنان اوست که معرفت خداوند نیاز به فنای وجود و فنای فنا ندارد: «لانَّ الاشیاء لاوجود لها، و ما لاوجود له، لافناء له». او «انا الحق» حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» با یزید بسطامی را جایز شمرده، و گفته است که عارف واصل صفات خود را صفات خداوند، و ذات خود را ذات خداوند می‌یابد، بی‌آنکه تداخل در ذات و صفات خداوند باشد (همو، ۲۲۵).

اوحدالدین درویشی را استقامت در سلوک دانسته است، نه عبادات ظاهری، و گفته است: «درویشی نه نماز و روزه است، و نه احیای شب است. این جمله اسباب بندگی است. درویشی نرنجیدن است، اگر این حاصل کنی، واصل گردی» (همو، ۲۶۷؛ داراشکوه، ۱۸۱).

آثار: رسالهٔ *عینیة الوجود*، که از آن با عنوان *الاحدیة* (حاجی خلیفه، ۱/۸۴۳) و *الدائرة* (آقابزرگ، ۸/۳) نیز یاد شده است. این اثر هرچند بنابر نسخ خطی موجود (مثلاً نک: آستان...، ۴/۱۳۸ـ۱۳۹؛ مرکزی، ۹/۹۲۱) به اوحدالدین منتسب است، لیکن در ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م با عنوان *احدیة الغیب* به نام صدرالدین قونوی (ضمن مجموعه‌ای از رسائل، همراه با کتاب *تمهید القواعد* صائن‌الدین علی ترکه) به چاپ سنگی رسیده است. *دیوان* شعری نیز به او نسبت داده شده (آقابزرگ، ۹(۳)/۶۹۴)، و اشعار پراکنده‌ای در تذکره‌ها از وی نقل شده است (جامی، ۲۶۸؛ اوحدی، ۱/۱۰۱؛ واله، همانجا).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بزاز، توکل، *صفوة الصفا*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، اردبیل، ۱۳۷۳ش؛ احمد زرکوب، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بغدادی، *هدیه*؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ داراشکوه، محمد، *سفینة الاولیاء*، کانپور، ۱۳۱۸ق؛ شیخ الحکمایی، عمادالدین، مقدمه بر *مفتاح الهدایة* (نک: هم محمود بن عثمان)؛ غلام‌سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ محمود بن عثمان، *مفتاح الهدایة و مصباح العنایة*، به کوشش عمادالدین شیخ الحکمایی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مرکزی، خطی؛ معصوم‌علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۴۳۰۱؛ نیز:
GAL, S.

محمدجواد شمس

بَلْیانی، تقی‌الدین، نک: اوحدی بلیانی.

بَلیغ، اسماعیل، شاعر و تذکره‌نویس ترک در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م. او در ۱۰۷۹ق/۱۶۶۸م در بروسه (بورسا) زاده شد («دائرة‌المعارف اسلام...[1]»، V/415)، بـه همین سبب، بـه بروسوی نیـز معروف است

1. *Türkiye*...

(نک: EI[1], II/692-693). بلیغ در زادگاهش به تحصیل علم پرداخت. در برخی از منابع آمده است که او به زبان فارسی و عربی تسلط داشت («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا). وی حدود ۵۰ سال امامت مسجد مانتی‌جی (یا امانتچی) را برعهده داشت و پدر و جدش نیز، امام همین مسجد بوده‌اند (همان، V/416؛ «دائرةالمعارف زبان...[1]»، I/390).

علاوه بر اسماعیل، تنی چند از شاعران ترک همعصر وی نیز بلیغ تخلص کرده‌اند، چنان‌که گاهی نام و آثار آنان درهم آمیخته است. در این میان بیش از همه، اشعار اسماعیل بلیغ و محمد امین بلیغ (ﻫ م)، با هم خلط شده است («دائرةالمعارف اسلام»، EI[1]، همانجاها)، ولی در میان آنان، اسماعیل نخستین شاعری است که تخلص بلیغ را برای خود برگزیده‌است(«دائرةالمعارف‌اسلام»،همانجا).برخی‌اورا موسیقی‌دان و مداح (ذاکرباشی) نیز دانسته‌اند.

بلیغ در شعر خود از اوزان عروضی به طرز ماهرانه‌ای استفاده کرده، و از استعمال لغات نامأنوس و مهجوری که در نثر به کار می‌برده، اجتناب ورزیده است. هر چند شهرت او در شعر به پای آثار منثورش نمی‌رسد، با این حال، اشعارش نیز از مقبولیت قابل توجهی برخوردار است (همانجا).

اسماعیل بلیغ در بروسه درگذشت(«دائرةالمعارف‌زبان»،همانجا). برخی تاریخ فوت او را ۱۱۴۰ق/۱۷۲۸م (سامی، ۱۳۵۴/۲)، و برخی دیگر ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م یادکرده‌اند(بغدادی،۳۷۵/۲-۳۷۶؛«دائرةالمعارف اسلام»، V/415؛نیز نک: EI[1]، همانجا).

بلیغ در اشعار و آثار منظوم خود از قصص انبیاء، عبارات و اصطلاحات مردمی، پند و امثال و مضمونهای مشترک ادبیات دیوانی استفاده کرده است («دائرةالمعارف اسلام»، V/416).

آثار:

۱. *گلدستهٔ ریاض عرفان و وفیات دانشوران نادره‌دان*. این اثر که براساس *روضةالاولیاء* تألیف بالدرزاده محمد افندی در ۱۱۳۹ق/۱۷۲۷م نوشته شده است، نوعی وفیات‌نامه، و دارای ۵ بخش است (همانجا) و برای تاریخ بروسه منبع مهمی محسوب می‌شود، زیرا اطلاعاتی دربارهٔ زندگی و شرح احوال سلاطین، شاهزادگان، وزرای ترک و همچنین دیگر مشاهیر آنجا از شعرا، موسیقی‌دانان و علما به دست می‌دهد. این کتاب در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م در بروسه به چاپ رسیده است.

۲. *نخبة الآثار لذیل زبدة الاشعار*، که در ۱۱۳۹ق/۱۷۲۷م به عنوان ذیل *زبدةالاشعار* اثر قاف‌زاده. فائزی تألیف شده است و اطلاعاتی دربارهٔ ۴۱۴ شاعر در آن آمده است. این اثر در ۱۹۸۵م در آنکارا به چاپ رسیده است.

۳. *گل صدبرگ*، حاوی شرح ۱۰۰ حدیث نبوی است و در ۱۱۳۶ق/۱۷۲۴م تألیف شده است. از این اثر دو نسخهٔ خطی در دست است که در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول و کتابخانهٔ خلق نگهداری می‌شود (همانجا).

۴. *شهر انگیز بورسا*، *آیینهٔ خوبان*، منظومه‌ای است در ۲۶۹ بیت. بلیغ این اثر را در ۱۱۱۹ق/۱۷۰۷م به پایان رسانده است. دو نسخهٔ خطی از این اثر موجود است که هر دو در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود (همانجا).

مآخذ: بغدادی، *ایضاح*؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ نیز:
EI[1]; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1979; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

جلال خسروشاهی

بَلیغ، محمدامین (د ۱۱۷۴ق/۱۷۶۰م)، از شعرای دیوانی دوران عثمانی. وی در ینی‌شهر زاده شد، اما تاریخ تولدش دانسته نیست («دائرةالمعارف زبان...[1]»، I/390) و در برخی از مآخذ تاریخ درگذشت وی ۱۱۷۲ق آمده است (بروسه‌لی، ۱۰۴/۲؛ ثریا، ۲۵/۲).

بلیغ از کودکی‌به‌تحصیل مشغول‌شد.مدتی نیز ازشاعرآق‌اووالی‌زاده احمدخاتم درس گرفت («دائرةالمعارف اسلام[2]»، II/417؛ بروسه‌لی، همانجا). بیش از این آگاهی چندانی از احوالش دردست نیست و تنها از اشعارش می‌توان به برخی از حوادث زندگی وی پی برد (IA, II/488; EI[2], I/1165)؛ از جمله اینکه در جوانی به استانبول رفت و ضمن ادامهٔ تحصیل در آنجا به کار قضا پرداخت («دائرةالمعارف اسلام»،«دائرةالمعارف‌زبان»،همانجاها)وپس‌ازچندی‌به‌عنوان قاضی به قصبهٔ کلاوراتا (کلاونا)، واقع در بالکان فرستاده شد (IA, II/489؛ «دائرةالمعارف زبان»، I/390-391). سرانجام، پس از ۲۴ سال اقامت در آن قصبه از سمت خود عزل شد و به ینی‌شهر بازگشت. پس از چندی به سمت قضا به ینی زاغرا رفت. مدتی نگذشت که از آنجا به اسکی زاغرا منتقل شد. از اشعارش بر می‌آید که از اقامت در آنجا راضی نبوده، و می‌خواسته است به‌موطنش بازگردد، اما براثر بیماری درگذشت و در همان شهر به خاک سپرده شد (IA، همانجا؛ «دائرةالمعارف زبان»، I/391؛ ثریا، همانجا).

تنها اثر برجا مانده از بلیغ *دیوان* اشعار اوست. این *دیوان* مشتمل است بر قصاید، غزلیات، قطعات و ۵ منظومهٔ مستقل («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا). بلیغ به زبان فارسی تسلط داشت و چند غزل نیز به این زبان سروده است (همانجا؛ «دائرةالمعارف ترک[3]»، VI/76). قصاید این شاعر هرکدام به مثابهٔ شکایت‌نامه‌ای است که به برخی از مقامات متوسط دولتی نوشته است؛ اما قدرت ادبی و شعری او در غزلهایش مشهود است. در این غزلها او مکانهایی را که مشاهده کرده، به طرز بسیار جالب توجه و زیبایی به تصویر در زآورده است («دائرةالمعارف زبان»، نیز EI[2]، همانجاها). بلیغ هجویه‌هایی نیز دارد که درآنها معاصران خود را با بی‌پروایی تمام نکوهیده است (همانجا).

1. *Türk dili...* 2. *Türkiye...* 3. *Türk ansiklopedisi.*

مهم‌ترین آثار بلیغ را منظومه‌هایش تشکیل می‌دهد. این منظومه‌ها که به صورت ترجیع‌بند مسدس سروده شده است، نشان از هوش و درایت او دارد. بلیغ در منظومه‌های خود علاوه بر آنکه زبان محاوره‌ای را به کار می‌برد، تصاویر زنده، روشن و طنزآمیزی نیز از سبک زندگی عثمانیان در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به دست می‌دهد («دائرة‌المعارف اسلام»، نیز IA، همانجاها).

منظومه‌های مستقل بلیغ اینهاست: *کفشگرنامه*، *حمام‌نامه*، *بربرنامه* (سلمانی)، *خیاط نامهٔ دلسوز*، *ساقی‌نامه* (بروسه‌لی، همانجا؛ میدان لاروس، II/267؛ «دائرة‌المعارف ترک»، همانجا). ارزش آثار بلیغ توسط شاعران پس از دورهٔ تنظیمات از جمله نامق کمال و معلم ناجی شناخته شد و دیوان اشعارش با ۲٬۶۵۹ بیت به کوشش ابوالضیا توفیق در ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م در استانبول به چاپ رسید («دائرة المعارف زبان»، همانجا).

مآخذ: بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ نیز:
EI[2]; IA; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1976-1977; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.
جلال خسروشاهی

بَلینوس، نک: آپولونیوس تیانایی.

بَم، شهرستان و شهری در استان کرمان.

شهرستان بم: این شهرستان با مساحتی حدود ۱۹٬۴۸۰ کم۲ در شرق استان کرمان واقع است. شهرستان بم از شمال به شهرستان کرمان، از شرق به شهرستان زاهدان (در استان سیستان و بلوچستان)، از جنوب شرقی به شهرستان ایرانشهر (در استان سیستان و بلوچستان)، از جنوب به شهرستان کهنوج و از غرب به شهرستان جیرفت محدود است (محلاتی، ۲۳/۱؛ نیز نقشه...).

شهرستان بم شامل ۵ شهر به نامهای بم، بروات، محمدآباد، فهرج و نرماشیر، و ۴ بخش به نامهای مرکزی، ریگان، فهرج و نرماشیر، و ۱۳ دهستان است (نک: نشریه...، ۴۲-۴۳). به طورکلی، این شهرستان از نظر پستی و بلندی شامل دو قسمت کوهستانی و کویری است. کوههای بم در واقع ادامهٔ رشته کوههای مرکزی ایران است که به جبال بارز شهرت دارند. این کوهها مانند سدی میان شهرستان بم و شهرستان جیرفت واقع شده است و بم را از شهرستان جیرفت جدا می‌کند (جعفری، ۱۹۲). مهم‌ترین کوههای شهرستان بم اینها هستند: کوه آب چکو (۲٬۰۴۰ متر)، آب گرمو (۲٬۴۵۸ متر) و آفتی (۲٬۴۷۱ متر) (*فرهنگ جغرافیایی کوهها*...، ۸۷/۳، ۸۸).

ناحیهٔ پست و کویری شهرستان بم شامل بخشی از شنزار و نمکزار لوت و اطراف آن است و پست‌ترین نقطهٔ آن میان شوره گز و فهرج واقع، و ۴۰۰ متر از سطح دریا بلندتر است (جعفری، همانجا). مهم‌ترین رودخانهٔ شهرستان بم رودخانهٔ تهرود است که از دامنه‌های کوههای بلند هزار سرچشمه می‌گیرد و در مسیر خود وارد شهر بم شده، از این شهر و روستاهای این شهرستان می‌گذرد و سپس وارد کویر لوت می‌شود و به رودخانه و یا مسیل شوره گز می‌پیوندد. رودخانهٔ تلنگو نیز یکی دیگر از رودهای شهرستان بم است (افشین، ۲۹۵/۲-۲۹۷).

آب و هوای شهرستان بم در ارتفاعات غربی و دامنه‌های جبال بارز معتدل، و در دشت مرکزی و خاوری گرم است و از نظر میزان بارندگی جزو نواحی خشک ایران به شمار می‌رود (جعفری، همانجا). اقتصاد شهرستان بم بر پایهٔ کشاورزی و باغداری، دامداری و صنایع دستی استوار است. آب کشاورزی از طریق کاریز و رودخانه تأمین می‌شود. محصولات عمدهٔ آن گندم، جو، پنبه، مرکبات و به ویژه خرمای آن، معروف به مضافتی است که جنبهٔ صادراتی دارد. صنایع دستی، به خصوص قالیبافی در این شهرستان دارای اهمیت است. قالیهای زیبایی با طرحهای محلی کرمانی و نقشهای بته جقه‌ای و شاه‌عباسی در شهرستان بم بافته می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۲۶). در این شهرستان معادن سرب و روی نیز وجود دارد (همانجا). جمعیت شهرستان بم بر طبق سرشماری ۱۳۷۵ش، بالغ بر ۱۹۸٬۴۰۰ تن بوده است (*سرشماری*...، شانزده).

شهر بم: این شهر مرکز شهرستان بم، و در ۲۹° و ۷´ عرض شمالی و ۵۸° و ۲۲´ طول شرقی و در ۱٬۰۶۰ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۱۰۴). شهر بم در ۱۸۰ کیلومتری جنوب شرقی کرمان و در مسیر راه کرمان به زاهدان و ایرانشهر، و در منطقه‌ای جلگه‌ای و در ۵۰۰ متری غرب ارگ بم که شهر قدیم درون آن بوده، واقع شده است (جعفری، همانجا). جمعیت شهر بم بر طبق سرشماری عمومی آبان ۱۳۷۵، حدود ۷۰٬۰۸۰ تن بوده است (*سرشماری*، سی و نه).

پیشینهٔ تاریخی: قدمت بم را نمی‌توان به تحقیق معین کرد. براساس بعضی از روایات اسطوره‌ای بم از ساخته‌های پادشاه کیانی، بهمن، پسر اسفندیار است (حکیم، ۸۲؛ محلاتی، ۹۹/۱-۱۰۰). برخی منابع، بنای بم را به اوایل دورهٔ ساسانی منسوب می‌کنند و در واقع، ارگ بم را با قلعهٔ هفتواد یکی می‌دانند (حمدالله، *تاریخ*...، ۱۰۳، *نزهة*...، ۱۴۰؛ شاه حسین، ۲۰۲؛ وزیری، ۱۷). هفتواد که طبری (۳۹/۲) آن را به صورت ابتنبود آورده، کسی است که ماجرای نبرد او با اردشیر بابکان در بعضی از منابع کهن نقل شده است (نک: *کارنامه*...، ۷۶-۸۷؛ فردوسی، ۱۳۹/۷-۱۵۴).

با توجه به متن *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، بی‌شک بم در دورهٔ اشکانیان نیز آباد بوده است. حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب* اشاره کرده است که چون کرم هفتواد در آن محل ترکید، آنجا را بم خواندند (همانجا). بر پایهٔ روایات موجود، هفتواد مسکن کرم را جایی در ارگ بم قرار داد. شاید از این روست که یکی از دروازه‌های ارگ از مدتها پیش، نزد مردم محلی به «دروازهٔ کُتِ کرم» معروف بوده است. در گویش کرمانی، سوراخ و محل زندگی جانوران را «کُت» می‌گویند (وزیری، همانجا، نیز حاشیه؛ ستوده، منوچهر، ۱۳۶). با توجه به موقعیت طبیعی شهر بم که

از قدیم در مسیری قرار داشته است که مسافران راه فارس با گذر از آن به سمت شرق یا شمال شرقی ایران می‌رفتند، بم دست کم از دورهٔ ساسانیان اهمیت نظامی و بازرگانی داشته است (نک: برونر، 773) و این ویژگی سبب شده است که بم تا قرنها پایدار بماند.

نخستین فتح بم توسط اعراب مقارن با فتح کرمان، پس از ۱۷ق/۶۳۸م، به روزگار عمر بن خطاب و به دست ربیع بن زیاد صورت گرفت. ربیع پس از فتح سیرجان بم را نیز به صلح گشود، اما پیداست که استیلای اعراب بر نواحی کرمان قطعی نبوده است، زیرا در ۲۹ق/۶۵۰م یزدگرد سوم به کرمان رفت و در آن زمان هنوز بیشتر مردم کرمان فرمانبردار او بوده‌اند (نک: بلاذری، ۵۵۱؛ قدامه، ۳۹۱؛ نفیسی، ۱۱۳)؛ چنانکه اعراب مجبور به فتح مجدد بم در روزگار خلافت عثمان (۲۳-۳۵ق) توسط مُجاشع بن مسعود شدند (نک: بلاذری، قدامه، همانجاها).

بنا بر گزارش جغرافیانویسان مسلمان، بم در نخستین سده‌های اسلامی شهری آباد، و بر سر راههای ارتباطی کرمان به فارس و سیستان واقع بوده است (نک: همو، ۹۱؛ ابن خردادبه، ۴۹). یعقوبی در سدهٔ ۳ق از دژ استوار بم یاد کرده است (ص ۲۸۶). در ۲۵۹ق/۸۷۳م یعقوب لیث پس از دست یافتن به نیشابور، محمد بن طاهر آخرین امیر طاهری را به همراه خانواده‌اش در دژ بم محبوس ساخت. ارگ بم به دلیل دور بودن از مرکز دستگاه خلافت یکی از مراکز خوارج به شمار می‌رفت؛ چنانکه در منابع سدهٔ ۴ق/۱۰م به مسجدی متعلق به خوارج در بم اشاره شده است (حدود ...، ۱۲۸؛ اصطخری، ۱۶۶-۱۶۷؛ ابن حوقل، ۳۱۲/۲). شاید تهاجم یعقوب لیث در ۲۵۴ق، بلافاصله پس از آنکه بر سیستان مستولی شد نیز به دلیل سرکوبی خوارج کرمان، به ویژه خوارج بم که در این شهر قدرت داشته‌اند، بوده است. یعقوب در جنگی خوارج بم را سرکوب کرد و بسیاری از آنان را کشت و بقیهٔ خوارج را به همراه اسماعیل بن موسیٰ، رهبر خوارج بم به‌اسارت گرفت (*تاریخ ...*، ۲۱۳؛ بازورث، «طاهریان...[1]»، 112).

بنا بر گزارش جغرافیانویسان سدهٔ ۴ق، بم از شهرهای مهم و بزرگ کرمان به شمار می‌رفته است (حدود، همانجا؛ اصطخری، ۱۵۹). این شهر از دو بخش تشکیل می‌شده که بخش عمدهٔ آن در درون قلعه واقع بوده، و به محله‌های چندی تقسیم می‌شده است و دارای چندین گرمابه و ۳ مسجد جامع بوده که یکی از آنها در درون قلعه و دو دیگر در بیرون از آن واقع بوده است. یکی از این دو مسجدِ بیرونی از آنِ خوارج بوده که در آن صدقات و بیت‌المال جمع‌آوری می‌شده است. بیشتر اهالی بم پیرو مذهب اهل سنت بوده‌اند و خوارج اقلیتی کوچک، اما توانگر را در بم تشکیل می‌دادند. خانه‌ها و دیگر ابنیهٔ بم از خشت بنا شده بود و قلعهٔ آن ۴ دروازه به نامهای نرماشیر، کوسکان، اسپیکان و کورجین داشته است. آب این شهر از رودخانه و کاریز تأمین می‌شده، و برای آشامیدن چندان مناسب نبوده است، در کنار شهر رودخانه‌ای روان بوده که در مسیر خود از میان شهر می‌گذشته، و سپس نخلستانهای انبوه پیرامون شهر را آبیاری می‌کرده است. بم به سبب واقع بودن بر سر راههای تجاری از اقتصاد پر رونقی برخوردار بوده است. وجود بازارهای متعدد که برخی از آنها در بخش درونی و برخی دیگر در بخش بیرونی شهر واقع بوده‌اند، گواه آن است. از دیگر نشانه‌های رونق اقتصادی بم، بازارهایی است که به‌نام اصناف مختلف خوانده می‌شد و نشان از تخصصی بودن صنوف در این شهر دارد. مردم بم در سدهٔ ۴ق بیشتر به پارچه‌بافی اشتغال داشتند و پارچه‌های ابریشمی این شهر از شهرت خاصی برخوردار بوده، و به دیگر نقاط صادر می‌شده است. گونه‌ای ردای ابریشمی در بم بافته می‌شده که حدود ۳۰ دینار بها داشته است (نک: همو، ۱۶۷-۱۶۸؛ مقدسی، ۴۶۵؛ ابن حوقل، نیز حدود، همانجاها).

در ۳۲۴ق/۹۳۶م معزالدوله امیر بویهی بم را تصرف کرد (ابن اثیر، ۳۲۴/۸). با بالا گرفتن کار سلجوقیان و تثبیت حکومتشان در بخشهای بزرگی از ایران، طغرل بیک سلجوقی در ۴۴۴ق/۱۰۵۲م قاورد، پسرعمش را با سپاهی از خراسان مأمور تسخیر کرمان کرد. چون این سپاه به کرمان رسید، بهرام بن زکی لشکرستان، حاکم کرمان که از جانب ابوکالیجار امیر بویهی بر کرمان حکومت داشت، آنجا را تسلیم قاورد کرد. ابوکالیجار که در این هنگام در خوزستان به سر می‌برد، آهنگ کرمان نمود، اما در میان راه درگذشت و همهٔ شهرهای کرمان از جمله بم، تسلیم قاورد شدند (محمد بن ابراهیم، ۱-۲؛ خواندمیر، ۴۳۶/۲؛ همت، ۶۰؛ افضل الدین، ۱۲۵-۱۲۶؛ قس: ابن اثیر، ۵۴۷/۹-۵۴۸).

بم در روزگار سلجوقیان نیز اهمیت خود را از دست نداد و مورد توجه بود. در این دوره کرمان به دو ناحیهٔ شرقی و غربی تقسیم شده بود. ناحیهٔ شرقی شامل بم، نرماشیر و جیرفت می‌شد و ناحیهٔ غربی، سیرجان و دیگر نواحی کرمان را در برمی‌گرفت (نک: افضل الدین، ۱۲۳). در زمان ملک محمد بن ارسلان‌شاه، از سلاجقهٔ کرمان (حک ۵۳۷-۵۵۱ق/۱۱۴۲-۱۱۵۶م) بناهایی همچون مسجد، مدرسه و کاروان‌سراهایی در بم ساخته شد (محمد بن ابراهیم، ۴۲).

در اواسط سدهٔ ۶ق بم مرکزیت یافت و برای نخستین‌بار دارالملک خوانده شد. در ۵۶۵ق/۱۱۷۰م بهرام‌شاه و ارسلان‌شاه، از سلجوقیان کرمان پس از مرگ پدرشان، طغرل‌شاه متصرفات وی را میان خود تقسیم کردند. ارسلان‌شاه بر بخش بزرگ‌تر ولایت کرمان به دارالملکی بردسیر، و بهرام شاه بر بخش دیگر کرمان به دارالملکی بم حکومت داشتند (نک: همو، ۶۹-۷۰؛ بازورث، «تاریخ...[2]»، 173). بم تا پایان امارت بهرام‌شاه دارالملک وی بود. بهرام‌شاه و ارسلان شاه هر دو در ۵۷۲ق درگذشتند و توران شاه برادر سوم آنها بر تخت شاهی نشست و ولایت کرمان به مرکزیت بردسیر یکپارچه شد. در زمان سلطنت توران‌شاه و جانشین وی محمدشاه، ولایت کرمان دستخوش تاخت و تاز غزان به سرکردگی ملک دینار شد. از این تاخت و تازها بردسیر آسیبهای فراوان دید. محمدشاه (حک ۵۷۹-۵۸۳ق/۱۱۸۳-۱۱۸۷م) به ناچار دارالملک را از بردسیر به بم انتقال داد (همان، 174).

---

1. «The Ṭāhirids...»
2. «The Political...»

بنابه گزارش یاقوت، بم در اوایل سدهٔ ۷ق مقارن با هجوم مغولان شهری آباد، و از نظر اقتصادی پررونق بوده است؛ وی از صنایع نساجی بم، بازارها و سرسبزی باغهای میوه و کاریزهای آن یاد کرده است (۷۳۷/۱)؛ اما بم در دوران حاکمیت ایلخانیان بر ایران بر اثر کشاکش و درگیریهای میان فرماندهان نظامی مغول، رونق و آبادانی خود را از دست داد و رو به ویرانی نهاد (وصاف، ۱۸۱، ۲۹۱). رشیدالدین فضل‌الله در نامه‌ای به پسرش محمود، حاکم کرمان از وضع اسف‌بار دهقانان کورهٔ بم که نتیجهٔ بیدادگری و شدت عمل نظامیان مغول بوده است، صحبت می‌کند و دستور می‌دهد به مدت ۳ سال مردم کورهٔ بم از پرداخت مالیات معاف باشند و محمود را تشویق به بازسازی ویرانیهای بم می‌کند (نک: رشیدالدین، ۱۰-۱۲؛ پتروشفسکی، ۵۷).

پس از زوال دولت ایلخانیان، بم در قلمرو دولت آل مظفر قرار گرفت. امیر مبارزالدین (حک ۷۱۸-۷۵۹ق/۱۳۱۸-۱۳۵۸م) از امرای آل‌مظفر، چون در ۷۴۲ق از انتظام امور کرمان فارغ شد، آهنگ قلعهٔ بم کرد که در این زمان، از جانب ابوسعید بهادرخان آخرین ایلخان مغول در ایران در اختیار اخی شجاع‌الدین خراسانی بود. امیر مبارزالدین پس از چند سال محاصرهٔ بم و خراب کردن دیوار قلعه، موفق به گشودن آن شد (نک: عبدالرزاق، ۱۹۴-۲۰۰؛ کتبی، ۱۷-۲۰). احتمالاً بم بر اثر این درگیریها آسیبهای فراوانی دید، زیرا شاه شجاع‌الدین به فرزند خود، سلطان احمد اهمیت بم را یادآوری، و آبادی و بازسازی آن را به وی توصیه کرد (نک: ستوده، حسینقلی، ۱۹۸/۱). امیر مبارزالدین در رمضان ۷۵۹ بر اثر توطئهٔ پسرانش از فرمانروایی خلع و زندانی شد و سرانجام در ۷۶۵ق/۱۳۶۴م در قلعهٔ بم که در آنجا محبوس شده بود، درگذشت (نک: ه‍ د، آل مظفر؛ عبدالرزاق، ۳۰۲-۳۰۴؛ میرخواند، ۵۰۶/۴-۵۱۰؛ کتبی، ۶۲).

بر اثر نزاعهای شاهزادگان گورکانی پس از مرگ شاهرخ میرزا در ۸۵۰ق/۱۴۴۶م، سراسر متصرفات گورکانیان، دستخوش نابسامانی و آشوب گشت. بم نیز از این نابسامانیها مصون نماند و بار دیگر ویران شد، به حدی که چندین سال در بم کشت و زرع مقدور نبود و قحطی بزرگی روی داد و بسیاری از مردم بم بر اثر گرسنگی جان باختند («مقامات...»، ۹۳، ۱۲۴، ۱۳۱-۱۳۱؛ وزیری، ۲۵۶، نیز حاشیه).

در فاصلهٔ میان سقوط تیموریان و روی کار آمدن صفویان شهرهای کرمان، از جمله بم دچار تاخت و تاز طوایف بلوچ بود (همت، ۶۱). در این دوره، بم تنها به سبب دارا بودن قلعه و دیوارهای استوار و موقعیت سوق‌الجیشی از نظر نظامی اهمیت داشت. واقع بودن این شهر بر سر راه شهرهای سیستان و بلوچستان و نواحی جنوبی افغانستان باعث شده بود هرگونه لشکرکشی و دست‌اندازی به این مناطق، مستلزم استقرار لشکریان و یا سپاهیان در بم باشد. در دورهٔ صفویه بم تنها کارکرد نظامی داشت. با وجود اصلاحاتی که در زمان برخی از شاهان صفوی صورت گرفته، اما بم هیچ‌گاه موقعیت اقتصادی گذشتهٔ خود را باز نیافت و ارگ بم تنها پایگاهی برای دولت به شمار می‌رفت که به وسیلهٔ آن از نواحی شرقی و جنوب شرقی ایران دفاع کند (باستانی، «ارگ...»، ۴۳؛ محلاتی، ۱۲۰/۱-۱۲۱). با این حال، بسیاری از بناهای موجود ارگ بم در سده‌های ۱۰-۱۱ق و در اوج حکومت صفویان ساخته شده است (*خبرگزاری ...*، شم ۵۵۳۸).

با افول قدرت صفویه، محمود افغان در ۱۱۳۲ق/۱۷۲۰م از قندهار به قصد تصرف اصفهان لشکر کشید. محمود بر سر راه خود، پیش از رسیدن به بم در نرماشیر توقف، و با کوتوال ارگ بم چندین بار مکاتبه کرد و با وعده و وعید از او خواست تا قلعه را تسلیم وی کند، اما کوتوال قلعه از این کار سرباز زد و محمود پس از آن در آبادیهای پیرامون بم دست به قتل و غارت گشود (نک: مرعشی، ۵۲-۵۵؛ وزیری، ۲۹۲-۲۹۶؛ استرابادی، ۱۲). در حدود سال ۱۱۳۸ق افغانها توسط نادر از ایالت کرمان بیرون رانده شدند و در اوایل حکومت نادرشاه افشار، بم محل تاخت و تاز امرای محلی شد (وزیری، ۲۹۹-۳۰۳؛ محلاتی، ۱۲۳/۱).

در دوران کریم‌خان زند بر اثر ناسازگاری دو حاکم انتصابی ایالت کرمان که از جانب خان زند منصوب شدند، این ایالت به دو بخش شرقی و غربی تقسیم شد که بم در بخش شرقی آن واقع بود (نک: وزیری، ۳۲۹-۳۳۰؛ پری، 206). میرزا حسین‌خان راینی حاکم بخش شرقی کرمان تسلطی بر بیشتر شهرهای حوزهٔ حکومتی خود نداشت و در این زمان قلعهٔ بم تحت استیلای محمد حسین‌خان سیستانی بود (وزیری، ۳۳۰). مردم ارگ بم که از تسلط جماعت سیستانی بر بم ناراضی بودند، پس از مرگ کریم‌خان زند از بیگلربیگی کرمان برای بیرون راندن سیستانیها از ارگ بم تقاضای کمک کردند. محمدحسین خان برای مقابله با بیگلربیگی کرمان از لطفعلی‌خان زند کمک خواست؛ لطفعلی‌خان به کرمان آمد، اما بیگلربیگی کرمان او را به شهر راه نداد و لطفعلی‌خان به ناچار به قائن رفت (باستانی، مقدمه... «مح - مط»).

لطفعلی‌خان در ۱۲۰۸ق به دعوت مرتضیٰ قلی‌خان، حاکم کرمان و جمعی از علمای شهر به کرمان آمد. از سوی دیگر آقامحمدخان با شنیدن این خبر آهنگ کرمان کرد و شهر را به محاصرهٔ خود درآورد. لطفعلی‌خان که یارای مقاومت در خود نمی‌دید از کرمان به بم گریخت؛ آقامحمدخان نیز سپاهیانی را به دنبال او به بم گسیل داشت. سپاهیان قاجار با مدافعان سیستانی بم درگیر شدند و در این درگیری جهانگیرخان پسر محمدحسین‌خان سیستانی ناپدید شد. برادران جهانگیرخان به گمان اینکه برادرشان به اسارت درآمده، لطفعلی‌خان را تسلیم نیروهای آقامحمدخان کردند و بم به تصرف خانِ قاجار درآمد (اعتضادالسلطنه، ۴۴-۴۵؛ شیرازی، ۳۸۸-۳۹۰؛ سپهر، ۶۹/۱-۷۲).

بنا به دستور آقامحمدخان در محلی که لطفعلی‌خان دستگیر شده بود، کله مناری از سر ۹۰۰ تن از کشتگان کرمان در بم ساخته شد. این کله منار در ۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م هنوز برپا بوده است (پاتینجر، 202). به هنگام چیرگی سپاهیان آقامحمدخان بر بم، این شهر آسیب فراوانی ندید، زیرا او می‌دانست که در ایالت کرمان، تنها از ارگ بم می‌تواند به عنوان پادگان نظامی در مقابل حملات قبایل بلوچ، سیستانی و افغانی استفاده

کند؛ از این‌رو، سعی در تجدید بنای آن کرد و بعد از او نیز دیگر شاهان قاجار به بم توجه داشتند و آنجا را مرکز مهمات و اسلحه و ذخیره برای حوادث احتمالی از ناحیهٔ بلوچستان قرار دادند (محلاتی، ۱۲۵/۱-۱۲۶)؛ چنان‌که پاتینجر در سفرنامهٔ خود ارگ بم را قلعه‌ای بسیار استوار وصف کرده که از نظر استحکامات در سراسر ایران بی‌نظیر بوده است (ص 201).

در ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م آقامحمدخان محلاتی، پیشوای فرقهٔ اسماعیلیه به سبب اختلاف با حاجی میرزا آقاسی، بر حکومت شورید و در ارگ بم متحصن شد، اما سرانجام، پس از یک سال محاصرهٔ ارگ به وسیلهٔ نیروهای دولتی، تسلیم شد (هدایت، ۲۴۹/۱۰؛ فرمانفرما، ۷؛ خورموجی، ۲۸؛ طاهری، ۱۲۹-۱۳۰).

در ۱۲۵۶ق بنای شهر تازهٔ بم در جنوب غربی شهر کهنه آغاز شد و به تدریج مرکز اداری و مسکونی بم به شهر جدید انتقال یافت (گاویه، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۰۸؛ اعتمادالسلطنه، ۴۷۱/۱)؛ چنان که در زمان دیدار پرسی سایکس در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م، ارگ بم فقط به‌عنوان پادگان نظامی مورداستفاده قرار می‌گرفت (ص 218).

ارگ بم بارها تعمیر شده است. عباس قلی‌خان جوانشیر قراباغی، طهماسب میرزا مؤیدالدوله و فیروز میرزا فرمانفرما در زمان قاجاریه و همچنین بعدها در ۱۳۳۷ش ادارهٔ کل باستان‌شناسی و انجمن آثار ملی بخشهایی از این بنا را بازسازی کردند (نک: هدایت، ۲۷۳/۱۰، ۵۳۱؛ فرمانفرما، ۸؛ مشکوتی، ۱۱۰-۱۱۱).

در ۵ دی ۱۳۸۲ بر اثر زمین لرزه‌ای به شدت ۶/۷° ریشتر ۹۰٪ بناهای تاریخی ارگ بم، شهر بم و روستاهای پیرامون آن ویران شد و بیش از ۲۰ هزار تن از اهالی شهر کشته شدند (*خبرگزاری ...*، شم ۵۵۵۴، ۵۵۸۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ افشین، یدالله، *رودخانه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ افضل‌الدین کرمانی، احمد، *عقد العلی*، به کوشش علی‌محمد عامری نائینی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم، «ارگ‌بم»، *راهنمای آثار تاریخی کرمان*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ همو، مقدمه بر *تاریخ کرمان* (نک: هم، وزیری کرمانی)؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ پتروشفسکی، ا.پ. و دیگران، *تاریخ اجتماعی ـ اقتصادی ایران در دورهٔ مغول*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جعفری، عباس، *دایرة المعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حکیم، محمدتقی، *گنج دانش*، (جغرافیای تاریخی شهرهای ایران)، به کوشش محمدعلی صوتی و جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ *خبرگزاری میراث فرهنگی* (نک: مل، CHN)؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ خورموجی، محمدجعفر، *تاریخ قاجار* (*حقایق الاخبار ناصری*)، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۴۴ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *مکاتبات رشیدی*، به کوشش محمدشفیع، لاهور، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۷ش؛ ستوده، حسینقلی، *تاریخ آل مظفر*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ ستوده، منوچهر، *فرهنگ کرمانی*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، استان کرمان، شهرستان بم، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شاه حسین بن غیاث‌الدین، *احیاء الملوک*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۴ش؛ شیرازی، محمدرضا، ذیل بر *تاریخ گیتی‌گشای* موسوی اصفهانی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طاهری، عبدالغفور، «تذکرهٔ جلالی»، به کوشش ایرج افشار، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۴۴ش، ج ۱۳؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش م.ن. عثمانف و ع. نوشین، مسکو، ۱۹۶۸م؛ فرمانفرما، فیروزمیرزا، *سفرنامهٔ کرمان و بلوچستان*، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱۰۶؛ *فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کتبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ گاویه، هـ.، «ارگ بم»، ترجمهٔ کرامت‌الله افسر، *نظری اجمالی به شهرنشینی و شهرسازی در ایران*، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ محلاتی، محمدمهدی، *جغرافیای شهر بم*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ محمدبن ابراهیم، *سلجوقیان و غز در کرمان*، به کوشش محمدابراهیم باستانی‌پاریزی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مرعشی صفوی، محمدخلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ «مقامات طاهرالدین محمد و شمس‌الدین ابراهیم»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۳۳ش، ج ۲؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ *نشریهٔ عناصر تقسیماتی به همراه مراکز*، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۱ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی ایران*، از انقراض ساسانیان تا انقراض امویان، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نقشهٔ تقسیمات کشوری ایران، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۸۱ش، شم ۲۹۴؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، *تاریخ کرمان*، به کوشش محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ هدایت، رضاقلی، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همت‌کرمانی، محمود، *تاریخ مفصل کرمان*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Bosworth, C.E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J.A. Boyle, Cambridge, 1968; «The Ṭāhirids and Ṣaffārids», ibid, vol. IV, ed. R.N.Frye, Cambridge, 1975; Brunner, Ch., «Geographical and Administrative Divisions...», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(2), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983; CHN, www.chn.ir/newsprint.asp?id=5538; ibid, 5554; ibid, 5580; Perry, J. R., *Karim Khan Zand*, London, 1979; Pottinger, H., *Travels in Beloochistan and Sinde*, London, 1816; Sykes, P. M., *Ten Thousand Miles in Persia*, New York, 1902.

روزبه زرین‌کوب ـ شیوا جعفری

بَم، اَرگ، یکی از بزرگ‌ترین مجموعه‌های خشتی جهان با مساحتی حدود ۲۰۰ هزار م۲. این ارگ در اصل شهر کهن بم بوده است.

پیشینه: در اساطیر بنیاد بم را به بهمن پسر اسفندیار نسبت داده‌اند (اعتمادالسلطنه، *مرآة...*، ۴۷۰). در برخی متنهای موجود به وجود شهر و دژ آن در دورهٔ اشکانیان اشاره رفته، و از آن به‌نام «دژ گزاران،



نمای عمومی ارگ بم

کجا را ن و هفتواد» یاد شده است. نام دروازهٔ کهنِ مسدود شدهٔ «کُت کِرم» در بخش شمال شرقی ارگ می‌تواند اشاره به داستان کرم هفتواد و تسخیر دژ هفتواد به دست اردشیر بابکان باشد (*کارنامه*...، ۵۵، ۶۱، ۸۷؛ فردوسی، ۱۳۹/۷-۱۴۷؛ حمدالله، ۱۴۰؛ سایکس، 216؛ وزیری، ۹۳؛ تحقیقات میدانی).

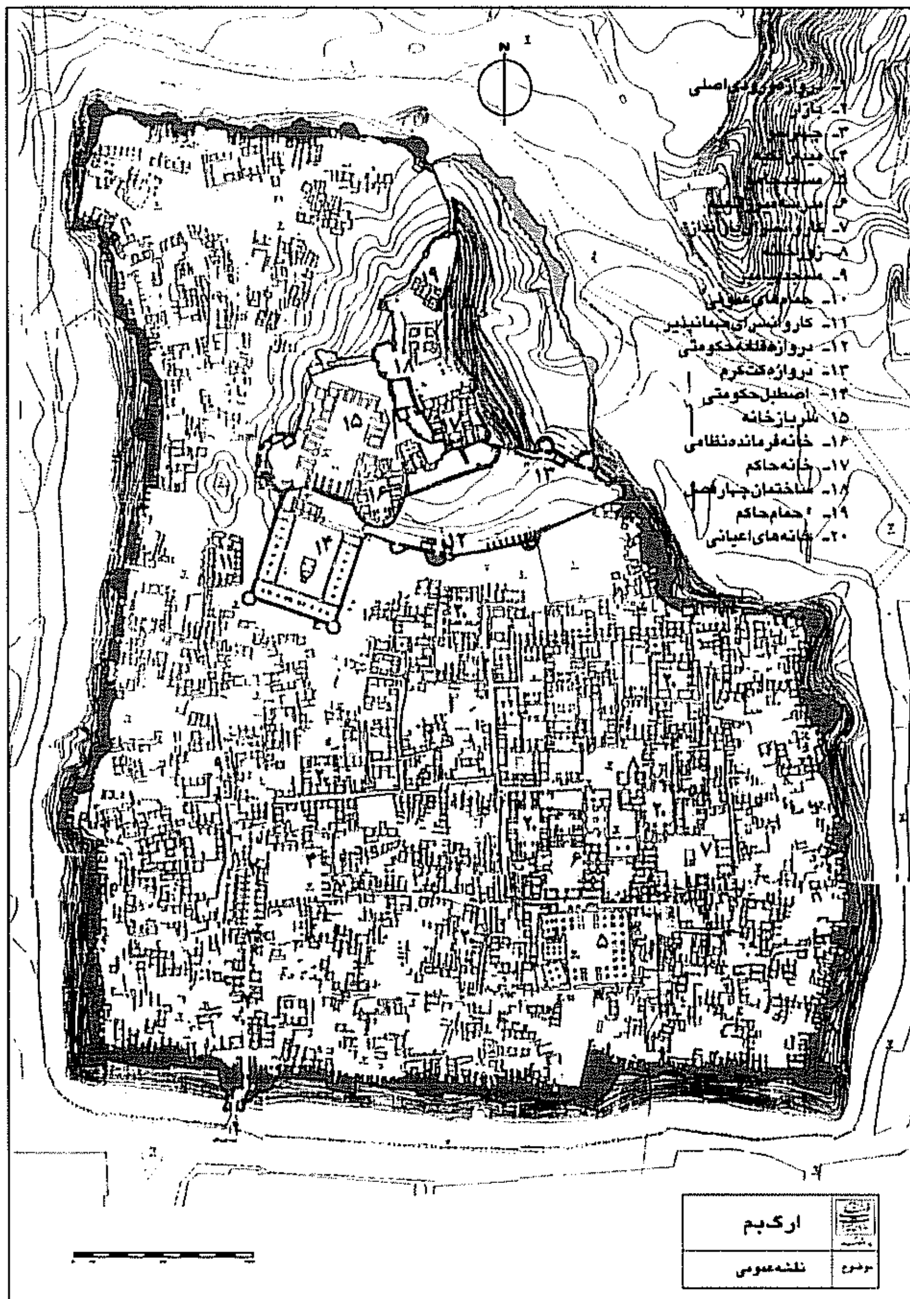
به هنگام فتوحاتِ مسلمانان در ایران بم به صلح گشوده شد و در سدهٔ ۴ق/ ۱۰م شهری پررونق بود. این شهر، به سببِ موقعیت خاص جغرافیایی، جزئی از شبکهٔ وسیعِ بازرگانیِ زمان عباسیان به شمار می‌رفت (بلاذری، ۵۵۱؛ گاوبه، ۳۰۲؛ نیز نک: مقدسی، ۴۶۵؛ اصطخری، ۱۶۶-۱۶۷؛ ابن حوقل، ۳۱۲؛ حدود...، ۱۲۸). ارگ بم به سببِ آنکه آخرین و جنوبی‌ترین قلعهٔ مستحکم ایران در کنار جاده‌ای بود که به شرق (هندوستان) می‌پیوست، در سده‌های میانه اهمیتی ویژه داشت (افضل‌الدین، ۱۲۸؛ یاقوت، ۷۳۷/۱). این قلعه از سده‌های نخستینِ دورهٔ اسلامی تا اواسط سدهٔ ۱۳ق/۱۹م که متروک شد، همواره پناهگاهِ امیرانِ سرکشِ محلی، یا تبعیدگاهی برای مخالفان دولتی بود و بارها مورد حمله قرار گرفت و ویران شد؛ هرچند پس از هر ویرانی بازسازی گردید (یعقوبی، ۲۸۶؛ وصاف، ۲۹۵؛ «مقامات...»، ۱۲۴، ۱۷۸؛ زین‌العابدین، ۱۴۸؛ سپهر، ۶۹؛ اعتمادالسلطنه، *المآثر*...، ۱۳؛ فرمانفرما، ۸،۷).

در سدهٔ ۹ق/۱۵م به سببِ ناامنیِ منطقه ساکنان ربض به شارستان منتقل شدند («مقامات»، ۱۷۸؛ نک: بخش شهرسازی و معماری در همین مقاله). از این‌رو، شارستان به شهرکی عامه‌نشین تبدیل شد. این تحول باعث تغییرات زیادی در بافت داخلی بم شد، و بافت امروزی که بناهای آن بیشتر متعلق به دوره‌های تیموریان، صفویان، زندیان و قاجاریان است، جای‌گزین بافت پیشین شد؛ هرچند آثار معماریِ کهن‌تر دورهٔ اسلامی و احتمالاً پیش از اسلام در گوشه و کنار برخی از بناها دیده می‌شود (تحقیقات میدانی).

در اواسط سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، پس از آنکه آقاخان محلاتی بم را ترک کرد، اقامت در آن ممنوع شد و شهر جدید در جنوب غربی آن شکل گرفت (فرهنگ...، ۵۲/۸؛ کرمانی، ۲۰؛ سایکس، همانجا). پس از تخلیهٔ ارگ قشون قاجار در آن باقی ماند، و در دورهٔ رضاشاه نیز نظمیه داخل ارگ بود. از حدود سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۰ش ارگ کاملاً متروک شد. بیشترین تخریب نیز طی همین ۳۰ سال به شهر وارد آمد؛ اما از ۱۳۵۰ش تحت حفاظت و مرمت سازمان ملی حفاظت آثار باستانی (سابق) قرار گرفت. آنچه از ارگ باقی است، تفاوت چندانی با آنچه در دورهٔ قاجار بوده است، ندارد؛ از این‌رو، بیش از هر جای دیگری در

ایران می‌تواند تصویر روشنی از شهر سنتی اسلامی به دست دهد (همو، 217؛ گاوبه، ۳۰۴؛ تحقیقات میدانی).

شهرسازی و معماری: ارگ، یا بم کهن همانند دیگر شهرهای ایران از ۳ بخشِ کهن دژ (قلعهٔ حکومتی)، شارستان (هستهٔ اصلی یا شهرِ داخل بارو) و رَبَض (بخش بیرون از باروی شهر) تشکیل می‌شد. به علت متروک شدنِ ارگ در نیمهٔ سدهٔ ۱۳ق/۱۹م این ساختار با تمام ویژگیهای شهرسازی ـ معماری و انواع ساختمانها و کاربریهای آنها که به تناسب آب و هوای گرم و خشکِ کویری با خشت و گل ساخته شده، برجای مانده، و به آسانی قابل تشخیص است. آثار باروی شهر که امروزه «دیوار شهر بست» نامیده می‌شود و بقایای دروازهٔ کهن اسپیکان (یکی از ۴ دروازهٔ شهر) و تأسیسات دیگری از بارو در بخش شمالیِ ارگ و نیز محله‌هایی از شهر کهن که مقدسی (همانجا) از آنها یاد کرده، همچنان برجاست (تحقیقات میدانی).



ارگ از دو بخشِ حکومتی و عامه‌نشین، درون ۴ حصار تو در تو شکل گرفته است. بخش حکومتی بر فراز صخره‌ای با شیب تند به بلندی تقریبی ۲۰۰ ذرع (وزیری، ۹۲) و بخش عامه‌نشین (شارستان) در دامنه‌های جنوبی و غربیِ دژ به شکل مستطیلی گسترده شده، و باروی اصلی با خندق پیرامون آن مجموع آنها را در برگرفته است. طولِ این بارو و حصار عظیم حدود دو هزار متر، ارتفاع آن میان ۶ تا ۱۸ متر، و عرض آن در بالا حدود ۶ متر و در روی زمین متجاوز از ۱۰ متر است. ۴۸ برج بزرگ و کوچک با اشکال گوناگون، و با فاصله‌های تقریباً نامنظم در پیرامون بیرون بارو به چشم می‌خورد؛ هر چند شمار آنها را در گذشته تا ۵۱برج نوشته‌اند (کرمانی، ۲۳). شهر در روزگار رونق ۴ دروازه داشته است (مقدسی، ۴۶۵)، یکی آنکه امروزه در میان جبههٔ جنوبی قرار دارد، دیگری دروازه‌ای که به مسجد منتهی می‌شده است و دو دروازهٔ دیگر که احتمالاً در جبهه‌های شرقی و غربی قرار داشته‌اند. طرحِ ارگ همانند شهرهای آسیای مرکزی چون خیوه، هرات و بخاراست. بدین‌ترتیب، این ترکیب را می‌توان در امتداد خطی که از حاشیهٔ جنوبی دشت لوت تا دریاچهٔ آرال گسترده است، دنبال کرد (گاوبه، ۳۰۵، ۳۰۶؛ تحقیقات میدانی). چنان که گذشت، باروی اصلی پیش از اسلام و احتمالاً در زمان اشکانیان ساخته شده بوده است.

بخش عامه‌نشین از ۷ محلهٔ بزرگ و کوچک شکل گرفته است که علاوه بر خانه‌های مسکونی در اندازه و سبکهای مختلف، دارای تأسیسات مختلف شهریِ موردنیاز شهرهای سنتی ایران مانند بازار و بازارچه‌ها، میدانهای مختلف شهری و محله‌ای، مسجد جامع، ساباط،

حمام عمومی، کاروان‌سرا، مدرسه، اصطبل و دیگر تأسیسات خدماتی و کارگاههاست. این بخش شبکهٔ معابرِ نسبتاً منظمی با محورهای تقریباً موازیِ جهات چهارگانه دارد، در این بخش ۳ گذرِ شمالی ـ جنوبی و دو گذرِ شرقی ـ غربی کاملاً مشخص است که بخشها و محله‌های مختلف را به یکدیگر متصل می‌کنند. یک گذر اصلی با عبور از بازار و میدانِ تکیه، دروازهٔ ورودی را به دروازهٔ قلعهٔ حکومتی در شمال این بخش متصل می‌کند. در شمالی‌ترین بخش این گذر، در مقابل دروازهٔ حکومتی «ساباط یهودیها» قرار دارد که درگذشته محله‌ای یهودی‌نشین بوده است (گاوبه، همانجا؛ تحقیقات میدانی).

بازار ارگ از دروازهٔ ورودی تا میدانِ تکیه در مرکز بخشِ عامه‌نشین ادامه دارد. این بازار که در اصل سرپوشیده بوده است، حدود ۱۱۰ متر طول، و ۵۰ حجرهٔ بزرگ و کوچک دارد. در شرق چهار سوقِ وسط بازار آثار یک دکان نانوایی دیده می‌شود (کرمانی، همانجا؛ گاوبه، ۳۰۷؛ تحقیقات میدانی).

میدان تکیه، یا میدان مرکزی ارگ در مرکز بخش عامه‌نشین واقع شده است. در اطراف میدان حجره‌های محل کسب و کار ــ از جمله کارگاههای روغنگری در ضلع شمالی ــ باقی است. برخی مراسم عمومی و به ویژه مراسم عزاداری عاشورای حسینی در این میدان برگذار می‌شده است. از میدان تکیه گذرها و معابر اصلی و فرعیِ مختلف منشعب می‌گردیده است. یکی از گذرهای اصلی از گوشهٔ جنوب شرقیِ میدان آغاز می‌شده، ضمن پیوستن به مسجد جامع و مدرسهٔ میرزا نعیم، تا محله‌های مرکزی و شرقی ادامه داشته است (گاوبه، ۳۰۸؛ تحقیقات میدانی).

مسجد جامع یکی از مهم‌ترین بناها در بخش عامه‌نشین ارگ است. این مسجد احتمالاً در سده‌های نخستین اسلامی بنا شده، و در دوره‌های بعدی ــ از جمله در زمان صفاریان، آل بویه، سلجوقیان، صفویان، زندیان و قاجاریان ــ در آن تغییرات و دگرگونیهایی به وجود آمده است. بنای آن در اصل از خشت بوده، و نمای جبهه‌های شمالی و جنوبیِ صحن که اکنون با آجر پوشیده شده، حاصل تعمیرات است؛ در میان جبههٔ قبله ایوان بلندی قرار دارد که بی‌تردید کهن‌ترین بخش بنای مسجد است. دیوارهای ستبر و محراب بلند این ایوان را از دیگر بخشهای مسجد جدا می‌ساخته است. محراب گچبریِ شبستانِ شمال غربی در برگیرندهٔ تنها کتیبهٔ باقی مانده از گذشته در ارگ است که تاریخ ۱۱۶۴ق (زمان الحاقِ این شبستان به مسجد) در آن دیده می‌شود. محور جنوبی ـ شمالی صحن را دو ایوان وسیع، اما کم‌ارتفاع قطع می‌کند و در شرق و غرب این ایوانها رواقهای دوچشمه‌ای جبههٔ صحن را تشکیل می‌دهند. این بخش از بنا جدیدتر از ایوانِ قبله و شبستان گوشهٔ شمال غربی است و سابقهٔ وضعیت کنونیِ آن به اواسط سدهٔ ۱۳ق/۱۹م باز می‌گردد. ظاهراً هنگامی که افغانها از شهر رانده شده بودند و بم رونق خود را بازیافته بود، ایوان قبله دست نخورده بوده است؛ اما بعدها پس از فرو ریختن ایوان در داخل و اطراف آن مرمتهایی صورت پذیرفته است که به احتمال قوی بر روی شالودهٔ کهن‌تر بوده است. با اینکه مدرکی برای تاریخ‌گذاریِ مسجد پیش از سدهٔ ۱۱ق/۱۷م در دست نیست، ولی می‌توان چنین پنداشت که این مسجد در جای جامعی که مقدسی و سایر جغرافی‌نویسان ذکر کرده‌اند، ساخته شده است (گاوبه، ۳۰۹، ۳۱۶؛ تحقیقات میدانی؛ نیز نک: مقدسی، ۴۶۵؛ اصطخری، ۱۶۶، ۱۶۷؛ ابن حوقل، ۳۱۲؛ حدود، ۱۲۸).

مدرسهٔ میرزا نعیم که به خانقاه نیز معروف بوده، در ضلع شمالیِ کوچهٔ مقابل مسجد جامع قرار دارد. این بنا بخشی از یک مجموعه شاملِ بیرونی، اندرونی، خانهٔ مدرس، اصطبل و مدرسه است. ورودیِ مدرسه در ضلع جنوبیِ مقابل مسجد جامع قرار دارد. این خانه دارای حمام اختصاصیِ کوچک و زیبایی با رخت‌کن، گرم‌خانه و خزینه است که گلخن آن از طرف حیاط مدرسه بوده است. خانه‌های مجموعهٔ میرزا نعیم از زیباترین و مجلل‌ترین خانه‌های ارگ است. بنای مجموعه عمدتاً به دوره‌های زندیان و قاجاریان بازمی‌گردد، اما در بخشهایی از آن دیوارها و سازه‌هایی کهن‌تر نیز دیده می‌شود (تحقیقات میدانی).

زورخانه یکی از بناهای شاخص بخش عامه‌نشینِ ارگ است که در میدانی واقع در گذر شرقی ـ غربی، و در شمال مجموعهٔ میرزا نعیم، در شرقِ محلهٔ مرکزی واقع است. این بنای مرتفع به صورت چهار ایوانی است و گنبدی در مرکز آن قرار دارد (گاوبه، ۳۱۰؛ تحقیقات میدانی).

دو حمام عمومیِ ارگ در محلهٔ غربی در کنار یکدیگر و مجاورتِ حصار، در محلی قرار گرفته‌اند که آب از طریق یک شترگلو از زیر خندق و حصار وارد ارگ می‌شده است؛ در نتیجه، حمامها نخستین استفاده کنندگان از آب بوده‌اند. احتمالاً یکی از حمامها مردانه، و دیگری زنانه بوده است؛ هر دو دارای سربینه، گرم‌خانه و خزینه‌های متعدد آب سرد و گرم بوده‌اند. مصالح آنها آجر و ملاتِ ماسه آهک، و ملات اندود داخلی آنها ساروج بوده است (گاوبه، همانجا؛ تحقیقات میدانی).

آب مورد استفادهٔ ارگ علاوه بر چاههای داخل خانه‌ها از یک رشته جوی به نام «نهر شهر» تأمین می‌شده است که از طریق یک شترگلو در ضلع غربی از زیر خندق و بارو وارد شهر می‌شده، پس از تأمین آب مصرفی حمامها و گذشتن از کنار مسجد کوچکِ «پیغمبر» در محلهٔ غربی، از محله‌های شمالی و مرکزی می‌گذشته، و با عبور از مدرسهٔ میرزا نعیم و مسجد جامع، از زیر باروی جنوبیِ ارگ خارج می‌شده است. رشته جوی نهر شهر در مسیر خود از طریق تنبوشه آبِ موردنیازِ آب انبارِ وسط اصطبلِ حکومتی و آب انبارِ دیگری را در محلهٔ شمالی تأمین می‌کرده است (همان).

بخش حکومتی در شمال بخش عامه‌نشین و بر بالای کوه قرار دارد. این بخش از ۳ قسمت تشکیل شده، و ۳ بارو از ۴ باروی ارگ از پایین به بالا و از سمت جنوب و غرب آن را در برگرفته‌اند. در شمالِ بخش عامه‌نشین و در پایهٔ صخره پس از عبور از شیب تند آن، دروازهٔ ورودی بخش حکومتی و باروی دوم قرار دارد. محوطهٔ داخل این بارو از دو بخش شرقی و غربی تشکیل شده است. در بخش غربی اصطبل

حکومتی، و در بخش شرقی تأسیسات مختلفی برپاست. اصطبل حکومتی یکی از زیباترین بناهای ارگ است. ورودی آن در بالایِ یک شیب در شمال محوطه قرار دارد. بنا شامل ۳ تالار در جنوب، شرق و غرب و یک حیاط مرکزیِ چهار گوش است، شمسه‌های گچی در نمای بیرونی و اطراف آخورها جلوهٔ خاصی به آن داده است. در وسط حیاط آب انباری ساخته شده از آجر قرار دارد که آب آن از طریق نهر شهر، چاهی در گوشهٔ جنوب شرقی حیاط و آب باران تأمین می‌شده است. در گوشهٔ شمال غربی محوطه و مشرف به اصطبل ساختمان «میرآخور» واقع است (همان). در غرب اصطبل، بنای کاروان‌سرا ــ که از لحاظ سازمانی به بازار وابستگی نزدیک دارد ــ واقع شده، و ورودی آن از طریق ایوان بلندی است که پلکانی به طبقهٔ بالا دارد. ایوان به حیاطِ مستطیل شکلی باز می‌شود که پیرامون آن را بناهای دو طبقه فرا گرفته است؛ فضای بازِ شمال و غرب کاروان‌سرا به احتمال قوی بارانداز بوده است (گاوبه، ۳۰۸).

در شمال اصطبل و در کمرکش صخره باروی دیگری احداث شده است که دومین قسمت از بخش حکومتی را در برمی‌گیرد. داخل این بارو سربازخانه، خانهٔ فرمانده و تأسیسات نظامی دیگری برپاست (سایکس، 218). سربازخانه بنایی چهار گوش است که با دو برجِ معروف به «برجهای بیدارباش» در گوشه‌های جنوب شرقی و غربی آن قرار دارند. داخل برجِ غربی بقایای یک آسیاب بادی، شامل اتاقک و سنگ زیرین آسیاب باقی مانده است (وزیری، ۹۴). محل زندگیِ فرمانده نظامی ارگ که خانه‌ای نسبتاً بزرگ، و دارای حیاط مرکزی است، در برج شرقی قرار دارد. این خانه ضمن ارتباط مستقیم با سربازخانه، از طریق دریچه‌هایی در ضلع جنوبی و داخل برج به بخش اعظم عامه‌نشین اشرافِ کامل داشته است (تحقیقات میدانی). دروازهٔ ورودی به داخل بارو که در شرقِ خانهٔ فرمانده واقع است، دارای سردر با دو برج در دو سو است. محل استقرار نیروهای نظامی ردیف اتاقهایی در دو طبقه پیرامون محوطهٔ وسیع مرکزی است. در گوشهٔ جنوب شرقیِ حیاط گاوچاهی داخل صخره حفر شده است (کرمانی، ۲۴).

قلعهٔ حاکم با بارویی بلند بر فراز صخره بنا شده است. این قلعه با تبعیت از شکل طبیعیِ رأسِ صخره به شکل کشیده از شمال به جنوب ساخته شده، و ورودی آن از طریق یک راهرو باریک از گوشهٔ جنوب غربی است. خانهٔ حاکم، ساختمان چهار فصل، برج اصلی دیده بانی و تأسیسات دیگر مربوط به تشکیلات حکومتی داخل این قلعه قرار دارند. خانهٔ حاکم در بخش جنوب مجموعه واقع شده، و کاملاً بر دیگر قسمتهای ارگ مشرف است. این خانه دارای یک حیاط مرکزی با حوض آبی در وسط آن است که احتمالاً در دوره‌های تیموری یا صفوی بر روی ویرانه‌های بسیار کهن‌تر ساخته شده، و در دوره‌های زند و قاجار تغییراتی در آن به وجود آمده است (تحقیقات میدانی؛ گاوبه، ۳۰۸-۳۰۹). برجِ چهار گوش دیده‌بانیِ اصلی در گوشهٔ شمال غربی خانه و در بلندترین قسمت صخره قرار دارد و از بالای آن دورترین نقاط دشت بم قابل دیدن است.

چهارفصل که ساختمان تشریفاتی حاکم بوده است، و تقریباً در وسط قلعه قرار دارد و به دورهٔ زندیه نسبت داده می‌شود، بر بالای یک ساختمان ۳ طبقهٔ کهن‌تر احداث شده است. این بنا از ۴ ایوان در ۴ جهت و یک گنبد مرکزی و ۴ اتاق در ۴ گوشهٔ آن تشکیل شده است که با وزش باد خنک می‌شود (همو، ۳۰۸-۳۰۹؛ تحقیقات میدانی؛ سایکس، همانجا). در شمال ساختمانِ چهار فصل، چاه آب بزرگی وجود دارد که داخل صخره حفر شده، و آب آن در حوض بزرگی در کنار آن ذخیره می‌شده است. روایات عامیانه فرمان حفر این چاه را به حضرت سلیمان (ع) نسبت می‌دهد (نک: وزیری، ۹۲). حمام اختصاصیِ حاکم در شمال چهار فصل، و در کنار منبع آب قرار دارد و ساختمان آن آجری و دارای سربینه، گرم‌خانه، خزینه و گلخن است (کرمانی، همانجا؛ تحقیقات میدانی).

بقایای بناهای پیش از اسلامی که زیر ساختمانِ چهار فصل و خانهٔ حاکم به خوبی دیده می‌شوند، نیاز به بررسیهای دقیق باستان‌شناسی دارد. بخش زیرین باروی قلعهٔ حاکم با سنگهای لاشهٔ بزرگ ساخته شده است و به نظر می‌رسد که این قلعه هستهٔ نخستینِ شکل‌گیری ارگ، و کهن دژ در بم کهن بوده است. ورودی نخستینِ آن در غرب، و از طریق راهی با شیب تند بوده است که در شمال سربازخانه دیده می‌شود (کرمانی، همانجا؛ نیز تحقیقات میدانی).

در زلزلهٔ ۵ دی ۱۳۸۲ ارگ بم به سبب نزدیک بودن به کانون زلزله به شدت آسیب دید. شدت تخریب به حدی بود که کلیهٔ آثار ساختمانهای داخل ارگ تقریباً ویران، یا کاملاً تخریب گردید. جان پناه و بخشهای فوقانی باروها و برجها کاملاً فرو ریخت. در این زلزله تنها ساختمان سربازخانه و بخشی از باروِ آن، به علت هم سو بودن دیوارهای اصلی‌اش با جهت زلزله کمتر آسیب دیده است. شدت تخریب در مجموعه بین ۶۵٪ تا ۸۰٪ بوده است (همان).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *المآثر و الآثار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ افضل‌الدین کرمانی، *عقد العلی*، به کوشش علی‌محمد عامری نائینی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۹۱۳م؛ زین‌العابدین شیروانی، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش م.ن عثمانف و ع. نوشین، مسکو، ۱۹۶۸م؛ فرمانفرما، فیروز میرزا، *سفرنامهٔ کرمان و بلوچستان*، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ جغرافیای ایران (کرمان و مکران)*، ۱۳۳۲ش؛ *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، ترجمهٔ بهرام فره وشی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کرمانی، ذوالفقار، *جغرافیای نیمروز*، به کوشش عزیزالله عطاردی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ گاوبه، ه.، «ارگ بم»، ترجمهٔ کرامت الله افسر، *نظری اجمالی به شهرنشینی و شهرسازی در ایران*، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ «مقامات طاهرالدین محمد و

شمس‌الدین ابراهیم»، فرهنگ *ایران زمین*، تهران، ۱۳۳۳ش، ج ۲؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، *جغرافیای کرمان*، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ وصاف، *تاریخ*، به کوشش محمدمهدی اصفهانی، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسهٔ* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Sykes, P.M., *Ten Thousand Miles in Persia*, New York, 1902.

حسین طیاری

بَماکو، پایتخت کشور مالی و استانی به همین نام.

شهر بماکو در افریقای باختری در کنار رودخانهٔ نیجر و در ۸° طول شرقی و ۱۲° و ۳۹' عرض شمالی واقع است و گسترهٔ استان بماکو ۱۰۰ـ۹۰ کم۲ است (بریتانیکا، میکرو، I/775؛ ماکرو، XI/382).

جمعیت شهر بماکو که در اواخر سدهٔ ۱۹م چند صد نفر بود، در ۱۲۹۷ش/۱۹۱۸م، به ۱۵ هزار و در ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م به ۱۵۰هزار نفر افزایش یافت (نک: رکلو، XII/552؛ کوک، ۲۱۹). طبق سرشماری ۱۹۶۰م، ۹۶٪ از جمعیت بماکو مسلمان بودند (همو، ۲۲۵). جمعیت این شهر در اواخر سدهٔ ۲۰م به حدود نیم‌میلیون رسید و جمعیت استان نیز بیش از یک‌میلیون نفر بود (نک: مراد، ۷۲۹؛ بریتانیکا، ماکرو، همانجا).

گفته می‌شود که بماکو در گذشته شهری پرجمعیت و مرکز مهم بازرگانی بوده (رکلو، همانجا)، و در سدهٔ ۶ق/۱۲م قوم بمباره (ه‌ م) به آنجا مهاجرت کرده است. این منطقه از ۱۵۹۱ تا ۱۶۶۰م در تصرف مراکش بود (کُرنون، روبر، II/238, 240؛ رکلو، همانجا). انتشار و قبول اسلام در بماکو به رغم ورود آن از سدهٔ ۷ق/۱۳م به مناطقی از مالی که مجاور سودان و مغرب بود (نک: ابن‌خلدون، ۱۰۴/۱، ۴۹۶/۵)، به علت مقاومت حکومتهای بمباره، در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م تحقق یافت (نک: اُلیور و فیج، 157-153).

در اواخر سدهٔ ۱۹م هنگامی که فرانسویان به ناحیهٔ بماکو رسیدند، بر اثر مقاومت دولت بمباره در برابر مهاجمان، جز شمار اندکی کلبهٔ مسکونی و بسیاری خانه‌های متروکه و مخروبه چیزی از آن باقی نمانده بود (نک: کرنون، روبر، نیز رکلو، همانجاها). در همین سالها بماکو به عنوان مرکز عملیات فرانسویها در طول رودخانهٔ نیجر تعیین شد (همانجا) و آنها در همین راستا احداث خط آهن کیز[1] ـ بماکو را در ۱۸۸۱م آغاز کردند (کرنون، روبر و ماریان، I/284). در ۱۸۸۲م در حالی که نیروهای فرانسوی قصد حمله به شهر بماکو را داشتند، تب زرد در آنجا شیوع یافت و مانع اجرای برنامهٔ آنها شد، اما در اوایل سال ۱۸۸۳م شهر را تسخیر کردند؛ با این‌همه، مقاومت در برابر فرانسویان تا ۱۸۹۸م ادامه یافت (نک: اُلیور و آتمُر، 115؛ پرسن، I/266؛ کرنون، روبر، II/551؛ همو و ماریان، I/284). فرانسویها پس از اشغال بماکو این شهر را مرکز تجارت برده قرار دادند و برنامهٔ تسخیر دیگر سرزمینها را از آنجا پی گرفتند (کرنون، روبر، II/565). در ۱۹۰۸م بماکو مرکز مستعمرهٔ سودان فرانسه شد (بریتانیکا، میکرو، I/775).

این شهر در اواخر دوران استعمار، محل نشست احزاب و گروههای آزادی خواه کشورهای افریقای غربی و استوایی بود و حزب اتحاد دموکراتیک افریقا که در ۱۹۴۶م به وجود آمد، در سالیان بعد سراسر افریقای زیر اشغال فرانسه را بـه جنبش ضد استعمـار کشاند (مزروعی، ۹۴؛ دیویدسن، ۵۳۰).

بماکو یک بـار دیگر در ۱۹۵۷م شاهد اجلاس مهم احزاب و گروههای ضداستعماری بود (نک: پیک، 251). در ۲۵ نوامبر ۱۹۵۸ مجمع نمایندگان سرزمینهای ماوراء بحار فرانسه، موجودیت جمهوری سنگال را اعلام کرد که همراه با جمهوری سودان (بماکو) فدراسیون موقت مالی را تشکیل داد. اما این فدراسیون به ابتکار سنگال در ۱۹۶۰م منحل گردید (کوک، ۱۶۲ـ۱۶۳). در ۱۹۶۳م مذاکرات صلح الجزایر ـ مراکش در بماکو برگذار شد (باربر، 18).

مردم بماکو امروزه از فرهنگ اسلامی بسیار پیشرفته‌ای برخوردارند (لوزینگر، 40). طریقه‌های مذهبی مختلف از جمله مریدیه و مریدان شیخ توره از پیروان شیخ عبده مراکزی در بماکو دارند (کوک، ۱۵۱، ۱۷۵).

استان بماکو در بخش نسبتاً سرسبز مالی قرار دارد و مرکز بازرگانی و صنایع غذایی این کشور است (همو، ۲۱۵؛ مراد، ۷۲۹). ابن خلدون (۷۰/۷) بی‌آنکه از بماکو نام ببرد، روایت کرده است که همه ساله کاروانهای بازرگانی بزرگ تا ۱۲ هزار نفر از مشرق به مالی سفر می‌کرده‌اند. در سده‌های اخیر، این شهر را از مراکز مهم تجارت بردگان گزارش کرده‌اند (نک: دیویدسن، 321). ارزش مبادلات بازرگانی بماکو در ۱۸۸۴م حدود ۵میلیون فرانک فرانسه بوده است (رکلو، XII/555). پس از احداث و تکمیـل خط آهن (۱۹۰۶م) کیـز ـ بماکو (کـرنون، روبـر و ماریـان، I/284) و نیز راه آهن داکارـ کیز که در ۱۹۲۳م به بهره‌بـرداری رسید (کوک، ۱۶۲)، راه آهن داکـار ـ بماکو بـه درازای ۱٬۲۹۰ کمـ راه اصلی بازرگانی خارجی مالی شد. این خط در ۱۹۶۰م به سبب بروز اختلافات سیاسی با سنگال تعطیل شد، اما در ۱۹۶۳م پس از رفع اختلافات، دوباره به راه افتاد (پیک، 251, 254, 268؛ فوردم، 141) و از همان زمان برنامهٔ ایجاد خط جدید بماکو ـ کانکان پایه‌ریزی شد (همانجا). علاوه بر این، بماکو از طریق رودخانهٔ نیجر با ساحل عاج، گینه و بورکینافاسو (ولتای علیا) مرتبط است (پیک، 254). سیمان و موادنفتی از بماکو در جهت پایین رود نیجر حمل می‌شود و بادام زمینی و برنج از جهت بالای رود به این شهر فرستاده می‌شود تا با راه‌آهن به دیگر نقاط ارسال گردد (بریتانیکا، میکرو، همانجا).

میانگین باران سالیانهٔ بماکو ۴۴ اینچ (۱۱۱ سانتی‌متر) است که برای کشاورزی کافی نیست (فوردم، همانجا). تولید صنایع دستی در شهر بماکو بسیار رایج است (بریتانیکا، همانجا).

بماکو مرکز دانش و فرهنگ کشور مالی بوده است (نک: «افریقا[2]»، IV/313). سبک مجسمه‌های قدیم یافت شده در بماکو از نظر هنری

---

1. Kayes   2. *Afrika*

ساده‌تر از نقاط دیگر است (لوزینگر، 42). سوند جاتا، بنیادگذار مالی فرزند فرمانروای منطقهٔ جنوب بماکو بود (کرنون، روبر و ماریان، I/162).

مآخذ: ابن‌خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ دیویدسن، بازیل، *افریقا: تاریخ یک قاره*، ترجمهٔ هرمز ریاحی و فرشته مولوی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کوک، ژ. م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ مراد، محمدعدنان، *المجتمعات الافریقیة*، دمشق، ۱۹۹۵م؛ مزروعی، علی و مایکل تایدی، *القومیة و الدول الجدیدة فی‌افریقیة*، ترجمهٔ شاکر نصیف لطیف، بغداد، ۱۹۹۰م؛ نیز:

Afrika, ed. H. Schiffers, München etc., 1962; Barbour, N., «Algeria», *Africa*, ed. C. Legum, London, 1965; *Britannaica*, 1978; Cornevin, R., *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1976; id and M. Cornevin, ibid, 1964; Davidson, B., *The African Past*, London, 1967; Fordham, P., *The Geography of African Affairs*, London, 1974; Leuzinger, E., *The Art of Black Africa*, London, 1972; Oliver, R. and A. Atmore, *Africa Since 1800*, Cambridge, 1974; id and J. D. Fage, *A Short History of Africa*, London, 1973; Person, Y., «Samori», *Les Africains*, Paris, 1977, vol. I; Pick, H., «Mali», *Africa*, ed. C. Legum, London, 1965; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1887.

پرویز امین

بَمْبارِه، از اقوام سیاه‌پوست مسلمان ساکن در شرق کشور مالی و کرانهٔ رودخانهٔ نیجر علیا. بمباره‌ها از نژاد «مانده» هستند و نام بمباره را که دلالت ضمنی بر کفر آنان دارد، مسلمانان سرزمینهای کرانهٔ رود نیجر، به سبب مقاومت درازمدت این قوم در برابر اسلام بر آنها نهادند (نک‍: بدوی، ۱۷۹؛ فیج، 189).

گفته می‌شود بمباره‌ها در سدهٔ ۶ق/۱۲م از سرزمین اُدینه در ساحل عاج به محل کنونی کوچ کردند (کرنون، II/240). آنان ابتدا با اطاعت از امپراتوری مالی، در باختر شهر تمبوکتو (ﻫ م) می‌زیستند (دیویدسن، ۴۲۲؛ حسن، ۸۹)، اما اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م زیستگاههایی در کنارهٔ رودخانهٔ نیجر ساختند و با از میان رفتن امپراتوری مالی و پایان گرفتن سلطهٔ مراکش در منطقه از نیمهٔ همان سده در کسب استقلال کوشیدند و یکی از رؤسای آنها به نام کالادین کولوبالی، حکومتی امپراتوری به شیوهٔ قدیم برپا کرد و سلطهٔ خود را در سمت جنوب بر کشور کهن ماندینگ گستراند (همانجا؛ کرنون، I/223).

فرمانروای دیگر بمباره به نام بیتون کولوبالی (۱۱۲۴- ۱۱۶۸ق/ ۱۷۱۲- ۱۷۵۵م) اقتدار قوم خود را به اوج رساند. او سپاهی جانباز فراهم ساخت و سرزمین خود را به ۶۰ ایالت تقسیم کرد و کشاورزی را رونق بخشید (همانجا)؛ اما انحصارطلبی وی سبب شد بخشی از بمباره‌ها در ۱۷۵۳م او را ترک گویند و دولت بمبارهٔ کاآرتا را تشکیل دهند (دیویدسن، ۴۲۳). به این ترتیب، دو کشور بمباره به نامهای سگو و کاآرتا شکل گرفت که وسعت آن در حدود یک سوم جنوب شرقی جمهوری مالی کنونی بود و در دو کرانهٔ رودخانهٔ نیجر از شمال شرق بَماکو (ﻫ م) پایتخت کنونی مالی تا سرزمین موپتی گسترده بود (کرنون، ER, II/56؛ II/240).

پس از مرگ بیتون کولوبالی چند سال آشفتگی بر سرزمین بمباره حاکم شد، تا در ۱۱۸۰ق/۱۷۶۶م که فرمانروایی مقتدر به نام نگولودیارا، به آشفتگی پایان داد و تا ۱۷۹۵م بر سرزمین بمباره حکم راند (همان، نیز دیویدسن، همانجاها؛ کوک، ۲۲۲). در این زمان دولت بمباره بر سنگال علیا و نیجریه تسلط داشت (کرنون، I/223). سگو پایتخت بمباره در این دوران با خانه‌های بسیار زیبا و کرجیهای بسیار روی رودخانه و کشتزارهای سرسبز چشم‌اندازی از تمدن و شکوه این قوم را نمایان می‌ساخت (دیویدسن، همانجا).

در اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م مسلمانان سرزمینهای اسلامی همسایه برضد بمباره‌های غیرمسلمان اعلان جهاد کردند و احمدو لوبو پرچم اسلام را در شهرهای بمباره برافراشت و شهرهای سگو، کاآرتا و مَسینا تا هنگام مرگ احمدو لوبو در ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م دردست مسلمانان بود (بدوی، ۱۸۱-۱۸۲؛ حسن، همانجا). در ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م حاج عمر بار دیگر برضد بمباره اعلام جهاد کرد و در ۱۸۵۴م بر کاآرتا و در ۱۸۶۱م بر سگو دست یافت (همو، ۹۱). وی فرمانروایان بمباره‌ای را برکنار کرد و حکومت آنجا را به پسر خود سپرد (دیویدسن، ۴۳۳). بدین‌گونه، آخرین پادشاهان بمباره از میان رفتند و حکومت بمباره پس از کشته شدن حاج عمر به پسرش احمدو رسید (نک‍: اُلیور، 33؛ کرنون، II/253). اما بمباره‌ها با حکومت احمدو به مخالفت برخاستند و به‌ویژه پس از ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م که نیروهای فرانسوی در نزدیکی آنها استقرار یافتند، با احمدو به مبارزه پرداختند (کرنون، همانجا).

فرانسویان در ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م، احمدو را از سگو راندند (همو، I/310). از این پس بمباره‌ها که قرنها در مقابل اسلام ایستاده بودند، به صورتی کامل به اسلام روی آوردند، به گونه‌ای که مبلغان مسیحی که در حدود سال ۱۸۹۰م به نواحی سگو سفر کرده بودند، گواهی دادند که به‌رغم ظواهر اعتقاد به «جاندار پنداری[1]» بیشتر مردم مسلمان بودند (نک‍: کوک، ۲۲۷؛ تریمینگام، 477).

زبان بمباره‌ای مهم‌ترین شاخهٔ گروه قومی زبانی ماندینگ است. این زبان موسوم به بامانا زبان مشترک بخش بزرگی از غرب افریقای غربی است و به تدریج بر سایر شاخه‌های گروه مزبور برتری یافت (نک‍: بریتانیکا، I/853؛ ER, II/55-56؛ «افریقا[2]»، IV/57؛ کوک، ۲۱۶-۲۱۷)، چنان‌که پس از استقلال کشور مالی، زبان بمباره‌ای پس از فرانسوی، زبان رسمی جمهوری مالی شد و ۶۰٪ از مردم این کشور بدان سخن می‌گویند (نک‍: مراد، ۷۲۸).

جمعیت بمباره در اواخر سدهٔ ۲۰م، ۲/۵ میلیون تن بود (همانجا). گروههایی از این قوم در گینه، سودان، موریتانی و غیرآن زندگی می‌کنند (نک‍: کوک، ۱۸۹؛ پیک، 256؛ «افریقا»، IV/275). هنگامی که اسلام در سرزمین بمباره‌ها رواج یافت، آنها پیرو آیین جاندار پنداری بودند و به «نگالا[3]»، خداوند یکتا باور داشتند (ER, II/56؛ «افریقا»، IV/313). به‌اعتقاد آنها کلام یا «کومو» نیروی بنیادین در آفرینش مخلوقات است (*تاریخ...*، ۲۴۹/۱). ۲۰٪ جمعیت بمباره آیین جاندار-

1. animism 2. *Afrika*. 3. Ngala

پنداری را حفظ کرده‌اند (کوک، ۲۲۵). گفته می‌شود که اسلام با آیین کهن این قوم درهم آمیخته است (نک: همو، ۲۲۸).

بمباره‌ها کشاورزانی پرتوان هستند. گله‌داری هم در میان این قوم رواج دارد (مراد، همانجا؛ *تاریخ*، ۱۷/۱). مردم این قوم در ریخته‌گری فلزات شهرت داشتند (پرسن، 256) و مجسمه‌های بز کوهی کنده کاری شده توسط هنرمندان بمباره ساخته می‌شد. سبک مارپیچ در مجسمه‌سازی بمباره نماد رشد مداوم جهان هستی است (نک: دیویدسن، 148 ؛ ماکه، ۲۱۳).

مآخذ: بدوی، عبده، *مع حرکة الاسلام فی افریقیة*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ *تاریخ عمومی افریقا*، به کوشش ج. ک. زربو، ترجمهٔ حسن انوشه و یحیی مدرسی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حسن، حسن ابراهیم، *انتشار الاسلام والعروبة فیما یلی الصحراء الکبری*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ دیویدسن، ب.، *افریقا تاریخ یک قاره*، ترجمهٔ هرمز ریاحی و فرشته مولوی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کوک، ژ. م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ ماکه، ژاک، *تمدن سیاهان*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ مراد، محمد عدنان، *المجتمعات الافریقیة*، دمشق، ۱۹۹۵م؛ نیز:

Afrika, ed. H. Schiffers, München etc., 1962; *Britannica*, 1986; Cornevin, R. and M. Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1964-1976; Davidson, B., *African Kingdoms*, New York, 1969; ER; Fage, J. D., *A History of Africa*, London, 1995; Oliver, R. and A. Atmore, *Africa Since 1800*, Cambridge, 1974; Person, Y., «Samori construction et chute d'un empire», *Les Africains*, Paris, 1977, vol.I; Pick, H., «Mauritania», *Africa*, ed. C.Legum, London, 1965; Trimingham, J. S., «Islam in Africa», *Africa*, ed. C. Legum, London, 1965.

پرویز امین

بَمبَئی[1]، یا مومْبای، مرکز ایالت ماهاراشترا و مهم‌ترین مرکز بازرگانی، مالی و صنعتی هندوستان واقع در ساحل غربی کشور هند.

وجه تسمیه: برخی نام بمبئی را برگرفته از واژه مومْبا، یکی از خدایان این ناحیه دانسته‌اند («فرهنگ...[2]»، VIII/403؛ «تاریخ...[3]») و بعضی آن را مأخوذ از واژه‌ای پرتغالی، به معنی بندرگاه خوب می‌دانند («دائرة المعارف ...[4]»، I/596). در منابع فارسی سدهٔ ۱۳ق/۱۹م نام آن را بنبئی و منبئی نیز آورده‌اند (بهبهانی، ۳۵۲/۱؛ خافی‌خان، ۴۰۱/۲).

جغرافیا: بمبئی در ۱۸° و ۵۵′ عرض شمالی و ۷۲° و ۵۴′ طول شرقی، نزدیک خط استوا و در مسیر دریایی افریقا، آسیای شرقی و اروپا قرار گرفته، و به همین سبب، به یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین بندرهای تجاری در اقیانوس هند تبدیل شده است. بمبئی با وسعتی برابر ۴۳۶ کم۲، و جمعیتی از ۱۷ میلیون تن، بیشترین تراکم جمعیت را در دنیا دارد و آب و هوای آن گرم و مرطوب است.

شهر بمبئی از ۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م مرکز ایالت ماهاراشترا گردید و مجلس ایالتی و دیگر نهادهای حکومت ایالت در آنجا قرار دارد. اکثریت ساکنان بمبئی هندو مذهبند، ولی اقلیتهای مسلمان، مسیحی، زرتشتی، سیک، یهودی، بودایی و مذاهب دیگر هم در آنجا زندگی می‌کنند. در این شهر صنایع مختلف از جمله نساجی، مواد شیمیایی و دارویی، ماشین‌آلات مهندسی، کشتی‌سازی، مواد غذایی، اتومبیل‌سازی، رنگ‌سازی، ماشینهای کشاورزی و ... فعالیت دارند. افزون بر این، چون بمبئی مرکز بزرگ‌ترین بانکهای هند نیز هست، قطب اقتصادی و مالی کشور به شمار می‌رود. بمبئی همچنین پر رفت و آمدترین شهر هند و از مراکز حمل و نقل جاده‌ای، ریلی و هوایی است.

وجود جاذبه‌های مالی و شغلی باعث مهاجرت گسترده‌ای از نقاط مختلف هند به بمبئی شده است. زبان اکثریت ساکنان آن گجراتی، مهاراتی، اردو و انگلیسی است. نام بمبئی در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م به مومبای تغییر یافت، ولی در تداول عامه هنوز بمبئی رواج دارد. شهر بمبئی مرکز صنعت سینمای هند به شمار می‌رود («فرهنگ»، VIII/398؛ «اطلس...[5]»، 86-87, 152؛ گیل، 100, 102؛ WNGD, 158-159؛ دامیشکی، 117؛ بریتانیکا، III/13-16؛ «جغرافیا...[6]»؛ «معرفی...[7]»؛ «جمعیت[8]»).

پیشینهٔ تاریخی: بیشتر نوشته‌های معاصران دربارهٔ تاریخ پیش از سدهٔ ۸ق/۱۴م بمبئی براساس حدس و گمان است. بمبئی را جزو سرزمینهایی دانسته‌اند که آریان و بطلمیوس آنرا هیپتانسیا می‌نامیدند. احتمالاً منطقه‌ای که امروزه بمبئی در آن قرار دارد، در دورهٔ حکومتهای باستانی بخشی از سرزمین فرمانروایان اپارانتا و مائوری و چالوکیا بود. قدیمی‌ترین مردمی که در بمبئی زندگی می‌کردند، کولی نامیده می‌شدند که پیشهٔ ماهی‌گیری داشتند. آثاری در نزدیکی بمبئی از سدهٔ ۲ تا ۹م به دست آمده است که عبارتند از نقوش غارهای کانهری و معابد شیوا که در جزایر الفانتا قرار دارد. منابع جدید از شاهزاده‌ای هندی به نام بهیم دو[9] یاد می‌کنند که در سدهٔ ۷ق/۱۳م پایتخت خود را ماهیم امروزه که یکی از جزایر هفت‌گانهٔ بمبئی بوده است، قرار داد. احتمالاً نخستین کشاورزان و تجار از این دوره در بمبئی ساکن شدند («تاریخ»؛ «فرهنگ»، VIII/402-403؛ *بریتانیکا*، III/13).

در منابع اسلامی از بمبئی نامی در میان نیست، اما از کونکان (کنکم ـ کنکن) یاد شده است که بمبئی در ساحل آن قرار دارد و از آنجا چوب ساج به سرزمینهای دیگر صادر می‌شد. همچنین از جزایری نام برده شده است که اکنون در کنار بمبئی قرار دارند (ابن خردادبه، ۶۷؛ مسعودی، ۳۸۳/۱؛ بیرونی، ۹۹، ۱۵۴؛ نیز نک: نائینار، 42-43؛ مینورسکی، 238).

ناحیه‌ای که امروزه بمبئی جزو آن است، از گذشته‌های دور مرکز داد و ستد بازرگانانِ دریانوردِ مسلمان بود و گروهی از آنان در این منطقه ساکن شدند که نائتیا نامیده می‌شدند. مقبول احمد با استنباط از نوشتهٔ مسعودی در سدهٔ ۴ق/۱۰م، شمار مسلمانان این ناحیه را ۱۰ هزار نفر برآورد کرده است که به دو گروه مهاجران عرب از سیراف، عمان، بصره، بغداد، و ساکنان مسلمان متولد آنجا تقسیم می‌شدند (سلیمان تاجر، ۲۷-۲۹؛ مینورسکی، همانجا؛ مقبول احمد، 510-511؛ *ایرانیکا*، I/340-347).

1. Bombay/Mumbai 2. *The Imperial...* 3. «History...» 4. *The New Century...* 5. *An Atlas...*
6. «The Geography...» 7. «An Introduction» 8. «Population» 9. Bhimdeu

در ۷۹۳ق/۱۳۹۱م ماهیم به تصرف ظفرخان درآمد که سپس با عنوان مظفرشاه (۷۹۳ـ۸۱۴ق/۱۳۹۱ـ۱۴۱۱م) نخستین سلسلهٔ حاکمان مسلمان گجرات را تشکیل داد و ماهیم دژ مهم بازرگانی و نظامی شاهان گجرات شد. مسجد ماهیم از آثار همین دوره است. با گسترش بازرگانی دریایی و راه یافتن دریانوردان اروپایی به اقیانوس هند و جست و جوی پناهگاههای امن دریایی، بر اهمیت این جزایر که دارای لنگرگاههای طبیعی بود، افزوده شد. در ۹۲۴ق/۱۵۱۸م پرتغالیان در تصرف ماهیم ناکام ماندند. بهادرشاه گجراتی (۹۳۲ـ۹۴۳ق) برای متحد کردن پرتغالیان با خود در برابر هجوم بابریان، در ۹۴۱ق/۱۵۳۴م بمبئی را به پادشاه پرتغال واگذار کرد. بنابر نوشتهٔ برخی منابع، نام بمبئی از این دوره بر این جزایر اطلاق گردید. پرتغالیان چند کلیسا در بمبئی بنا کردند و سیاست تبعیض‌نژادی در پیش گرفتند و ساکنان بومی را به پرداخت مالیات یا خدمت در ارتش پرتغال وادار ساختند. سرانجام جزیرهٔ بمبئی به عنوان کابین خواهر پادشاه پرتغال که با چارلز دوم پادشاه انگلستان ازدواج کرد، در ۱۰۷۱ق/۱۶۶۱م به انگلستان واگذار گردید و پادشاه انگلیس نیز در ۱۶۶۸م آن‌را به «کمپانی هند شرقی بریتانیا» فروخت. جمعیت بمبئی در این هنگام ۱۰ هزار نفر بود.

انگلستان با سود جستن از موقعیت استراتژیک و لنگرگاههای طبیعی، بمبئی را به مرکز مهم بازرگانی و نظامی در اقیانوس هند تبدیل کرد و پایگاه اصلی خود را از سورت در گجرات به بمبئی انتقال داد. حکمرانان انگلیسی برای توسعهٔ بندر بمبئی به تشویق مهاجرت صنعتگران و تجار جزایر اطراف به بمبئی پرداختند. گروههایی از اقلیتهای مذهبی از گجرات به بمبئی مهاجرت کردند که بیشتر آنان پارسیان بهره و یهودیان بودند و اقتصاد بمبئی توسط آنان رونق یافت. در ۱۰۸۶ق/۱۶۷۵م جمعیت بمبئی به ۶۰ هزار نفر افزایش یافت (لایل، 30؛ دامیشکی، نیز *بریتانیکا*، همانجاها؛ «تاریخ»؛ «فرهنگ»، VIII/404).

اورنگ زیب امپراتور گورکانی که از قدرت یافتن شرکت هند شرقی در ساحل غربی هند نگران بود، در ۱۱۰۵ق/۱۶۹۴م به بهانهٔ حملهٔ انگلیسیان به یک کشتی حامل زنان حرم، بمبئی را تصرف کرد. کمپانی با فرستادن نماینده‌ای به دربار و پرداخت غرامت سنگین دوباره بر بمبئی دست یافت (خافی‌خان، ۴۲۱/۲ـ۴۲۳؛ خان، 256 ,253-254؛ سید، 371-374). در ۱۸۱۷ـ۱۸۱۸م انگلیسیان مهرته‌ها را که در جنوب هند قدرت و نفوذی گسترده داشتند، درهم شکستند و دکن را گرفتند و آن‌گاه به گسترش بمبئی پرداختند و لنگرگاههای جدید در آنجا احداث کردند. از این پس بمبئی به سرعت مهم‌ترین بندر صادرات و واردات کالا در هند گردید. در ۱۸۵۰م راه آهن داخلی هند به بمبئی متصل گردید و نخستین کارخانهٔ نخ‌ریسی در ۱۸۵۷م در این شهر تأسیس شد. در خلال جنگ داخلی آمریکا (۱۸۶۱ـ۱۸۶۵م) که پنبهٔ ایالات متحده به اروپا نمی‌رسید، صادرات این کالا از مستعمرات شرقی بریتانیا فزونی گرفت و صنایع نخ‌ریسی و نساجی در بمبئی به اوج شکوفایی رسید. در ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م با تأسیس کانال سوئز و باز شدن راه دریایی جدید، بر اهمیت بمبئی به عنوان پل ارتباط اقتصادی و تجاری در اقیانوس هند افزوده شد و جمعیت آن به ۸۰۰ هزار نفر افزایش یافت و از شهرهای بزرگ و پرجمعیت هند گردید (*بریتانیکا*، III/13-15؛ «تاریخ»؛ «فرهنگ»، VIII/405, 407). شهر بمبئی در دورهٔ استعمار مرکز حکومت منطقه بود و پس از آن مرکز ایالت بمبئی گردید («تاریخ»).

مسلمانان: بمبئی از بزرگ‌ترین مراکز تجمع مسلمانان هند است. گروههای مختلف از فرق اسلامی در بمبئی زندگی می‌کنند که برخی از آنان از اعتبار اقتصادی و مالی خوبی برخوردارند. این فرقه‌ها عبارتند: ۱. بهره‌ها که از اسماعیلیان مستعلویند؛ ۲. شیخها که خود را قریشی می‌دانند؛ ۳. سیدها به دو گروه سنی و شیعه تقسیم می‌شوند؛ ۴. مغولان که اکثر آنان شیعه مذهبند؛ ۵. کونکانیش که از نسل تجار مسلمان دریانورد بودند؛ ۶. عربها که از غرب و جنوب شبه جزیرهٔ عربستان به آنجا مهاجرت کرده‌اند؛ ۷. مؤمنان که سنی حنفی مذهب هستند؛ ۸. خوجه‌ها که اسماعیلیان نزاریند؛ ۹. جولاهیها (جولاهه) از هندوان مسلمان شده‌اند که چون دارای حرفهٔ بافندگی بودند، به این نام خوانده شده‌اند.

بمبئی از مراکز جنبشهای سیاسی مسلمانان هند، مانند نهضت احیای خلافت بود. پس از استقلال هند و جدایی بخشی از این سرزمین به نام پاکستان، گروههایی از مسلمانان بمبئی به این کشور مهاجرت کردند (دامیشکی، 119-124؛ احمد، ۳۸ـ۳۹؛ مینائولت، 73-74؛ می، 269-270).

پارسیان: از قدیم ترین اقلیتهای مذهبی در بمبئی پارسیان هستند که ازنفوذوقدرت‌اقتصادی‌بسیاربرخوردارند. پارسیان‌بمبئی‌بزرگ‌ترین جامعهٔ زرتشتیان جهان را تشکیل می‌دهند، زیرا بیش از ۷۰٪ زرتشتیان جهان در بمبئی زندگی می‌کنند. پیشینهٔ حضور اینان در بمبئی به روزگار تسلط پرتغالیان باز می‌گردد که گروهی از آنان در نقش کارگزاران پرتغالیان در بمبئی به فعالیت پرداختند. هنگامی که انگلیسیان بمبئی را به دست آوردند، مهاجرت به این شهر را تشویق کردند و به خصوص با سیاست تساهل دینی آنان، موج مهاجرت پارسیانی که تحت فشار سلاطین گجرات قرار داشتند و بیشتر صنعتگر و بازرگان بودند، شدت گرفت، چنان‌که حتیٰ معبدی برای خود در بمبئی برپا کردند. در ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م لوجی نَصَروان جی استاد کشتی‌ساز ساکن سورت، به دعوت انگلیسیان به بمبئی آمد و نخستین بار یک کارخانهٔ کشتی‌سازی به نام وادیا در بمبئی تأسیس کرد. پارسیان هند در گسترش صنایع نساجی نیز نقشی مهم داشتند و نخستین کارخانهٔ نخ‌ریسی تجارتی در اواسط سدهٔ ۱۳ق/۱۹م توسط یکی از پارسیان در بمبئی تأسیس شد. امروزه بزرگ‌ترین مجموعهٔ صنعتی هند به نام تاتا توسط یکی از پارسیان به نام جمشید جی‌تاتا در بمبئی فعالیت دارد. پارسیان در رشد و رونق اقتصادی بمبئی نیز سهم عمده‌ای داشتند، چنان‌که تجارت هند با غرب در دست انگلیسیان، و داد و ستد با شرق به ویژه چین و ایران در اختیار

پارسیان بود. نخستین دستگاههای چاپ توسط پارسیان به بمبئی وارد گردید و قدیم‌ترین روزنامهٔ بمبئی توسط پارسیان انتشار یافت. اینان سازمانهای پژوهشی و آموزشی معتبری برای گردآوری نسخه‌های خطی پراکندهٔ زرتشتیان در بمبئی تأسیس کردند. پارسیان مقیم بمبئی تحصیل کرده‌ترین اقلیت دینی ساکن بمبئی به شمار می‌روند، اینان در زمینهٔ سیاسی نیز فعال بودند و انجمنهای سیاسی در بمبئی بنیاد نهادند. پس از تأسیس کنگرهٔ ملی هند در بمبئی، پارسیان در جناح میانهٔ حزب کنگره فعالیت داشتند («فرهنگ سلطنتی»، VIII/405؛ کایوجی میرزا، 262-263، 269؛ کاراکا، I/51-52,92-99,331-332, II/48-50, 60-62).

فرهنگ: بمبئی یکی از مراکز مهم فرهنگی و هنری هند است و نهادهای آموزشی، پژوهشی و کتابخانه‌های معتبری در این شهر قرار دارد. برخی از نهادهای پژوهشی بمبئی در زمینهٔ اسلام‌شناسی نیز فعال است. ازجمله می‌توان به «انجمن آسیایی بمبئی» با سابقه‌ای طولانی در زمینهٔ پژوهشهای اسلام شناسی و نشر آثار اسلامی، و همچنین به «مؤسسهٔ خاورشناسی کاما» که در زمینهٔ ایران شناسی نیز فعالیت می‌کند، اشاره کرد. دانشگاه بمبئی از بزرگ‌ترین مراکز آموزشی هند است. موزهٔ ویکتوریا و آلبرت دیدنی‌ترین موزه‌های هند است که آثار ارزشمندی از دوره‌های مختلف تاریخ و تمدن در آن نگهداری می‌شود («بررسی...[1]»، I/416؛ بریتانیکا، III/16؛ گیل، 102-103).

بمبئی دارای کتابخانه‌های بزرگ و معتبری است. در برخی از کتابخانه‌ها نسخه‌های خطی نفیس در زمینهٔ تاریخ و تمدن اسلامی به زبانهای عربی، فارسی و اردو نگهداری می‌شود و برخی از مجموعه‌های شخصی خانواده‌های قدیمی هم به این کتابخانه‌ها اهدا گردیده است. از جمله کتابخانه‌های مهم می‌توان به کتابخانهٔ انجمن آسیایی بمبئی، کتابخانهٔ مؤسسهٔ خاورشناسی کاما، کتابخانهٔ مسجد ملافیروز، کتابخانهٔ مسجد جامع بمبئی، کتابخانهٔ دانشگاه بمبئی اشاره کرد («بررسی»، I/416-419). آثار و بناهای زیبایی در حومهٔ بمبئی قرار دارد که شماری از آنها دارای سابقهٔ کهن تاریخی است؛ اما بیشتر بناهای بمبئی که تحت تأثیر سبکهای مختلف غربی از جمله سبک ویکتوریایی قرار دارد، در دورهٔ تسلط انگلیسیان در بمبئی ساخته شد (گیل، 102).

مآخذ: ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ احمد، عزیز، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بهبهانی، احمد، *مرآت الاحوال جهان‌نما*، به کوشش علی دوانی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، به کوشش ادوارد زاخاو، لندن، ۱۸۸۷م؛ خافی‌خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۷۴م؛ سلیمان تاجر، *اخبار رحلات العرب و الفرس الی الهند و الصین*، پاریس، ۱۸۴۵م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس، ۱۸۷۷م؛ نیز:

An Atlas of India, Delhi, 1990; *Britannica*, macropaedia 1978; Damishky, P. J. E., «The Moslem Population of Bombay», *The Moslem World*, New York, 1985, vol. I; «The Geography of Mumbai», *Department of Theoretical Physics*, www. theory. tifr.res.in/bombay/physical/; Gill, K., *A Passage Through India*, Singapore, 1992; «History of Mumbai», *Department of Theoretical Physics*, www. theory. tifr. res. in/bombay/history/; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1908; «An Introduction», *Mumbai on the Net*, www. mumbainet. com/intro. htm; *Iranica*; Karaka, D.F., *History of the Parsis*, London, 1884; Kayoji Mirza, H.D., *Outlines of Parsi History*, Bombay, 1974; Khan, Sh. Ahmad, «Bombay in the Reign of Aurangzeb», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1931, vol. V; Lyall, A., *The Rise and Expansion of British Dominion in India*, New Delhi, 1974; Maqbul Ahmad, S., «Travels of Abu'l Hasan 'ali b. al Husayn al Mas'udi», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1954, vol. XXVIII; May, L.S., *The Evolution of Indo-Muslim Thought After 1857*, Lahore, 1970; Minault, G., *The Khilafat Movement*, Delhi, 1982; Minorsky, V., Commentary on *Ḥudūdal- 'Ālam*, Cambridge, 1982; Nainar, M.H., *Arab Geographers' Knowledge of Southern India*, Madras, 1942; *The New Century Cyclopedia of Names*, New York, 1954; «Population», *Department of theoretical Physics*, www. theory. tifr.res.in/bombay/stats/pop_stat/; Syed, Anees Jahan, *Aurangzeb in Muntakhab-al Lubab*, Bombay, 1977; WNGD; *World Survey of Islamic Manuscripts*, ed. G. Roper, London, 1992.

مجید سمیعی

بَمپور، بخش، شهر، رودخانه و قلعه‌ای تاریخی در شهرستان ایرانشهر واقع در استان سیستان و بلوچستان.

بخش بمپور: این بخش براساس آخرین تقسیمات کشوری در ۱۳۸۱ش، یکی از بخشهای چهارگانهٔ شهرستان ایرانشهر به شمار می‌رود و متشکل از دو دهستان به نامهای بمپور شرقی و بمپور غربی و یک شهر به نام بمپور و ۶۸ آبادی دارای سکنه است (نشریه...، ۳۰؛ *سرشماری*، نتایج، پانزده). بخش بمپور از شمال به بخش بزمان، از غرب به بخش دلگان، از شرق به بخش مرکزی شهرستان ایرانشهر و از جنوب به شهرستان نیک شهر محدود است (نقشه...). نواحی شمالی بخش بمپور جلگه‌ای، و نواحی جنوبی آن کوهستانی، و آب و هوای آن گرم و نیمه خشک است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۱۱). کوههای سانیچ (۲٬۰۲۲ متر) و دَروکیان (۱٬۰۷۸ متر) از مهم‌ترین ارتفاعات این بخش است (*فرهنگ جغرافیایی کوهها*...، ۲۷/۳، ۳۳).

رودخانهٔ بمپور که تنها رودخانهٔ دائمی و نسبتاً پر آب منطقهٔ بلوچستان است، از این بخش می‌گذرد. این رودخانه با درازای ۳۲۵ کم‍، از ارتفاعات شمال خاوری ایرانشهر سرچشمه می‌گیرد و حوضهٔ آبریز آن ۱٬۵۰۰ کم‍ ۲ وسعت دارد. رودخانهٔ بمپور پس از جمع‌آوری آبهای سطحی شمال باختری بلوچستان، به دریاچهٔ فصلی هامون جازموریان می‌ریزد. در ۱۳۳۵ش برای استفادهٔ بهینه از آب رودخانهٔ بمپور، سدی در ۱۲ کیلومتری باختر ایرانشهر بر روی آن بسته شد که سبب رونق کشاورزی و آبادانی منطقه گردیده است (افشین، ۸۷-۸۸).

اقتصاد بخش بمپور برپایهٔ کشاورزی و دامداری استوار است و کشاورزی آن به برکت خاک حاصل‌خیز و وجود رودخانهٔ بمپور از رونق خاصی برخوردار است؛ به گونه‌ای که بخش بمپور یکی از کانونهای مهم کشاورزی استان سیستان و بلوچستان به شمار می‌رود. مهم‌ترین محصولات این بخش گندم، جو، ذرت، تره‌بار، خرما، مرکبات و گیاهان علوفه‌ای است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۱-۱۲؛ بدیعی، ۲۱۲/۳-۲۱۳).

---

1. *World*...

در سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت بخش بمپور حدود ۲۸٬۶۲۵ تن برآورد شده است (سرشماری، شناسنامه، ۴۸). بیشتر جمعیت این بخش را مردمانی بلوچ از طوایف نارویی، رودینی، دامنی، برهان زهی و بارک‌زهی تشکیل می‌دهند که به‌زبانهای بلوچی و فارسی گفت و گو می‌کنند و پیرو مذهب حنفی، و برخی نیز شیعهٔ دوازده امامی هستند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۱).

شهر بمپور: این شهر که مرکز بخش بمپور است در ۲۷° و ۱۱′ عرض شمالی و ۶۰° و ۲۷′ طول شرقی و در ارتفاع ۵۱۲ متری از سطح دریا، در دشت ایرانشهر واقع است. شهر بمپور از به هم پیوستن چندین آبادی نزدیک به هم شکل گرفته است و هستهٔ اولیهٔ آن را آبادیهای «باغ» و «الله آباد» تشکیل داده‌اند. بمپور نام خود را از قلعه‌ای به همین نام که در ۵۰۰ متری شمال آن واقع است و پیشینهٔ آن به روزگار پیش از اسلام می‌رسد، گرفته است. آب و هوای این شهر گرم، و به سبب مجاورت با رودخانهٔ بمپور نسبتاً مرطوب است. بیشترین درجهٔ حرارت در تابستانها به ۴۸° سانتی‌گراد و کمترین آن در زمستانها به ۲° سانتی‌گراد می‌رسد (پاپلی، ۱۰۴؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۲؛ مشکوتی، ۳۱۷؛ برقعی، ۱۴). بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش، شهر بمپور ۶٬۳۸۰ تن جمعیت داشت (*سرشماری، نتایج*، چهل و دو).

پیشینهٔ تاریخی: بنابر نتایج کاوشهای باستان‌شناختی، پیشینهٔ اقامت انسان در بمپور به ۲٬۷۵۰ق‌م می‌رسد. آثار به دست آمده از محوطه‌های باستانی پیرامون این شهر، مؤید آن است که ساکنان نخستین بمپور، دارای تمدنی درخشان بوده‌اند و با دیگر تمدنهای باستانی فلات ایران، سند و نواحی جنوبی خلیج فارس ارتباط داشته‌اند (نک: واندنبرگ، 18-15؛ بهنام، ۸-۱۳؛ سیدسجادی، ۱۵۶-۱۷۱).

هرچند از تاریخ بمپور در پیش از اسلام آگاهیهای چندانی در دست نیست، اما بقایای برجای مانده از قلعهٔ بمپور، حکایت از استواری آن در روزگار پیشین دارد، و بیانگر آن است که این قلعه نقش مؤثری در تأمین امنیت راهها و نواحی شمالی مکران در پیش از اسلام و دوره‌های پس از آن داشته است. در منابع جغرافیایی دورهٔ اسلامی، جغرافیانویسان، عموماً دربارهٔ شهرهای مکران، فقط به ذکر نام آنها بسنده کرده‌اند و آگاهیهای چندانی از این شهرها به دست نداده‌اند. مقدسی از معدود جغرافیانویسانی است که از این شهر، و با نام «بربور» در شمار یکی از شهرهای مکران یاد کرده است (ص ۴۷۵). احتمالاً این‌نام تصحیف «بنپور» است. چنان‌که عبدالرزاق سمرقندی (۷۶۷/۲)، نام این شهر را «بن‌پور» ضبط کرده است. حاجی خلیفه در اثر جغرافیایی خود، کتاب *جهان‌نما* به موقعیت تجارتی این شهر اشاره کرده است. به گزارش او این شهر در ملتقای دو راه بازرگانی که یکی از آنها از شیراز و کرمان به بلوچستان و دیگری از جاسک و گواتر به سیستان می‌رفته، واقع بوده است (نک: مشکور، ۶۴۰).

در منابع تاریخی نیز همچون منابع جغرافیایی از بمپور، کمتر یاد شده است و از رویدادهای تاریخی آن آگاهی کمی در دست است. در روزگار سلطان محمد خوارزمشاه (حک ۵۹۶-۶۱۷ق/۱۲۰۰-۱۲۲۰م)، ملک زوزن، حاکم خوارزمشاهی کرمان، برای تصرف مکران بدان سو لشکر کشید و بمپور را تصرف، و ضمیمهٔ قلمرو خوارزمشاهیان کرد (وزیری، ۱۳۶-۱۳۷)، اما دیری نپایید با هجوم مغولان و برافتادن خوارزمشاهیان، مکران استقلال از دست رفتهٔ خود را باز یافت و تا برآمدن صفویان این استقلال را حفظ کرد (نک: سالار بهزادی، ۶۰). در ۱۰۱۸ق/۱۶۰۹م، شاه عباس اول شاه وردی سلطان محمودی را برای تسخیر مکران گسیل داشت. در این هنگام ملک شمس‌الدین نامی از امرای صفاری، بر قلعهٔ بمپور و مضافات آن حکومت داشت. وی چون تاب مقاومت در برابر سپاهیان صفوی را در خود نمی‌دید، به شرط ابقاء حکومتش، با شاه وردی سلطان صلح کرد (منجم، ۳۷۱-۳۷۲)، اما ظاهراً ملک شمس‌الدین بر سر پیمان خود نماند؛ زیرا در ۱۰۲۲ق، شاه عباس برای تصرف قلعهٔ بمپور، سپاهی به فرماندهی گنجعلی‌خان، حاکم وقت کرمان به آن سو روانه کرد. گنجعلی‌خان، قلعهٔ بمپور را محاصره، و ملک شمس‌الدین را دستگیر کرد و به اصفهان فرستاد (اسکندربیک، ۸۶۱-۸۶۲).

در دورهٔ فترت پس از سقوط صفویان، امرای صفاری بلوچستان بار دیگر در این ناحیه به حکومت رسیدند (نک: سالار بهزادی، ۶۲-۶۳). نادرشاه در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م، هنگامی که از راه خراسان عازم تسخیر قندهار و هندوستان بود، پیرمحمدخان، بیگلربیگی هرات را مأمور تصرف بلوچستان کرد. در این هنگام، ملک شیرخان از امرای صفاری بر بمپور و نواحی پیرامونی آن حکومت داشت. در نبردی که درگرفت، ملک شیرخان کشته شد و پایداریهای پسرش ــ ملک اردشیر ــ نیز سودی نبخشید و سرانجام، بمپور به تصرف سپاهیان نادر درآمد (همو، ۶۳؛ وزیری، ۳۰۴-۳۰۹)، اما پس از مرگ نادر، بلوچستان دوباره دستخوش هرج و مرج گردید و از این دوره به بعد، هرگاه حکومتهای مرکزی ایران، دچار ضعف و ناتوانی بودند، امرای محلی بلوچستان در قلمرو خود به استقلال حکومت می‌کردند (نک: سالار بهزادی، ۶۴-۶۶). بمپور بر اثر این کشمکشها، رو به ویرانی نهاد و آسیبهای فراوانی دید (سایکس، 122).

پاتینجر که در ۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م به روزگار محمدشاه قاجار از بمپور دیدن کرده، آن را دهی کوچک و نیمه ویران وصف کرده است که در پیرامون آن نه نخلستانی وجود داشته، و نه کشاورزی مقدور بوده است. به گزارش او، دیواری گلین و فرو ریخته که به تناوب، برجهایی کوچک بر روی آن ساخته شده بود، شهر را در برمی‌گرفته است و شاه مهراب خان، حاکم آنجا در قلعه‌ای استوار که بر فراز تپه‌ای بلند و دست‌ساز، ساخته شده بود، به سر می‌برده است. در آن هنگام شاه مهراب خان به استقلال بر قلمرو خود که افزون بر بمپور، شهرهای ابتر، فهرج (ایرانشهر کنونی) و مگس را در برمی‌گرفت، حکومت داشت (ص ۱۸۹-۱۹۱، ۱۹۸).

در اوایل دهۀ ۱۲۷۰ق در روزگار حکومت ابراهیم‌خان بمی ــ حاکم بم و نرماشیر ــ نفوذ دولت مرکزی ایران در بلوچستان افزایش یافت و در این اوان از قلعۀ بمپور به عنوان پادگانی نظامی، برای تأمین امنیت منطقه استفاده می‌شد. در این قلعه همواره نیروهایی مرکب از ۵۰ تن توپچی به همراه ۶ ارابه توپ و ۳۰۰ تن سرباز پیاده و ۵۰ تن سواره به همراه ۵۰۰ تن از افراد محلی مستقر بودند (سالار بهزادی، ۱۲۸). با استیلای دوبارۀ دولت مرکزی ایران بر بلوچستان، بیشتر اراضی این نواحی که از مرگ نادرشاه به بعد، تحت سیطرۀ سران ۴ طایفۀ عمدۀ بلوچ بود، به صورت خالصۀ دولتی درآمد؛ مخصوصاً اراضی درۀ بمپور که توسط رعایایی که غلام نامیده می‌شدند، کشت می‌شد و عواید آن به مصرف نیروهای دولتی مستقر در پادگان بمپور می‌رسید و مازاد آن سهم والی ایالت می‌شد (رزم‌آرا، ۱۰-۱۱؛ سایکس، 123-122).

بمپور تا ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م کرسی‌نشین بلوچستان به شمار می‌رفته است، اما از این تاریخ به بعد فهرج (ایرانشهر کنونی) به عنوان حاکم‌نشین بلوچستان تعیین شد و بمپور اهمیت گذشتۀ خود را از دست داد (نک: سالار بهزادی، ۱۵۰؛ سایکس، 123).

مآخذ: اسکندربیک منشی، عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ افشین، یدالله، رودخانه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بدیعی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ برقعی، محمد، نظری به بلوچستان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بهتام، عیسی، «پدران ما که بودند و از کجا به این سرزمین آمدند»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۳۷ش، شم ۷۰؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها ومکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ پاتینجر، هنری، مسافرت سند و بلوچستان، ترجمۀ شاهپور گودرزی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رزم‌آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران (مکران)، تهران، ۱۳۲۰ش؛ سالار بهزادی، عبدالرضا، بلوچستان در سالهای ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۷ قمری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، شناسنامۀ بخشهای کشور، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان ایرانشهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سیدسجادی، منصور، باستان‌شناسی و تاریخ بلوچستان، تهران، ۱۳۷۴ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش محمدشفیع، لاهور، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (ایرانشهر)، ادارۀ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۴ش، ج ۱۲۵؛ فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۷۹ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مشکور، محمدجواد، جغرافیای تاریخی ایران باستان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منجم، یزدی، محمد، تاریخ عباسی، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نشریۀ دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی ـ اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۱ش؛ نقشۀ جمهوری اسلامی ایران براساس تقسیمات کشوری، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۸۲ش؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، تاریخ کرمان، به کوشش محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ نیز:

Sykes, P., *Ten Thousand Miles in Persia or Eight Years in Iran*, New York, 1902; Vanden Berghe, L., *Archéologie de l'Irān ancien*, Leiden, 1959.

علی‌کرم همدانی

بَنّا، احمدبن محمد (د ۱۱۱۷ق/۱۷۰۵م)، فقیه شافعی، مُقری بزرگ مصر و صوفی سدۀ ۱۲ق. وی در زادگاه خویش دمیاط، نشو و نما یافت و حافظ کل قرآن گردید. در قاهره ملازمت سلطان بن احمد مَزّاحی، پیشوای قُرّاء مصر، و شاگردش نورالدین شَبراملّسی را اختیار کرد و تحصیلات خویش را در فقه، حدیث و قرائات پی گرفت (جبرتی، ۲۲۶/۱). از دیگر دانشمندان بزرگ آنجا مانند شهاب‌الدین قلیوبی، شمس‌الدین بابلی، برهان‌الدین میمونی، شمس‌الدین شَوبَری و نورالدین اُجهوری نیز سماع و روایت حدیث داشته است (همانجا).

بنا پس از گزاردن حج، در مدینه اقامت گزید و به تکمیل تحصیلات و اخذ و سماع حدیث، به‌ویژه نزد برهان‌الدین کورانی پرداخت (همانجا). اقبال فراوان طالبان علم قرائات به او در حجاز (نک: بنا، ۶۴/۱)، وی را بر آن داشت که پس از بازگشت به دمیاط در کنار تدریس علوم و فنون مختلف، به تألیف کتاب *اتحاف* همت گمارد (جبرتی، همانجا). اقامت وی در زادگاهش چند سال بیش نپایید و پس از یک سفر حج، به یمن رهسپار شد و به حلقۀ مریدان خلیفۀ نامور طریقت نقشبندیه، احمدبن عجیل پیوست. آن‌گاه از استاد اجازه یافت و به دستور وی به دمیاط بازگشت و به ارشاد مریدان پرداخت (محبی، ۳۴۶/۱-۳۴۷؛ جبرتی، ۲۲۹/۱؛ اسماعیل، ۴۴/۱). در واپسین سال زندگی، بعد از سفر حج، در مدینه رحل اقامت افکند (جبرتی، همانجا).

احمد بنا از محدثان مشهور صوفیه و از پیشوایان طریقت نقشبندیه در مصر بود، اما شهرت او بیش از هر چیز مرهون نگارش کتابی دربارۀ قرائات ۱۴ گانه با عنوان *اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الاربعة عشر* یا *منتهی الامانی والمسرات فی علوم القراءات* است. این هر دو عنوان را مؤلف خود بر این اثر نهاده است (بنا، ۶۵/۱). نام نخست، به این نکته اشاره دارد که مؤلف خواسته است جزئیات و دقایق قرائات ۱۴گانه را با رعایت اختصار و بیانی درخور فهم به قاریان و مقریان ــ که آنان را «فضلاء البشر» خوانده ــ پیشکش کند.

بنا در طراحی و تدوین این کتاب، *لطائف الاشارات* قسطلانی در قرائات هفتگانه را اصل قرار داده (اسماعیل، ۵۲/۱)، محتوای *النشر* و دیگر آثار ابن جزری را با آن تلفیق کرده، و ۴ قرائت دیگر نیز بر آن افزوده است (بنا، ۶۳/۱-۶۴)؛ او مباحث لغوی، صرفی، نحوی، تفسیری و فقهی مرتبط با قرائات را که از استاد خویش شبراملسی آموخته بود، در آن جای داده است (نک: همو، ۶۴/۱-۶۵). به همین سبب، این کتاب را پاسخ‌گوی تمامی نیازهای قاریان، مقریان و پژوهندگان دانسته‌اند (اسماعیل، ۵۲/۱، ۵۳-۵۷). در این کتاب، برخی از فتاوای وی را به عنوان یک فقیه شافعی مذهب نیز می‌توان یافت (برای نمونه، نک: ۶۹/۱، ۶۵۶/۳-۶۵۷). نسخه‌های خطی بر جای مانده (نک: GAL, II/429; GAL, S, II/454) و چاپهای متعدد این اثر، گواه رواج آن از روزگار مؤلف تاکنون است.

از دیگر آثار بنا، می‌توان به حاشیه بر شرح جلال‌الدین محلّی بر *الوَرَقات* جوینی اشاره کرد که در ۱۳۰۳ق در قاهره به چاپ رسیده است (برای آشنایی با دیگر آثار وی، نک: بغدادی، ۱۶۷/۱-۱۶۸؛ ازهریه، ۸۴/۱، ۵۴۷/۵، ۴۰۰/۶؛ *الفهرس...*، ۵۴۸/۲-۵۵۰، ۶۵۱؛ حتی، شم 1003؛ GAL، همانجا؛ GAL, S, I/681, II/454).

مآخذ: ازهریه، فهرست؛ اسماعیل، شعبان محمد، مقدمه بر اتحاف... (نک: هم، بنا)؛

بغدادی، هدیه؛ بنا، احمد، *اتحاف فضلاء البشر*، به کوشش شعبان محمد اسماعیل، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار*، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، قاهره، ۱۹۵۸م؛ *الفهرس الشامل للتراث العربی الاسلامی المخطوط*، علوم قرآنی، عمان، ۱۹۸۷م؛ محبی دمشقی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ نیز:
GAL; GAL, S; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938.
محمدعلی لسانی فشارکی

بَنّا، حسن (۱۲۸۵-۱۳۲۷ش/ ۱۹۰۶-۱۹۴۹م)، بنیان‌گذار و رهبر جمعیت اخوان المسلمین. وی در شهرستان محمودیه نزدیک اسکندریه در بحیرهٔ مصر به دنیا آمد. پدرش احمد بن عبدالرحمان اهل علم و صاحب تألیفات و امام جماعت مسجد آنجا بود. حسن با برخورداری از محضر پدرش، پس از طی تحصیلات اولیه، وارد دارالمعلمین الاولیّهٔ (دانش‌سرای مقدماتی) دمنهور شد و سپس به قاهره رفت و در ۱۳۰۲ش/ ۱۹۲۳م در دارالعلوم آن شهر به تحصیل پرداخت. در ۱۹۲۷م از آنجا فارغ التحصیل شد و به عنوان معلم ابتدایی در شهر اسماعیلیهٔ مصر به تدریس اشتغال ورزید. حسن از همین زمان به تدریج اندیشه‌های خود را در جهت احیای دین و قدرت سیاسی - اجتماعی دینی شکل داد و به تبلیغ آن پرداخت. آن‌گاه در ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م جمعیت اخوان المسلمین را تأسیس کرد و در دروس و سخنرانیها و نوشته‌های خود به تبیین اصول بنیادی تفکر جمعیت برخاست و برای این کار به مسافرتهایی دست زد. حسن بنا در کنار نشر تعالیم احیاء احکام و شعائر دینی، عملاً به مبارزه با فساد و بی‌دینی پرداخت.

وی در ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲م به عنوان معلم به قاهره منتقل شد و جنبش اخوان‌المسلمین هم در این شهر تمرکز یافت. افکار حسن بنا که در قالب سخنرانیها و نوشته‌ها در روزنامهٔ اخوان المسلمین انتشار می‌یافت، مورد توجه محافل سیاسی و دینی واقع شد و به‌ویژه، مردم به این جنبش اقبال نشان دادند. این امر سبب شد تا حسن بنا همهٔ زندگی خود را وقف این کار کند؛ تا آنجا که زندگی او را از این تاریخ باید در قالب تاریخچهٔ اخوان المسلمین مطالعه کرد (نک: هـ د، اخوان المسلمین؛ برای زندگی بنا، نک: ندوی، ۵۴-۵۷؛ داغر، ۲/۲۱۰؛ زرکلی، ۲/۱۸۳-۱۸۴؛ جدعان، ۵۵۸؛ خلف‌الله، ۴۲-۴۴؛ رمضان، ۲۹۷-۲۹۸؛ بشری، *المسلمون...*، ۴۷۱).

در اینجا باید به منابع فکری حسن بنا و شخصیتهایی که او را تحت تأثیر افکار خود قرار دادند، توجه شود. وی علاوه بر تعالیم پدر و تأثیرات دینی برخاسته از محیط خانواده، از شاگردان و مریدان شیخ عبدالوهاب حصفی از مشایخ صوفیه بود و از افکار و تعالیم طریقهٔ حصافیه تأثیر پذیرفته، با جمعیت خیریهٔ حصافیه واقع در محمودیه که در جهت نشر تعالیم اسلامی و مبارزه با منکرات و مقابله با تبلیغات هیئتهای مسیحی فعالیت داشت، به همکاری برخاست. پس از انتقال به قاهره، به «جمعیة مکارم الاخلاق الاسلامی» پیوست و در آنجا ضمن آشنایی با محافل‌مذهبی و جمعیتهای دینی، با شخصیتهای علمی و مذهبی آن روزگار چون محب‌الدین خطیب، محمد خضر حسین، محمد غمراوی و احمد تیمور آشنا شد و در مجالس درس و بحث رشید رضا شرکت کرد و با جمعیت نهضة الاسلام ــ که شیخ یوسف دجوی آن را بنیاد گذاشته بود ــ از نزدیک به همکاری پرداخت. از این میان تأثیر رشید رضا و مجلهٔ *المنار* بر افکار حسن بنا بیشتر محسوس است.

حسن بنا در ایام تحصیل در قاهره، با محفلی از رجال مذهبی آنجا آشنا شد که مقدمات انتشار روزنامهٔ *الفتح* (به سرپرستی مجدالدین خطیب) و تشکیل جمعیت جوانان مسلمان (جمعیة الشبان المسلمین) را فراهم می‌کردند. حسن بنا بعدها هم، پس از آنکه اخوان المسلمین را تأسیس کرد، در نشریهٔ *الفتح* مقالاتی منتشر نمود.

وی در طول حیات خود در جریان تحولات مصر به‌طور عام، و اخوان المسلمین به‌طور خاص، رساله‌ها و مقالات و سخنرانیهایی پدید آورد و منتشر کرد که پس از مرگ او هم بارها تجدید چاپ شد. شماری از این رساله‌ها اینهاست: *رسالة التعالیم، رسالة العباد، دعوتنا فی طور جدید، بین الامس و الیوم، الرسائل الثلاث (دعوتنا، الیٰ ایّ شیء ندعوالناس و نحوالنور)، الاخوان المسلمون تحت رایة القرآن، مشکلاتنا فی ضوء النظام الاسلامی، العقائد، المناجاة، المأثورات، احادیث الجمعة، الدعوة و الداعیة، السلام فی الاسلام، هل نحن قوم عملیون، المنهاج، رسالة عقیدتنا، رسالة المؤتمر الخامس، الیٰ اخوان الکتائب* و *رسالة المؤتمر السادس*. بسیاری از این رساله‌ها و نوشته‌ها به صورت مستقل و یا در مجموعهٔ *رسائل* به چاپ رسیده است (نک: داغر، جدعان، همانجاها؛ نیز نک: مآخذ همین مقاله)؛ همچنین *مذکرات الدعوة و الداعیة حسن البنا* (زندگی‌نامهٔ خودنوشت حسن بنا و تاریخچهٔ شکل‌گیری اخوان المسلمین و تعالیم آن) که پس از مرگش منتشر شد (زرکلی، همانجا). این اثر با عنوان *خاطرات زندگی حسن البنا* به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است (تهران، ۱۳۶۶ش). برخی از آثار او در مجلهٔ «شرق[1]» به فرانسه هم ترجمه و منتشر شده است (شم 4 و 6). سرانجام دولت نُقراشی فرمان انحلال جمعیت اخوان المسلمین و مصادرهٔ داراییها و توقیف شمار بسیاری از اعضای آن را صادر کرد که همین امر موجب ترور نقراشی در ۲۸ دسامبر ۱۹۴۸ توسط یکی از اعضای اخوان المسلمین شد. اندکی بعد در شب ۱۲ فوریهٔ ۱۹۴۹ حسن بنا به ضرب گلولهٔ افراد ناشناسی از پای درآمد (زرکلی، ۲/۱۸۴).

افکار و اندیشه‌های دینی و سیاسی: بنا فعالیت خود را پس از سقوط خلافت عثمانی ــ که لااقل در نظر بسیاری از متفکران اهل سنت، عصر سیاسی و تا اندازه‌ای دینی امت اسلامی شناخته می‌شد ــ آغاز کرد و به همین دلیل، برای وی بیش از هر چیز چگونگی بازسازی این مرجعیت در اشکال جدید آن که به هر حال وحدت و استمرار امت را تضمین کند (مثلاً نک: بنا، «المؤتمر الخامس»، ۲/۷۰-۷۱)، در درجهٔ اول اهمیت قرار داشت. او با نظامهای جانشین ایدئولوژی وحدت و مشروعیت اسلامی، همچون ایدئولوژی قومیت مخالف بود و در نهایت

---

1. *Orient.*

چاره را در طرح موضوع «دولت اسلامی» به عنوان جانشین خلافت از یک سو، و حافظ و ضامن وحدت امت اسلامی، از سوی دیگر دید (نک: بشری، *المسلمون*، ۴۷۳ـ۴۷۷، ۴۸۵ـ۴۸۹؛ بیومی، ۱۶۰ـ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۷۵، ۱۹۵؛ نیز نک: بنا، همان، ۶۳/۲ بب، «دعوتنا فی طور...»، ۱۷۷/۱ بب، «دعوتنا»، ۴۱/۱ بب). از دیگر سو جنگ جهانی اول و پیامدهای آن، ازجمله سقوط دولت عثمانی، و نیز رویکرد استعماری کشورهای اروپایی، گفتمان اصلاح‌طلبی اسلامی را که کسانی چون جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده به دنبال طرح آن، و ایجاد آشتی میان ارزشهای اسلامی با فرهنگ جدید غرب بودند، سخت دچار بحران کرد. درواقع رویهٔ استعماری غرب، موجبات بدبینی نسبت به این وجهه نظر از تفکر اصلاح‌طلبی را در میان متفکران اسلامی و عرب، از جمله محمد رشید رضا که به تدریج روی به سلفی‌گری نهاد، فراهم کرد (نیز نک: همو، «الیٰ ایّ شیء...»، ۸۴/۱ بب). حسن بنا هم به عنوان شاگرد رشید رضا، در حقیقت از آغازگران تفکر «احیای دینی اسلامی» است (نک: همو، *مذکرات*...، ۱۰۰ بب).

با آنکه شرایط سیاسی و اجتماعی مصر، موجد زمینه‌های مساعد برای شکل‌گیری جمعیت اخوان‌المسلمین بود (برای شکل‌گیری اخوان در شرایط حاکم بر آن دوره، نک: حسینی، ۱۱ـ۵۰؛ خدوری، ۸۵ـ۱۰۰؛ میچل، ۸۱ـ۹۴)، و به سبب همین شرایط، خاصه اشغال مصر توسط انگلستان، احزاب مختلف دچار رقابتها و کشمکشهای گسترده شده بودند، با این وصف اخوان‌المسلمین خود را «حزب» نخواندند و حسن بنا خود نسبت به احزاب مصری به دلیل تأثیرات منفی آنها بدبین بود (نک: «المؤتمر الخامس»، ۷۴/۲ـ۷۸).

اخوان‌المسلمین اساساً، لااقل در آغاز، از اینکه جمعیتی سیاسی به شمار آیند، احتراز داشتند (مثلاً نک: همو، «فی مؤتمر...»، ۱۶۳/۲). با این همه بخش بس مهمی از فعالیت حسن بنا و اخوان رنگ سیاسی داشت، خاصه که جهاد با بیگانه، استقلال و رهایی مصر از اشغال انگلیسی را از اهداف خود می‌شمردند (همو، «الجهاد»، ۲۱۹/۱ بب، «المؤتمر الخامس»، ۸۱/۲ بب، «بین الامس...»، ۲۳۸/۱). بنا در همین زمینه معتقد بود که می‌بایست همهٔ احزاب مصری منحل شوند و همهٔ نیروهای ملت در یک حزب مجتمع شود، تا اینکه زمینه برای تحقق استقلال و آزادی ملت و شکل‌گیری بنیادهای اصلاحات داخلی فراهم گردد («نحو النور»، ۱۵۴/۱ بب، «المؤتمر الخامس»، ۷۴/۲ـ۷۸، «مشکلاتنا...»، ۴۰۵ـ۴۰۷، «فی مؤتمر»، ۱۸۴/۲ـ۱۸۵).

بنا البته به بازسازی امت برای راه‌یابی به درجات کمال اجتماعی سخت اهمیت می‌داد، ولی طریق دست‌یابی به این هدف را نه تمدن غرب، بلکه تمسک به تعالیم اسلام می‌دانست («الاخوان...»، ۱۹۷/۲ بب). وی بر اهمیت نظام نمایندگی، گرچه از غرب اقتباس شده بود، تأکید می‌کرد و معتقد بود که این نظام تعیین کنندهٔ مسئولیت حاکم و سلطهٔ امت است و تباینی میان قواعد اسلامی حکومت با نظام نمایندگی ندارد («مشکلاتنا»، ۳۹۷ بب؛ قس: خدوری، ۹۹ـ۱۰۰، که معتقد است جنبش اخوان‌المسلمین به سازگار کردن دین و دموکراسی علاقه‌مند نبود).

از دیگر سو، حسن بنا با قانون اساسی مصر مخالفت نداشت و هرگونه شیوهٔ انقلابی را، دست کم از منظری سلفی باورانه، رد می‌کرد. جنبش اخوان‌المسلمین که بیش از هر چیز مبتنی بر روش تبلیغی بود، با اتخاذ شیوهٔ محافظه‌کارانه به احیای هویت اسلامی براساس دعوت و اصلاح امور اهتمام داشت (بنا، «المؤتمر الخامس»، ۵۰/۲ـ۵۶) و بنابراین، در آغاز حتی‌المقدور با شیوه‌های مسالمت‌آمیز در این مسیر قدم برمی‌داشت. تأیید ملک فاروق توسط حسن بنا هم به همین دلیل بود (نک: همو، «نحو النور»، ۱۱۵/۱ بب).

وی با وجود اهتمامی که در اسلامی کردن حکومت و جامعه داشت، از مشارکت در نظام سیاسی و رقابت با احزاب دیگر خودداری نمی‌کرد و حتیٰ در همین راستا بود که خود را دوبار نامزد نمایندگی مجلس مصر گردانید و گاهی نیز با شاه همکاری می‌کرد، تا جایی که در انتخاب رئیس‌الوزرای جدید با او مشورت شد؛ البته اخوان‌المسلمین در این دوره به دلیل مقابله با کمونیستها و حزب وفد مورد حمایت و تشویق بود. بنا حتیٰ با اسماعیل صدقی (رئیس‌الوزرای مصر) همکاری کرد و همهٔ این موارد نشان دهندهٔ فعالیت باز و گستردهٔ سیاسی بنا در این دوره است (برای فعالیتهای وی در این زمینه، نک: سعید، ۹۳ـ۹۴، ۹۹، جم).

اخوان‌المسلمین گرچه در دورهٔ بنا همواره به ویژگی تبلیغی و مبتنی بر دعوت خود تأکید می‌کردند، ولی پس از معاهدهٔ ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م میان انگلستان و دولت مصر که اخوان‌المسلمین با آن به مخالفت برخاست، صبغهٔ سیاسی فعالیت بنا و اخوان‌المسلمین بیشتر شد و به‌طور فزاینده‌ای به حرکات سیاسی برای واداشتن دولت به اجرای شریعت دست زدند (برای بررسی تحولات در رفتار مذهبی و سیاسی اخوان‌المسلمین و بنا، نک: بشری، *المسلمون*، ۴۷۰ بب، *الحرکة*...، ۴۳ بب).

دولت اسلامی از دیدگاه بنا: با آنکه فعالیت بنا چند سالی پس از سقوط خلافت عثمانی آغاز شد، وی به شرط تحقق مقدماتی که بیان کرده، معتقد به احیای خلافت بود («المؤتمر الخامس»، ۷۰/۲ـ۷۱) و در عین حال با توجه به آنکه بحثهایی دربارهٔ ضرورت جدایی دین از دولت در آن وقت رواج یافته بود، به تبیین مفهوم دولت و حکومت در اسلام می‌پرداخت («فی مؤتمر»، ۱۶۳/۲ بب؛ نیز نک: عبدالرزاق، ۳۹ بب؛ حسین، ۱۹ بب). ویژگی مهم بنا در میان کسانی که به احیای خلافت اسلامی به عنوان مرجع وحدت امت اعتقاد داشتند، آن بود که طرح «دولت اسلامی» را قطع نظر از بحث جدایی و یا عدم جدایی دین و دولت، بیشتر با اتکا بر فهم جوهر اسلام و ویژگیها و اهداف چند بُعدی این دین ارائه می‌داد و بر ضرورت درکی کامل از اسلام تأکید می‌کرد (مثلاً نک: «بین الامس»، ۲۱۰/۱ بب، «المؤتمر الخامس»، ۱۶/۲ بب). اخوان‌المسلمین اساساً به عقیدهٔ بنا پیرایه‌هایی را که طی تاریخ بر دامن اسلام نشسته بود، از آن می‌زداید و خود را متکی بر همان چیزی می‌داند که پیامبر(ص) از سوی خداوند آورده است و تصور اسلام بدون حکومت وجهی ندارد (نک: «بین الامس»، ۲۰۷/۱، «المؤتمر الخامس»، ۱۹/۲، *مذکرات*،

۱۱۵ بب، ۲۸۳).

دولت اسلامی تابعی است از هدف و غایت اسلام و دعوت به عنوان نشانهٔ حضور و استمرار اسلام وظیفهٔ اصلی دولت است. دعوت فریضه و وظیفهٔ همهٔ امت است و حکومت به عنوان نهاد برخاسته از امت دعوت به اصلاح را برعهده دارد (نک: همو، «بین الامس»، ۲۱۲/۱، «فی مؤتمر»، ۲/ ۱۶۸-۱۶۹، «الاخوان»، ۲۱۱/۲ بب). دولت مشروع اسلامی دولتی است که به شئون دینی و دنیایی اهتمام دارد و علاوه بر آنکه نگاهبان امنیت و نظام جامعه است، در جهت تنفیذ احکام اسلامی و رعایت عدالت در جامعه می‌کوشد (نک: همو، «بین الامس»، ۲۳۹/۱).

بنا معتقد بود که در جامعهٔ اسلامی غیر از سلطهٔ دولت که حامی تعالیم اسلام است و وظیفهٔ رهبری مادی و معنوی امت را بر عهده دارد، هیچ سلطهٔ دیگری پذیرفته نیست و از این جهت با مسیحیت ــ که در آن میان سلطهٔ معنوی و مادی (اخروی و دنیوی) و یا دولت و کلیسا اختلاف و نزاع هست ــ تفاوت وجود دارد («فی مؤتمر»، ۱۶۳/۲-۱۶۵). بنابراین، بنا ضمن رد هرگونه دولت دینی به شیوهٔ مسیحیت قرون میانه، امت اسلامی را مصدر سیادت و صاحب سلطه می‌دانست («نحوالنور»، ۱۴۳/۱-۱۴۶، «المؤتمر السادس»، ۱۱۸/۲- ۱۱۹؛ برای تصوری متفاوت از گفتار بنا، نک: حسینی، ۱۶۴-۱۶۸؛ احمد، ۷۰-۷۱).

سرانجام، نظام سیاسی آرمانی بنا نظامی است مبتنی بر اجرای عملی آرمانهای اسلامی که بر ۴ پایهٔ عقیدهٔ خالص، عبادت صحیح، وحدت امت و نظام قانونی برخاسته از کتاب الله استوار است؛ حکومت اسلامی به عنوان نگاهبان مردم در دین و دنیای ایشان، و ارتش به عنوان ضامن حفظ استقلال امت و دفاع از کیان آن، هر دو از این آرمانها حمایت می‌کنند (بنا، «نحوالنور»، ۱۳۰/۱ بب، «بین الامس»، ۲۱۰/۱-۲۱۳).

مآخذ: احمد، رفعت، *الدین والدولة والثورة*، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بشری، طارق، *الحرکة السیاسیة فی مصر، ۱۹۴۵-۱۹۵۲*، قاهره، ۱۹۸۳م؛ همو، *المسلمون و الاقباط فی اطار الجماعة الوطنیة*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ بنا، حسن، «الاخوان المسلمون تحت رایة القرآن»، «الی ایّ شیء ندعو الناس»، «بین الامس والیوم»، «الجهاد»، «دعوتنا»، «دعوتنا فی طور جدید»، «فی مؤتمر طلبة الاخوان المسلمین»، «المؤتمر الخامس»، «المؤتمر السادس»، «نحوالنور»، *مجموعة رسائل*، انتشارات ادب، ۱۳۷۰ش؛ همو، *مذکرات الدعوة والداعیة*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ همو، «مشکلاتنا فی ضوء النظام الاسلامی»، *رسائل*، بیروت، الرساله؛ بیومی، زکریا سلیمان، *الاخوان المسلمون و الجماعات الاسلامیة فی الحیاة السیاسیة المصریة، ۱۹۲۸-۱۹۴۸*، قاهره، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ جدعان، فهمی، *اسس التقدم عند مفکری الاسلام فی العالم العربی الحدیث*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ حسین، طه، *مستقبل الثقافة فی مصر*، قاهره، مطبعة المعارف؛ حسینی، اسحاق موسی، *الاخوان المسلمون: کبری الحرکات الاسلامیة الحدیثة*، بیروت، ۱۹۵۵م؛ خدوری، مجید، *الاتجاهات السیاسیة فی العالم العربی*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ خلف الله، محمد احمد، «الصحوة الاسلامیة فی مصر»، *الحرکات الاسلامیة المعاصرة فی الوطن العربی*، بیروت، ۱۹۸۹م؛ داغر، یوسف اسعد، *مصادر الدراسة الادبیة*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ رمضان، عبدالعظیم محمد، *تطور الحرکة الوطنیة فی مصر*، قاهره، ۱۹۷۷م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سعید، رفعت، *حسن البنا، مؤسس حرکة الاخوان المسلمین*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ عبدالرزاق، علی، *الاسلام و اصول الحکم*، به کوشش ممدوح حقی، بیروت، ۱۹۷۸م؛ میچل، ر.پ.، *الاخوان المسلمون*، ترجمهٔ عبدالسلام رضوان، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ندوی، ابوالحسن علی، *مذکرات سائح فی الشرق العربی*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.

حسن انصاری

بُناب، شهرستان و شهری در استان آذربایجان شرقی.

شهرستان بناب: این شهرستان دارای یک شهر (بناب) و یک بخش (مرکزی) و ۳ دهستان (بناجوی شرقی، بناجوی غربی و بناجوی شمالی) است (*نشریه...*، ۳). شهرستان بناب از شمال و شمال خاوری به شهرستان مراغه، از خاور به شهرستان هشترود، از جنوب و جنوب غربی به شهرستان میاندوآب و از غرب به دریاچهٔ اورمیه محدود است (جعفری، ۱۹۳). نامگذاری آن به سبب مجاورت این ناحیه با دریاچهٔ اورمیه و نزدیک به سطح بودن آبهای زیرزمینی آن است (توکلی، ۱۸۰-۱۸۱؛ مروارید، ۶۹).

بنا بر سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت شهرستان بناب ۱۱۲٬۹۸۵ نفر بوده است که از این عده ۵۵/۹۷٪ در نقاط شهری و ۴۴/۰۳٪ در نقاط روستایی سکنا داشته‌اند (*سرشماری...*، شانزده). شهرستان بناب در جلگهٔ آبرفتی دامنه‌های سهند و صوفی چای قرار گرفته، و ارتفاع آن از سطح دریا ۱٬۳۰۰ متر است. این شهرستان دارای آب و هوای معتدل با تابستان مطبوع و زمستان ملایم است (*جغرافیا...*، ۱۹۹/۱). سراسر شرق این شهرستان را ارتفاعات سهند فرا گرفته است و در جنوب آن کوههای قره قشون و تپه ماهورهای دنبالهٔ کوههای مراغه قرار دارد. رودخانهٔ مهم و قابل توجه بناب صوفی چای و شعبهٔ آن مهرآباد است که از کوههای سهند به سوی دریاچهٔ اورمیه جریان دارد و تمام باغها و مزارع از آب این رودخانه مشروب می‌شوند (خاماچی، ۲۴۱).

با وجود شوره‌زار بودن بخشی از اراضی، اساس اقتصاد این شهرستان بر کشاورزی است (مروارید، ۷۳). کشاورزی در این منطقه توسط آب رودخانه و شماری چاه عمیق صورت می‌پذیرد و محصولات عمدهٔ آن عبارتند از غلات، حبوبات، صیفی جات و انواع میوه، به ویژه انگور و بادام. محصول خشکبار بناب جنبهٔ صادراتی دارد. پرواربندی و دامداری نیز در این منطقه رایج است. کارخانه‌هایی همچون ریسندگی، بافندگی، پتوبافی، قالی‌بافی، برگه خشک کنی و موزائیک‌ـ سازی در این شهرستان دایر است (*جغرافیا*، ۱۹۹/۱-۲۰۰).

شهر بناب: این شهر که مرکز شهرستان بناب است، در ۴۶° و ۳′ طول شرقی و ۳۷° و ۲۰′ عرض شمالی (پاپلی، ۱۰۴) و در ۱۶ کیلومتری جنوب باختری مراغه و ۸ کیلومتری خاور دریاچهٔ اورمیه در جلگهٔ صاف و همواری قرار دارد که در طرف مغرب از تپهٔ کوچکی به نام نوولی شروع می‌شود و به ساحل شرقی دریاچهٔ اورمیه ختم می‌گردد و بر اثر واقع شدن در مسیر جادهٔ ترانزیتی تبریز ـ میاندوآب دارای اهمیت است (مروارید، ۶۹، ۷۱). در آبان ماه ۱۳۷۵ این شهر دارای ۶۲٬۶۹۸ نفر جمعیت بوده است (*سرشماری*، چهل).

پیشینه: در کاوشهای باستان شناسی که در این منطقه صورت گرفته، آثاری مربوط به سده‌های ۸ و ۹ق به دست آمده است (زنده دل، ۴۰/۱). بناهای بر جای مانده، نشان از آبادانی این شهر در دورهٔ صفویه دارد. نام بناب نخستین بار در منابع دورهٔ صفویه ذیل وقایع سال ۹۲۷ق در دوران سلطنت شاه اسماعیل اول آمده است (نک: قاضی احمد،

۱۴۹/۱ ؛ نویدی، ۵۸). در همین دوره بناب متشکل از دو محلهٔ گُزاوشت و مهرآباد بوده است. در محلهٔ مهرآباد ارامنه، و در گزاوشت مسلمانان سکنا داشته‌اند (نک: سیفی، ۶۰؛ مروارید، ۷۲؛ مخلصی، ۸۰).

در جنگ دوم ایران و روس، بناب به اشغال نیروهای روسیه درآمد و به یکی از پایگاههای نظامی روسها در آذربایجان تبدیل شد (افشار، ۸۵). در ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م شیخ عبیدالله نامی از کردهای تبعهٔ عثمانی در ساوجبلاغ (مهاباد) با حمزه آقای منگور، از سران عشایر کرد که حکومت منطقه را نیز بر عهده داشت، همدست شد و برضد شیعیان اعلام جنگ کرد. کسان او میاندوآب را به آتش و خون کشیدند و به سوی بناب رفتند. در این فتنه ۳هزار نفر از اهالی منطقه کشته شدند و اموالشان غارت گردید. مردم بناب به تشویق یکی از روحانیون، به نام ملاعلی قاضی دربرابر اشرار سخت مقاومت نمودند و در نتیجهٔ رشادت آنان افراد شورشی شکست خوردند. ملاعلی قاضی پس از پایان جنگ از طرف دولت به سیف العلماء ملقب شد. در همین اثنا، قشون آذربایجان در حدود مراغه و بناب به مقابله با فتنه جویان رفت و ۷۰۰ نفر از این یاغیان را به قتل رسانید و با استقرار ۵ هزار نفر از قشون که از جانب دولت مرکزی به منطقه آمده بودند، سرانجام آتش این فتنه خاموش شد (نک: اعتماد السلطنه، ۳/۴۷۶ـ ۴۷۸؛ طبیبی، ۵۳۰ ـ۵۳۳؛ نادر میرزا ۴۴۴ـ ۴۵۳؛ منصوری، ۵۰۵ـ۵۰۶؛ دهقان، ۴۰۴).

در شوال ۱۳۲۶ که نیروهای دولتی راه ورود غله به تبریز را بسته بودند، مشروطه خواهان ناچار برای تأمین غله و آزوقهٔ شهر تبریز دو نفر را به همراهی دسته‌ای تفنگچی روانهٔ مراغه و بناب کردند. مردم بناب استقبال شایانی از ایشان نمودند، اما یکی از آن دو دست تعدی به اموال مردم دراز، و به نام مشروطه اخاذی کرد. سیف العلماء بنابی که از مخالفان مشروطه بود، خانهای اطراف بناب و مراغه را برضد مشروطه خواهان تحریک نمود. از این خبر مشروطه خواهان مراغه نگران شده، از مراغه آهنگ بناب کردند. نیروهای دولتی به فرماندهی ابوطالب خان چهار حولی بناب را محاصره کرد. مجاهدان که به سبب شمار اندک توان و تاب مقاومت در برابر نیروهای دولتی را در خود نمی‌دیدند، پس از ۳ روز شبانه راه تبریز را در پیش گرفتند (نک: کسروی، ۸۱۶ ـ ۸۱۷؛ امیرخیزی، ۲۴۷ـ۲۴۹؛ سیفی، ۵۹ـ۶۰، ۶۳).

در دوران جنگ جهانی اول در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م بر اثر حصبه و گرسنگی، بسیاری از مردم بناب هلاک شدند (مروارید، ۷۲ـ۷۳). با آنکه بناب از شهرهای مهم آذربایجان به شمار می‌آید، از نظر اقتصادی، سیاسی و تاریخی پیوسته تحت تأثیر مراغه بوده است (زنده دل، ۱/۴۰).

آثار تاریخی: ۱. مسجد جامع مهرآباد، که در کنار میدانی به همین نام قرار گرفته، و بر کتیبه‌ای که در دیوار شمالی آن نصب شده، بانی آن بی‌بی جان خانم دختر منصور بیک بوده است و تاریخ ۹۵۱ق را دارد. ۲. مسجد گزاوشت، که در کنار میدان گزاوشت واقع شده است و گمان می‌رود متعلق به دورهٔ صفویه باشد. ۳. مسجد اسماعیل بیک، که به فاصله‌ای کم از مسجد جامع قرار گرفته، یکی از بناهای زیبا و مستحکم دوران صفویه است. این مسجد ایوانی پر شکوه دارد که ۴ ستون چوبی آن دارای سرستونهای زیباست و تا حدودی ایوان عالی قاپو و چهل ستون اصفهان را به خاطر می‌آورد (نک: مخلصی، ۸۱ـ۸۷).

مآخذ: اعتماد السلطنه، محمد حسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ افشار، مصطفی، *سفرنامهٔ خسرو میرزا به پطرز بورغ*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۴۹ش؛ امیر خیزی، اسماعیل، *قیام آذربایجان و ستارخان*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ پاپلی یزدی، محمد حسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ توکلی مقدم، غلامحسین، *وجه تسمیهٔ شهرهای ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ جعفری، عباس، *دائرة المعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خاماچی، بهروز، *فرهنگ جغرافیایی آذربایجان شرقی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دهقان، علی، *سرزمین زردشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ زنده دل، حسن و دیگران، *مجموعهٔ راهنمای جامع ایرانگردی استان آذربایجان شرقی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان بناب، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سیفی بنابی، عبدالله، «صفحه‌ای از کتاب قطور تاریخ مشروطه»، *خاطرات وحید*، تهران، ۱۳۵۳ش، شم ۳۱؛ طبیبی، حشمت الله، حاشیه و تعلیقات بر *تحفهٔ ناصری* میرزا شکرالله سنندجی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مخلصی، محمدعلی، *فهرست بناهای تاریخی آذربایجان شرقی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مروارید، یونس، *مراغه*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ منصوری، فیروز، *مطالعاتی دربارهٔ تاریخ و زبان و فرهنگ آذربایجان*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ نادر میرزا، *تاریخ و جغرافیای دارالسلطنهٔ تبریز*، تبریز، ۱۳۷۳ش؛ نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ نویدی شیرازی، زین‌العابدین، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش.

علی ارزنگ

بَنارَس، شهری مقدس در آیین هندو، واقع در ایالت اوتارپرادش (ه م) در شمال هند. این شهر بر کرانهٔ چپ رود گنگ، حدود ۷۰۰ کیلومتری شمال غربی کلکته و ۸۰۰ کیلومتری جنوب شرقی دهلی در ۲۵° و ۲۰′ عرض شمالی و ۸۳° طول شرقی واقع است.

بنارس مقدس‌ترین شهر در میان ۷ شهر مقدس هندوان و مرکز اصلی برهمنان است (جلالی، ۱۰۶؛ *بریتانیکا*، ماکرو، XIX/25-26، میکرو، X/358). آرزوی هر هندوی متدین آن است که در این شهر بمیرد. در آیین هندو بنارس شهر فنا، و از نظر مذهبی نماد مرگ است (حکمت، ۱۸۸ـ۱۸۹). بجز هندوان، پیروان ادیان دیگر چون بودایی، اسلام، جین و سیک نیز در این شهر سکنا دارند (*بریتانیکا*، ماکرو، همانجا). بنای شهر بنارس را حدود سال ۱۲۰۰ق م دانسته‌اند (EI^2؛ قس: GSE). در دورهٔ باستان بدان کاشی[1] به معنای «تابان» گفته می‌شد که احتمالاً از نام قبیله‌ای از آریاییهای ساکن این منطقه گرفته شده بود («فرهنگ...[2]»، VII/189؛ حکمت، ۱۸۷؛ نیز نک: *بریتانیکا*، ۲۰۰۳م، ذیل وارانسی).

در برخی منابع، کاشی نه یک شهر، که قلمرو یک پادشاهی بود (نک: لاو، 46). کهن‌ترین منبعی که در آن از کاشی به عنوان یک پادشاهی یاد

---

1. kāśī 2. *The Imperial...*

شده، در ادبیات ودایی از سدهٔ ۸ق‌م است و در دورهٔ بودا (قرن ۶ق‌م) کاشی با نام وارانسی به عنوان یک شهر شناخته می‌شد (*بریتانیکا*، ماکرو، همانجا). تا پیش از دورهٔ بودا، کاشی به منزلهٔ یک قدرت مهم سیاسی در شمال هند بود، اما در کشاکش قدرت میان دو امپراتوری کاسالا[1] و مَگدهه پس از مرگ بودا شهر جزو امپراتوری مگدهه درآمد (لاو، نیز *بریتانیکا*، ماکرو، همانجاها؛ دی، 23)؛ نام بنارس در حدود سده‌های ۴ تا ۶ق/۱۰ تا ۱۲م بدین شهر اطلاق شد (GSE؛ برای نامهای دیگر آن، نک: دی، 25؛ *آسیاتیکا*).

وارانسی یا بنارس از نام دو رودخانهٔ «وَرونه» (بَرنه) در شمال شرقی و «آسی» در جنوب غربی گرفته شده است که شهر را در میان گرفته‌اند (ابوالفضل، *آیین...*، ۲/۷۱؛ مونیر ویلیامز، 944؛ جلالی، همانجا؛ قس: کانینگم، I/369). بنارس نزد بوداییها مقدس است، زیرا به اعتقاد آنان، بودا نخستین موعظهٔ خود را در «باغ غزالها» در نزدیکی سارناتْه ایراد کرد، جایی که آشوکا، امپراتور نامی هند در قرن ۳ق‌م، بنای یادبودی ساخت (*بریتانیکا*، ماکرو، همانجا). هیوان تسیانگ، زائر چینی بودایی در سدهٔ ۱ق/۷م از بنارس دیدار کرد که بنا بر گزارش وی، در آن زمان شیوا ــ از خدایان هندی ــ مورد توجه اهالی شهر بوده، و بزرگ‌ترین آنها به‌شمار می‌رفته است (نک: همانجا؛ دی، 24).

ثروت افسانه‌ای هند و طمع سلطان مسعود غزنوی (حک ۴۲۱-۴۳۲ق/۱۰۳۰-۱۰۴۱م) برای بـه دست آوردن غنـایم، موجب شد تـا وی در ۴۲۴ق سپاهی به فرماندهی احمد ینالتگین (مق ۴۲۵ق) را به هند گسیل دارد. ینالتگین از رود گنگ عبور کرد و بـه بنارس رسید. به گفتـهٔ بیهقی (ص ۵۱۶)، این نخستین باری بود که مسلمانان بدین شهر پای می‌گذاشتند (قس: ابوالفضل، همانجا؛ بازورث، 188). در این زمان، بنارس دو فرسنگ مربع وسعت داشته است (بیهقی، همانجا). اگرچه مدت اقامت سپاهیان غزنوی در بنارس بیش از نصف روز به طول نینجامید، اما در همین زمان اندک، آنها بازارهای پارچه فروشی، عطاری و جواهرفروشی را غارت کردند و به غنایم بسیاری دست یافتند (همو، ۵۱۶-۵۱۷). میزان غنایم به دست آمده حکایت از ثروت و رونق اقتصادی بنارس دارد. پس از این واقعه، برای مدتی هیچ نیرویی از سوی مسلمانان راهی هند نشد («تلاش...»[2]، 55 ,51) و در این فاصله (سده‌های ۵-۶ق/۱۱-۱۲م) بنارس میان پادشاهان محلی، دست به دست می‌گشت (نک: همان، 64-62 ,54-52 ,26-25).

در ۵۹۰ق/۱۱۹۴م سلطان معزالدین محمدبن سام غوری (حک ۵۹۹-۶۰۲ق/۱۲۰۳-۱۲۰۶م) برای جنگ با جایا چَندرا راجهٔ قَنوج ــ که بنارس را در اختیار داشت ــ از غزنین به بنارس لشکر کشید. در این لشکرکشی، قطب‌الدین محمد آیبک (د ۶۰۷ق/۱۲۱۰م) که همراه سلطان بود، توانست بنارس و بیشتر نواحی درهٔ سند را تصرف کند (ابن اثیر، ۱۲/۱۰۵-۱۰۶؛ «تلاش»، 54؛ هیگ، «معزالدین...»، 42؛ جلالی، ۵۲). با این پیروزی، بنـارس غارت، و معـابد مشهـور آن ویـران شـد (*منهاج*، ۱/۴۰۱؛ هیگ، «حکومتها...»[3]، 513؛ EI²).

در دورهٔ حکمروایی سلطان شمس‌الدین التتمش (حک ۶۰۷-۶۳۳ق/۱۲۱۰-۱۲۳۶م) از سلاطین ترک دهلی، بنارس نیز در زمرهٔ متصرفات وی شد (منهاج، ۱/۴۵۲). فیروزشاه (حک ۷۵۲-۷۹۰ق/۱۳۵۱-۱۳۸۸م) از سلاطین تغلقی هند، در ۷۶۱ق/۱۳۶۰م به بنارس لشکر کشید، اما راجهٔ این شهر با وی صلح کرد و سلطان به پایتخت خود بازگشت (سیهرندی، ۱۲۹؛ شمس، ۱۶۶، ۱۷۰-۱۷۲؛ قس: EI²). در ۷۹۷ق/۱۳۹۵م محمدبن تغلق (د ۷۹۵ق) بنارس را به وزیر خود خواجه جهان واگذار کرد.

بابر مؤسس سلسلهٔ بابریان هند (حک ۹۳۲-۹۳۷ق/۱۵۲۶-۱۵۳۱م) در ۹۳۵ق بنارس و نواحی اطراف گنگ را به متصرفات خود افزود (بابر، I/657؛ نیز نک: EI²). بنارس در دورهٔ اکبر (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) جزو ۹ سرکاری بود که در صوبهٔ الهاباس (الله‌آباد) قرار داشت و یکی از ۲۸ شهری بود که سکهٔ مسین در آن ضرب می‌شد (ابوالفضل، همان، ۱/۱۹، ۲/۲). اکبر چندین‌بار به بنارس سفر کرد (همو، *اکبرنامه*، ۲/۲۶۴، ۳/۸۸؛ بیات، ۲۹۴-۲۹۵). یکی از این سفرها، برای فرو نشاندن شورش بهادرخان، حکمران پیشین این نواحی بود که طی آن مردم دروازه‌های شهر را بر سپاهیان اکبر بستند و همین امر موجب خشم اکبر شد. او نخست دستور تاراج شهر را داد، اما به زودی آن را ملغیٰ ساخت و فرمان بخشش عمومی صادر کرد (ابوالفضل، همان، ۲/۲۹۶-۲۹۷). روشن‌بینی و تسامح مذهبی اکبر موجب شد تا در دورهٔ حکمروایی وی، بنارس از نظر فرهنگی رشد چشم‌گیری داشته باشـد. در ایـن مدت، راجـه جای سینگـه، چندین معبـد و رصدخانه‌ای ــ کـه اکنون ویرانه‌هـای آن بـه جا مانـده است ــ را در بنـارس بنـا کرد (EI²؛ نیز نک: نهرو، ۱/۴۶۸).

آزادی مذهبی دیری نپایید، زیرا شاهجهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م) در ۱۰۴۲ق دستور ویرانی معابد هندو را صادر کرد و به موجب آن ۷۶ معبد در بنارس ویران شد (برجس، 86). دامنهٔ تخریب معابد هندو در دورهٔ اورنگ زیب (حک ۱۰۶۸-۱۱۱۸ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶م) پادشاه متعصب بابری، گسترده‌تر بود. وی در ۱۰۸۰ق/۱۶۶۹م دستور تخریب معابد و مدارس هندو را صادر کرد و به جای معابد ویران شده، مساجدی جدید بنا شد (همو، 113؛ سرکار، 242-241؛ گوتز، 232؛ نیز نک: مارشال، .523 ff). او همچنین فرمان داد تا نام بنارس به محمدآباد تغییر یابد، نامی که فقط بر سکه‌های ضرب شده به نام او نقش بست و با انقراض بابریان این نام نیز به فراموشی سپرده شد (بختاورخان، ۱/۳۸۶؛ EI²).

در ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م طی معاهده‌ای میان آصف‌الدوله نواب اوده و کمپانی هند بنارس به بریتانیا واگذار شد (برجس، 236) و در دورهٔ سلطهٔ بریتانیا بر هند، شورشهایی بر ضد آنان در بنارس روی داد که از آن میان، می‌توان از شورش سال ۱۱۹۵ق/۱۷۸۱م (همو، 247) و سال

1. Kośala 2. *The Struggle...* 3. «The Native...»

۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م یاد کرد (شورش...، ۷۰، ۸۰، ۸۴، ۹۶). پس از استقلال هند، بنارس در ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰م بخشی از ایالت اوتارپرادش شد.

بنارس همواره از مراکز مهم فرهنگی هند و کانون فراگیری علوم مختلف (نک: بیرونی، ۵۵۴/۲)، به‌ویژه علوم هندویی و ادب سنسکریت بوده است. بجز مدارس آموزش برهمنان، دانشگاهها و مراکز متعدد دیگری نیز در بنارس فعالیت دارند، ازجمله می‌توان به کالج سنسکریت بنارس که در ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م و دانشگاهی هندویی که در ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م تأسیس شده‌اند، اشاره کرد (نهرو، ۵۲۵/۲؛ حکمت، ۴۲۴).

در بنارس فعالیت کشاورزی رونق بسیار دارد و محصولات عمدهٔ آن برنج، گندم، نیشکر، انواع غله و محصولات غذایی دیگر است («اطلس...[1]»، 171-162-161؛ *آسیاتیکا*). بنارس همچنین شهری صنعتی است و نساجی ــ که از دیرباز مسلمانان در آن فعالیت بیشتری داشته اند ــ از صنایع فعال این شهر بوده، و پارچه‌های نفیس زربفت، ابریشمی و کتان آن همواره آوازهٔ جهانی داشته است (بیهقی، ۵۱۶؛ حکمت، ۱۳۲ـ۱۳۳، ۳۵۲؛ حسن، ۳۹۶؛ «امپراتوری...[2]»، 718-716؛ مجومدار، 572). جواهرسازی، میناکاری و منبت‌کاری بر روی ظروف برنجی از دیگر صنایع این شهر است (حکمت، ۳۵۳ـ۳۵۴). بنارس از دیرباز از مراکز تجاری در هند به شمار می‌رفته است و بازرگانان بسیاری از راه دریا برای تجارت بدان شهر سفر می‌کردند (لاو، 47). امروزه نیز این شهر از مراکز مهم تلاقی خطوط آهن و بازرگانی هند است (GSE).

در بنارس ساختمانهای باشکوه، معابد و مساجد بسیاری وجود دارد. شمار معابد این شهر را حدود دو هزار دانسته‌اند که بیشتر آنها وقف ویشنو شده است. مسجد اورنگ زیب و معبد طلایی ویشنو از مشهورترین مکانهای مقدس بنارس است (حکمت، ۱۸۸). بارزترین مشخصهٔ شهر بنارس را می‌توان رشته پلکانهای هلالی موسوم به «گهات[3]» یا مکانهای عمومی مقدسی دانست که در مسافتی حدود ۶کم در امتداد گنگ واقع شده‌اند (براون، 124-123) و از این پلکانهاست که زائران خود را به آب گنگ می‌رسانند و برای بخشودگی گناهان، تن خویش را در آن شست‌وشو می‌دهند («سفرها...[4]»، 21-20).

هر ساله افزون بر یک میلیون زائر از بنارس دیدن می‌کنند («بریتانیکای دانشجویی[5]»، V/220). جمعیت بنارس براساس آمار سال ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م، بالغ بر ۹۲۵٬۹۶۲ نفر بوده است. مسلمانان یک سوم کل این جمعیت را تشکیل می‌دادند که از نظر اقتصادی نیز در زمرهٔ قشر فعال این شهر محسوب می‌شوند (*بریتانیکا*، ماکرو، نیز همان، ۲۰۰۳م، همانجاها).

از میان بزرگانی که از ایران به‌هند هجرت کرده، و در بنارس زیسته‌اند، می‌توان از حزین لاهیجی (د ۱۱۸۱ق/۱۷۶۷م) شاعر برجسته‌ای که آرامگاه وی زیارتگاه دوستدارانش در بنارس گردید (بهبهانی، ۴۵۹، ۴۶۳ـ۴۶۴) و ابومعشر بلخی که برای کسب دانش از خراسان به بنارس مهاجرت کرد (ابوالفضل، *آیین*، ۳/۳)، نام برد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۲م؛ همو، *اکبرنامه*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۹م؛ بختاورخان، محمد، *مرآةالعالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بهبهانی، احمد، *مرآت الاحوال جهان‌نما*، قم، ۱۳۷۳ش؛ بیات، بایزید، *تذکرهٔ همایون و اکبر*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۴۱م؛ بیرونی، ابوریحان، *قانون مسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ جلالی نایینی، محمدرضا، *هند در یک نگاه*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ حسن، زکی محمد، *فنون الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ حکمت، علی‌اصغر، *سرزمین هند*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ سیهرندی، یحیی، *تاریخ مبارک‌شاهی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ شمس سراج عفیف، *تاریخ فیروزشاهی*، کلکته، ۱۸۹۰م؛ *شورش هندوستان*، ترجمهٔ اوانس ماسیان، به کوشش صفاءالدین تبرائیان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نهرو، جواهرلعل، *کشف هند*، ترجمهٔ محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Asiatica; An Atlas of India, Delhi, 1990; Bābur, Z.M., *Bābur-Nāma*, New Delhi, 1970; Bosworth, C.E., «The Early Ghaznavids», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R.N.Frye, Cambridge, 1975; *Britannica*, 1978; ibid, 2003; Brown, P., *Indian Architecture*, Bombay, 1956; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; Cunningham, A., *The Ancient Geography of India*, Varanasi, 1963; Dey, N.L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, 1984; *Early Travels in India 1583-1619*, ed. W. Foster, Lahore, 1978; EI[2]; Goetz, H., *India*, Five Thousand Years of Indian Art, London, 1964; GSE; Haig, W., «Mu'izz-ud-din Muhammad bin Sām of Ghūr...», «The Native States of Northern India...», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol.III; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Law, B.Ch., *Historical Geography of Ancient India*, 1984; Majumdar, R.C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Marchall, J., «The Monuments of Mughul Period», *The Cambridge History of India*, vol. IV, ed. R. Burn, New Delhi, 1987; Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1964; *The Mughul Empire*, Bombay, 1984; Sarkar, J., «Aurangzib», *The Cambridge History of India*, vol. III, ed. W. Haig, New Delhi, 1987; *The Struggle for Empire*, Bombay, 1979; *Students' Britannica, India*, New Delhi, 2000.

هدیٰ سیدحسین‌زاده

بَنارَسی، امان‌الله بن نورالله بن حسین (د ۱۱۳۳ق/۱۷۲۱م)، حافظ قرآن، فقیه، اصولی و صوفی حنفی. بسیاری از منابع متأخر وی را به تبحر در معقول و منقول ستوده‌اند (نک: صدیق حسن‌خان، ۲۳۶/۳؛ آزاد، *مآثر...*، ۲۱۲/۱، *سبحة...*، ۷۸)؛ حال‌آنکه منابع کهن‌تر، بیشتر بر تصوف او تکیه دارند (نک: کشمی، ۳۸۹؛ غلام‌سرور، ۴۵۹/۲).

او در بنارس متولد شد و همان‌جا از دنیا رفت (آزاد، *مآثر*، ۲۱۳/۱؛ عبدالحی، ۴۱/۶). بنارسی برای کسب علم در نواحی هندوستان به مسافرت پرداخت و نزد شیخ محمد ماه دیوکامی، قطب‌الدین حسینی شمس‌آبادی و دیگران دانش آموخت (همانجا؛ رضوی، *شاه‌ولی‌الله...*، 386؛ «تاریخ...[6]»، II/209).

در منابع صوفیه، دربارهٔ انتساب وی به فرقهٔ چشتیه یا نقشبندیه

1. *An Atlas...* 2. *The Mughul...* 3. ghāt 4. *Early...* 5. *Students...* 6. *A Socio...*

اختلاف است. غلام‌سرور او را در میان چشتیه می‌آورد و آزاد بلگرامی صریحاً انتساب وی را به نقشبندیه متذکر می‌شود؛ هرچند گزارش می‌کند که اجتماع وی با بزرگان این فرقه، در ایام پایانی عمرش، در سفری که از شاهجهان‌آباد به الله آباد می‌کرد، رخ داده است. مرشدان شناختهٔ او، امان‌الله لاهوری، سیدمحمد سعیدچشتی صابری و خوب‌الله اللهآبادی هستند (کشمی، ۳۸۸؛ آزاد، همان، ۲۱۲/۱؛ غلام‌سرور، ۴۵۵/۲، ۴۵۹). از شاگردان او، می‌توان نظام‌الدین، فرزند استادش قطب‌الدین را برشمرد (رضوی، همان، II/210).

او در دوران سلطنت اورنگ زیب، به صدارت لکهنو رسید و با قاضی محب‌الله بهاری مجالست علمی داشت (صدیق حسن‌خان، ۲۳۷/۳؛ آزاد، همانجاها).

آثار او بیشتر در زمینهٔ اصول فقه، تفسیر، عقاید و تصوف است. نسخه‌ای از حاشیهٔ وی بر شرح *العقائد العضدیهٔ* دوانی در کتابخانهٔ رامپور موجود است (GAL,S, II/292). گویا مهم‌ترین کتاب او، *المفسر* در اصول فقه است که خود آن را شرح کرده، و *محکم الاصول* نامیده است. از دیگر آثار وی می‌توان حاشیه بر *تفسیر* بیضاوی و حاشیه بر *شرح مواقف* را نام برد. رویکرد او به علوم معقول، نگارش آثار اصولی و شرح برخی متون فلسفی شیعه، دستاورد شاگردی وی نزد قطب‌الدین حسینی است که از شیعیان هندوستان است (نک: رضوی، همان، II/209، *شاه ولی‌الله*، همانجا؛ برای دیگر آثار او، نک: صدیق حسن‌خان، آزاد، عبدالحی، همانجاها).

مآخذ: آزاد بلگرامی، غلامعلی، *سبحة المرجان*، بمبئی، ۱۳۰۳ق/ ۱۸۸۶م؛ همو، *مآثر الکرام*، حیدرآباد دکن، ۱۹۱۰م؛ صدیق حسن‌خان، محمدصدیق، *ابجد العلوم*، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۸م؛ غلام‌سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، به کوشش اقبال فاروقی، لاهور، ۱۸۷۳م؛ کشمی، محمدهاشم، *زبدة المقامات*، کانپور، ۱۸۹۰م؛ نیز:
GAL, S; Rizvi, A.A., *Shāh Walī-Allāh and his Times*, Canberra, 1980; id, *A Socio - Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986.

فرهنگ مهروش

بَناکَت، شهری کهن در ماوراءالنهر. نام این شهر در منابع تاریخی و جغرافیایی به صورتهای بناکِت، بِناکث و فناکت آمده است (ابن خردادبه، ۳۷؛ مقدسی، ۲۲۱؛ جوینی، ۴۷/۱، جم). در زبان سغدی این نام به شکل بِنکت یا بُنکت (به معنای شهر عمده و پایتخت) به کار رفته است (مارکوارت، 163-162).

بناکت از شهرهای ناحیهٔ چاچ (شاش) بوده است (اصطخری، ۳۲۸-۳۲۹) و بر کرانهٔ رود چاچ (از شاخه‌های سیحون یا سیردریا) قرار داشت (همو، ۳۴۴). نویسندهٔ *حدود العالم* نام رودی را که بناکت بر کرانهٔ آن قرار داشته، «خشرت» نوشته است (ص ۱۱۶) که نام دیگری از سیر دریاست؛ این نام تا نخستین سده‌های اسلامی، در میان ساکنان محل محفوظ مانده بود (بارتولد، *آبیاری...*، ۱۸۶). بناکت بر کرانهٔ راست سیر دریا و در محل برخورد آن با رود آهنگران یا آنگرن کنونی (رود ایلاق در سده‌های میانه) و در دهانهٔ درهٔ گیزیگن، یعنی در جنوب غربی تاشکند کنونی قرار داشته است (همان، ۲۰۰؛ لسترنج، 482؛ *ایرانیکا*، III/668).

اگر چه دوران شکوفایی بناکت به سده‌های نخستین اسلامی باز می‌گردد، ولی قطعاً این شهر در روزگار پیش از اسلام نیز یکی از مراکز عمدهٔ سغد بوده است. دربارهٔ نفوذ اسلام به این شهر آگاهی دقیقی در دست نیست، اما روشن است که سرزمین چاچ که بناکت نیز در آن قرار داشت، از ۹۴ق/۷۱۳م مورد تاخت و تاز قتیبة بن مسلم، سردار عرب قرار گرفت و سپاهیان اسلام سرانجام این سرزمین را گشودند (طبری، ۴۸۳/۶-۴۸۴).

در سدهٔ ۴ق/۱۰م از بناکت به عنوان شهری خرم و آباد یاد شده است (*حدود العالم*، همانجا) که آب آشامیدنی آن از رود ایلاق تأمین می‌شد (ابن حوقل، ۴۱۷). گویا بناکتیان در این روزگار مردمی ناآرام بوده‌اند و شهر آنان بدون بارو بوده، و جامه‌های ترکستانی، بهترین فرآوردهٔ آنها را تشکیل می‌داده است (مقدسی، ۲۲۱، ۲۵۵).

هنگامی که یورش چنگیز به ماوراءالنهر آغاز شد (۶۱۶ق/۱۲۱۹م)، سلطان محمد خوارزمشاه ۱۰هزار سپاهی در بناکت گذاشت. چنگیز ۵هزار سپاهی مغول را برای تصرف بناکت گسیل کرد. سپاهیان خوارزمشاه ۳ روز در برابر مغولها جنگیدند، ولی روز چهارم دروازهٔ شهر را به روی آنها گشودند. مغولان همهٔ جنگاوران را کشتند و جوانان شهر را به صورت سپاه نامنظم و چریک به خدمت گرفتند (جوینی، ۷۰/۱-۷۱؛ رشیدالدین، ۴۹۲/۱؛ وصاف، ۳۱۵). بناکت در نتیجهٔ یورش سپاه چنگیز چنان ویران شد که اثری از آبادانی در آن نماند (شرف‌الدین، ۹۵۲؛ میرخواند، ۱۱۲۱). این شهر از زمان خرابی آن به دست مغولها همچنان به صورت ویرانه بود، تا آنکه در ۷۹۴ق/ ۱۳۹۲م تیمور فرمان داد آن را بازسازی نمایند و حصاری استوار پیرامون آن برآورند. او این شهر را به نام فرزند خود «شاهرخیه» نامید (شرف‌الدین، ۹۵۲-۹۵۳). آب سیر دریا از ۳سو این بارو را دربر می‌گرفت و در آن بخش که آب نبود، گودالها و خندقهایی کنده بودند که گذشتن از آنها بسیار دشوار بود (میرخواند، ۱۱۹۷). برخی از منابع نوشته‌اند که شاهرخ (سل ۸۰۷-۸۵۰ق/۱۴۰۴-۱۴۴۶م) این شهر را گسترش داده، و در نزدیکی آن آبراهه‌ای برای کشاورزی پدید آورده بود. گزارشی در ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م نشان می‌دهد که بستر این آبراه تا آن زمان باقی بوده است (نک: هوکهم، 172).

در ۸۶۶-۸۶۷ق/۱۴۶۲-۱۴۶۳م هنگامی که ابوسعید بهادرخان برای سرکوب یکی از دشمنان خود شاهرخیه را محاصره نمود، استواری دژِ آن، سبب گردید که شهر بتواند یک سال در برابر مهاجمان پایداری کند و سرانجام نیز، نه با جنگ، بلکه به توصیهٔ یکی از عارفان عرفای بزرگ زمان تسلیم گردید (میرخواند، ۱۱۹۹).

شاهرخیه تا سدهٔ ۱۱ق/۱۷م همچنان پابرجا، و از اهمیت بسیاری برخوردار بوده است (بارتولد، *آبیاری*، ۲۰۰). گفته شده که خرابه‌های بناکت کهن همچنان در کناره‌های سیر دریا برجاست (نک: همو،

ترکستان‌نامه ۱/۳۸۰).

یاقوت بناکت را شهری بزرگ شمرده که خاستگاه شماری از دانشمندان از جمله ابوعلی عبدالله‌بن عبدالرحمان بناکتی بوده است (۱/ ۷۴۰). نامی‌ترین دانشمندی که از این شهر برخاسته، و امروزه یادگاری از او در دست است، داوودبن محمد بناکتی (ه‍ م)، مورخ، ادیب، شاعر و نویسندهٔ کتاب معروف *تاریخ بناکتی* است.

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بارتولد، و. و.، *آبیاری در ترکستان*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ مقدسی، احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Hookham, H., *Tamburlaine the Conqueror*, London, 1962; *Iranica*; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Markwart, J., *Wehrot und Arang*, Leiden, 1938.

محسن احمدی

بَناکَتی، ابوسلیمان فخرالدین داوود بن محمد، ملقب به فخر بناکتی (د ۷۳۰ق/۱۳۳۰م)، مورخ و شاعر ایرانی دورهٔ مغول. لقب فخر بناکتی را خود در کتابش ذکر کرده است (ص ۴۶۵). بناکتی در بناکت (ه‍ م) ــ شهری در ماوراءالنهر که بعدها شاهرخیه نام گرفت (نک: الیت، III/55)، زاده شد و در یکی از خاندانهای علمی و دانش دوست این شهر پرورش یافت. پدرش تاج‌الدین ابوالفضل محمد بناکتی از عالمان دین به شمار می‌رفت (صفا، ۳(۲)/۱۲۶۶) و کتاب *المیسور* در شرح *مصابیح* و *مصباح الضمیر من صحاح التفسیر* از اوست (نفیسی، ۷۳۲-۷۳۱/۲). برادرش نظام‌الدین علی بناکتی نیز از عارفان نامی دورهٔ خود بوده است (همو، ۱۴۳/۱).

فخرالدین بناکتی خود مردی فاضل و دانشمند بود و در شاعری نیز دستی قوی داشت (دولتشاه، ۱۷۰). از نوشتهٔ او بر می‌آید که در ۷۰۱ق/۱۳۰۲م ملک‌الشعراء دربار غازان خان بوده است (ص ۴۶۴- ۴۶۵). بغدادی دیوان شعری نیز به او نسبت داده است (۱/ ۳۶۰). از نمونه‌های شعر بناکتی، یک غزل در *تذکرة‌الشعراء* دولتشاه (ص ۱۷۰-۱۷۱)، و دو قصیده در *تاریخ* خود وی آمده است (نک: ص ۴۶۵-۴۶۶، ۴۶۸-۴۶۹).

شهرت بناکتی مرهون کتاب مشهوری است به نام *روضة اولی‌الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب* که به *تاریخ بناکتی* نیز معروف شده‌است (قس: حاجی‌خلیفه، ۱/۹۲۵؛ نفیسی، همانجا). موضوع کتاب که نگارش آن در ۷۱۷ق/۱۳۱۷م به انجام رسیده، تاریخ عمومی جهان از آفرینش آدم تا اوایل روزگار ایلخان مغول ابوسعید بهادر خان (۷۱۶-۷۳۶ق) است. بخش اعظم *تاریخ بناکتی*، چنان‌که نویسنده تصریح کرده (نک: ص ۱)، منتخبی است از *جامع‌التواریخ* رشیدالدین فضل‌الله که بناکتی آن را نظم جدیدی داده است. برخی از محققان برآنند که این اثر به سبب مقام بلند مؤلف آن در دربار مغول، مشتمل بر آگاهیها و نکات بسیار ارزنده‌ای است که در منابع دیگر یافت نمی‌شود (صفا، ۳(۲)/۱۲۶۸؛ نوایی، ۵)؛ به ویژه بخش پایانی قسم ۹ شامل حوادث سالهای ۷۰۳ تا ۷۱۷ق در عصر سلطان محمد اولجایتو (ص ۴۷۲-۴۸۰)، کهن‌ترین اثری دانسته شده که دربارهٔ حکومت این فرمانروای مغول در دست است (*ایرانیکا*، III/669). تقریباً نیمی از کتاب (از آغاز قسم ۵ تا پایان قسم ۹) دربارهٔ اقوام غیرمسلمان مانند یهودیان، اروپاییها، هندیان، چینیها و مغولان است (نک: ص ۲۴۵- ۴۸۰). آگاهیهایی که بناکتی از این اقوام به دست می‌دهد، گرچه بیشتر کوتاه و خشک است، ولی منصفانه و پرفایده، و از منابع معتبر عصر دانسته شده است و گویا منشأ این اخبار، مسافران مختلفی بودند که از دوردستها می‌آمدند و بناکتی به سبب موقعیت خویش با آنها آشنا می‌شده، و از اطلاعاتشان استفاده می‌کرده است (براون، -III/101 102؛ اقبال، ۵۲۰). دربارهٔ تاریخ ختای (چین)، بناکتی تصریح کرده است (ص ۳۳۸) که رشیدالدین دو تن از حکمای ختای را که بر تاریخ و دانشهای دیگر آگاهی داشتند، احضار کرد و آنان را به تقریر تاریخ واداشت. باید گفت: در *جامع‌التواریخ* رشیدالدین، تنها اشاره‌ای به تاریخ پادشاهان ختای دیده می‌شود (نک: ۱/۳۱۳-۳۱۴، ۳۴۱)، در حالی که در *تاریخ بناکتی* ۳۶ طبقهٔ پادشاهی ختای تا روی کار آمدن چنگیز و چیرگی مغولان بر آنها، شرح داده شده است (نک: ص ۳۳۷-۳۵۹).

در ۱۶۷۷م مولر[1]، هشتمین بخش، یعنی «تاریخ چینیان» این کتاب را در برلین با عنوان نادرست «تاریخ چینیان عبدالله بیضاوی» منتشر کرد؛ آن‌گاه وستن[2] همان را به انگلیسی ترجمه کرد و در لندن به چاپ رساند؛ بعداً کاترمر متوجه این اشتباه شد و نشان داد که این اثر بخشی از *تاریخ بناکتی* است (استوری، I/80؛ الیت، III/56؛ ریو، I/80).

دولتشاه نوشته است که *تاریخ بناکتی* در تبارشناسی مردم ختای، هند، یهود و امپراتوران روم سخنان بسیاری در بردارد و هیچ مورخی مانند وی، این مطالب را شرح نداده است (ص ۱۷۰). از پژوهندگان معاصر نیز براون معتقد است که در هیچ کتاب تاریخی پیش از بناکتی، این‌همه آگاهی و اشاره به سرزمینها، جمعیتها و رویدادهای تاریخی که خارج از دایرهٔ علم بیشتر مورخان اسلامی است، دیده نمی‌شود (III/101-102). بخشهایی از *تاریخ بناکتی* به زبانهای انگلیسی و فرانسه و لاتین ترجمه و منتشر شده است (استوری، همانجا).

مآخذ: اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول از حملهٔ چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بغدادی، *هدیه*؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة‌الشعراء*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نفیسی، سعید،

---

1. A. Müller 2. Weston

تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نوایی، عبدالحسین، مقدمه بر *تاریخ گزیدهٔ* حمدالله مستوفی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; Elliot, H. M., *The History of India*, Lahore, 1976; *Iranica;* Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1927.

محسن احمدی

بُنانِ حَمّال، ابوالحسن بنان بن محمدبن حَمدان، معروف به حمال (د ۳ رمضان ۳۱۶ق/۲۰اکتبر ۹۲۸م)، صوفی مشهور مصری. نام جد وی را در برخی منابع بجز حمدان نیز یاد کرده‌اند (نک: سمعانی، ۲۳۰/۴؛ ابن‌زیات، ۲۹۰ـ۲۹۱). در وجه‌شهرت وی به حمال نیز سمعانی حکایتی آورده است (۲۳۰/۴ـ۲۳۱) که مآخذ دیگر دربارهٔ آن سکوت کرده‌اند.

بنان در واسط به دنیا آمد و در بغداد زیست و از همین رو، بعضی وی را بغدادی خوانده‌اند (ابونعیم، ۳۲۴/۱۰؛ ابن ماکولا، ۳۶۲/۱؛ نیز نک: خطیب، ۱۰۱/۷). از این دورهٔ زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست، جز آنکه در بغداد سالهای جوانی را به سرآورد و در همان‌جا به تحصیل علم و از جمله سماع حدیث پرداخت؛ چه، از محدثان بغداد همچون حسن بن عرفه، حسن بن محمد زعفرانی و حُمَیدبن ربیع حدیث روایت کرده است (همو، نیز ابن ماکولا، همانجاها؛ ذهبی، ۴۸۸/۱۴).

بنان در بغداد طریقهٔ تصوف پیش گرفت و با صوفیان آن خطه درآمیخت. وی را از استادان ابوالحسین نوری (د۲۹۵ق/۹۰۸م)، دانسته‌اند؛ اما نوری، سالها پیش از بنان درگذشته بود، چنان‌که کتب طبقات او را به عنوان هم طراز و هم‌نشین جنید، و در طبقهٔ او (طبقهٔ دوم) معرفی کرده‌اند. علاوه بر آن، نه تنها هیچ نقلی از شخص نوری دراین‌باره وجود ندارد، بلکه هیچ کدام از مؤلفان قدیم پیش از ابن ملقّن (د۸۰۴ق/ ۱۴۰۱م) نیز در شرح حال وی، بدین امر حتیٰ اشاره‌ای نکرده‌اند (نک: ابن ملقن، ۶۹). از این رو، باید قول مذکور را که نخست سلمی ابراز کرده است (ص ۲۹۱) و دیگران از او گرفته‌اند، با احتیاط تلقی کرد (نک: ذهبی، همانجا). همین تردید دربارهٔ اینکه او استاد ابوعبدالله حُصری بوده است (خواجه عبدالله، ۳۹۷)، نیز وجود دارد.

به گواهی قرائن موجود، بنان در بغداد شیخی کامل بود، چندان که از مصاحبان جنید (د ۲۹۸ق/۹۱۱م) به شمار می‌آمد و این بدان معناست که سن او در آن زمان نباید کمتر از ۴۰ بوده باشد (نک: سلمی، همانجا).

بنان پس از سالیان بسیار، به مصر کوچ کرد و در آنجا اقامت گزید. ممکن است این مهاجرت با واقعهٔ تکفیر، تعقیب و آزار صوفیان بغداد که در ۲۶۴ق/۸۷۸م (دورهٔ معتمد عباسی) به تحریک احمد بن محمد بن غالب، معروف به غلام خلیل رخ داد و به «محنهٔ غلام خلیل» شهرت یافت (نک: خطیب، ۱۳۳/۵ـ۱۳۴؛ ذهبی، ۲۸۴/۱۳، ۷۱/۱۴)، بی‌ارتباط نباشد.

بنان در مصر مجلس درس حدیث داشت و احادیث وی را برخی از محدثان مصر روایت کرده‌اند (خطیب، همانجا؛ ذهبی، ۴۸۸/۱۴، ۴۸۹؛ مقریزی، ۴۹۷/۲؛ نیز نک: سلمی، ۲۹۱ـ۲۹۲؛ ابونعیم، همانجا؛ بیهقی، ۸۵ـ۸۶).

بنان در این دوره، با برخی مشاهیر همعصر خویش، از فقیه و صوفی مراودت داشت؛ از آن جمله بکّار بن قتیبه (د ۲۷۰ق/۸۸۳م) قاضی‌القضات مصر را باید یاد کرد که بنان از او حدیث روایت کرده است (ابن زیات، ۲۹۱؛ ابن جوزی، ۴۵۰/۲؛ نیز نک: سلمی، همانجا). ابوعلی رودباری نیز که خبر یکی از کرامتهای بنان به او رسیده بود، به مصر شتافت و در زمرهٔ مصاحبان او درآمد و از وی اخباری روایت کرد (ابونعیم، همانجا؛ قشیری، ۲۶؛ نیز نک: خواجه عبدالله، همانجا؛ ابن‌جوزی، ۴۴۹/۲). همچنین از ملاقات‌بنان باابوجعفر محمد بن‌یعقوب معروف به ابن فرجی(د ۲۷۰ق/۸۸۳م) نیز گزارش شده‌است (خواجه عبدالله، ۳۰؛ قس: شعرانی، ۹۸).

بنان دست کم یک بار حج گزارد و چندی در مکه مجاور بود (نک: ابونعیم، همانجا؛ قشیری، ۸۶؛ ابن جوزی، همانجا؛ ابن ملقن، ۱۲۲ـ۱۲۴) و همان‌جا با ابراهیم خوّاص (د ۲۹۱ق/۹۰۴م) دیدار کرد (جامی، ۱۶۲).

رجال‌شناسان و مورخان‌اهل‌حدیث بنان رازاهدی‌فاضل‌دانسته‌اند (نک: خطیب، ۱۰۱/۷ـ۱۰۲؛ ابن ماکولا، همانجا؛ ذهبی، ۴۸۸/۱۴) و نویسندگان ترجمهٔ احوال متصوفه او را از شیوخ بزرگ و از طبقهٔ سوم صوفیان قلمداد کرده‌اند(نک: سلمی، ۲۹۱؛ قشیری، ۲۶؛ خواجه‌عبدالله، ۳۹۶ـ۳۹۷؛ قس: ابن عربی، ۳۶۱/۲)، اما در سخنان به جای مانده از بنان، وی نه فقیهی زاهد، بلکه صوفی‌ای اهل کشف و شهود می‌نماید (مثلاً نک: سلمی، ۲۹۱ـ۲۹۳؛ ابونعیم، ۳۲۴/۱۰ـ ۳۲۵؛ خطیب، ۱۰۱/۷)؛ درعین حال، در احوال بنان از آشنایی او با علم فقه و پای‌ـ بندی‌اش به حدود شرع هم نشانه‌ها دیده می‌شود. و این همان ویژگی است که صوفیان بغداد و وابستگان به مکتب جنید بدان بازشناخته می‌شوند. به هر حال، در گزارشهایی که عمدتاً از نیمهٔ دوم زندگی بنان و دورهٔ حضورش در مصر در دست است، او عالمی پارسا و پرهیزگار معرفی می‌شود، چندان که در زهد و عبادت به او مثل می‌زده‌اند. وی که از نظر مالی به حکومت وابسته نبود، آنچه را حق می‌یافت، بازمی‌گفت و بر اعتقاد خویش پای می‌فشرد. این منش موجب شد تا حکایاتی از تقابل او با حکام طولونی مصر و به خصوص خمارویه، در کتابهای تاریخ ثبت شود (مقریزی، ۴۹۷/۲ـ۴۹۹؛ ابن زیات، ۹۰، ۲۹۱؛ ابونعیم، خطیب، همانجاها). مقابلهٔ بنان با طولونیان را به عنوان مهم‌ترین کرامت او شمرده‌اند (نک: ابن زیات، ۲۹۱ـ۲۹۲؛ مقریزی، ۴۹۹/۲ـ۵۰۰).

بنان در مصر درگذشت و در گورستان قرافه به خاک سپرده شد (نک: ابن زیات، ۲۹۰؛ شعرانی، همانجا؛ نبهانی، ۶۱۲/۱).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابن زیات، محمد، *الکواکب السیارة*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ ابن عربی، محمد، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن‌ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی، حیدرآباددکن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ق/

۱۹۶۷م؛ بیهقی، احمد، کتاب الزهد الکبیر، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خواجه عبدالله انصاری، طبقات الصوفیه، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذهبی، احمد، سیراعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیة، به کوشش نورالدین شریبه، حلب، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلمی، حیدرآباددکن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ شعرانی، عبدالوهاب، الطبقات الکبریٰ، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ مقریزی، احمد، المقفی الکبیر، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ نبهانی، یوسف، جامع کرامات الاولیاء، به کوشش ابراهیم عطوه‌عوض، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.

عبدالامیر جابری زاده

بِناوِرت[1] (د ۴۷۹ق/۱۰۸۶م)، لقب ابن عباد، رهبر مسلمانان سَرَقوسه[2] (واقع در جنوب شرقی صِقِلیه[3]) در رویارویی با حملهٔ نُرمانها. تاریخ‌نگاران اروپایی نام او را به صورتهای مختلف ثبت کرده‌اند (نک: EI²)، اما در منابع کهن اسلامی به او اشاره نشده است. بناورت احتمالاً نیای محمد بن عباد بوده است که یک قرن و نیم بعد شورش مسلمانان صقلیه برضد فردریک دوم را رهبری کرد. اندک اطلاعاتی که دربارهٔ بناورت در دست است، تنها از طریق دشمنانش ــ که شجاعت و مهارت او را در فرماندهی و فنون جنگی ستوده‌اند ــ برجای مانده است (نک: عباس، ۱۳۱-۱۳۲؛ EI²). برخوردهای او با نرمانها از ۴۶۴ق/۱۰۷۲م آغاز شد. پیش از آن، کنت راجر که از سوی بُدوئن شاهِ صلیبیِ بیت‌المقدس به قلوریه[4] واقع در جنوب ایتالیا فرستاده شده بود تا در فتح آنجا به برادر خود یاری رساند (بریتانیکا، VIII/634؛ نیز نک: مقریزی، ۲/۳۲۵)، با همکاری ابن ثُمنه، فرمانروای سرقوسه و قطانیه[5] واقع در سواحل شرقی صقلیه، رفته‌رفته از قلوریه به صقلیه راه یافته بود (ابن اثیر، ۱۰/۱۹۶-۱۹۸؛ عبدالحمید، ۳/۴۹۱-۴۹۲).

بناورت در ۴۶۷ق کنت راجر را ــ که فرمانده نرمانها بود ــ در نزدیکی قطانیه شکست داد و حدود ۶ سال بعد (۴۷۴ق/۱۰۸۱م) موفق شد فرمانروای آنجا را که از سوی کنت راجر گمارده شده، و از اسلام به مسیحیت گرویده بود، با وعده‌ها و هدایایی به طرف خود جلب کند و قطانیه را موقتاً به تصرف درآورد (احمد، ۶۲؛ عباس، همانجا؛ نُرویچ، 254-255). وی در ۴۷۷ق/۱۰۸۴م به قصد تسخیر قلوریه شهرهایی از جمله نقطره[6] را مورد تاخت و تاز قرار داد و صومعهٔ رُکّاداسینو[7] را اشغال کرد و راهبه‌های آن را به اسارت گرفت (عباس، همانجا؛ EI²؛ نرویچ، 255, 297). این حادثه مسیحیان را برضد او برانگیخت و راجر با استفاده از این فرصت بخشهایی از صقلیه را که هنوز در اختیار مسلمانان بود، تصرف کرد. سرانجام، صقلیه در ۴۸۴ق/۱۰۹۱م تماماً به تصرف نرمانها درآمد (احمد، ۶۲-۶۳؛ محمد احمد، ۳/۲۰، حاشیهٔ ۲).

آخرین نبرد بناورت و راجر در ۴۷۹ق در دریا و نزدیک سواحل سرقوسه رخ داد. بناورت در این نبرد شکست خورد و خود نیز در دریا غرق شد (عباس، همانجا؛ EI²؛ نرویچ، 257). پس از مرگ او، همسر و پسرش به اتفاق برخی از بزرگان مسلمان از معرکه گریختند. ابن‌حمدیس این واقعه را به نظم کشیده، ولی از بناورت یاد نکرده است (ص ۳۳؛ نرویچ، همانجا؛ آماری، II/314؛ عباس، ۱۳۱، حاشیهٔ ۵).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حمدیس، عبدالجبار، دیوان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۰م؛ احمد، عزیز، تاریخ صقلیة الاسلامیة، ترجمهٔ امین توفیق طیبی، الدار العربیة للکتاب، ۱۹۸۰م؛ عباس، احسان، العرب فی صقلیة، بیروت، ۱۹۷۵م؛ عبدالحمید، سعد زغلول، تاریخ المغرب العربی، اسکندریه، ۱۹۹۰م؛ محمد احمد، محمدحلمی، حاشیه بر اتعاظ الحنفاء (نک: هم مقریزی)؛ مقریزی، احمد، اتعاظ الحنفاء، به کوشش محمدحلمی محمد احمد، قاهره، ۱۳۹۰-۱۳۹۳ق؛ نیز:

Amari, M., *Biblioteca Arabo-Sicula*, Torino/Rome, 1881; *Britannica*, 1978; EI²; Norwich, J.J., *The Normans in the South*, London, 1967.

نوشین صاحب

بَنایِیِ هَرَوی، کمال‌الدین شیرعلی بن محمد (د ۹۱۸ق/۱۵۱۲م)، شاعر، موسیقی‌شناس و خوش‌نویس سدهٔ ۹ق. او در هرات به دنیا آمد؛ تحصیلات متداول را در همین شهر آغاز کرد و به پایان رساند؛ سپس به خوش‌نویسی و آموختن موسیقی همت گماشت. وی در نگارش خط تعلیق، نستعلیق و ثلث مهارت یافت و در موسیقی از سرآمدان شد و در شاعری چنان آوازه‌ای یافت (علیشیر، ۶۰؛ سام‌میرزا، ۱۶۷؛ بابر، ۱۱۴؛ فکری، ۲۸) که برخی او را پس از جامی بزرگ‌ترین شاعر سدهٔ ۹ق و حتیٰ اشعر شعرای خراسان در این سده به شمار آوردند (همانجا؛ صفا، ۴/۴۰۱).

بنایی فرزند استاد محمدسبز، از معماران و مهندسان مشهور خراسان بزرگ در سدهٔ ۹ق بود (فکری، ۲۶). فکری سلجوقی به نقل از محمدطاهر بلخی (ص ۲۷، حاشیه)، فن معماری و مهندسی را نیز به بنایی نسبت داده، و از وی با لقب «قدوة المهندسین» یاد کرده، و افزوده است که وی و پدرش در ۸۸۶ق/۱۴۸۱م، از هرات به بلخ رفته، و بارگاهی بر مزار منسوب به امام علی(ع) برپا ساخته‌اند.

بنایی همعصر امیرعلیشیر نوایی بود، اما میان آن دو، رابطه‌ای صمیمی برقرار نبود و همین امر سبب آوارگی بنایی از هرات گردید (بابر، همانجا). علیشیر نوشته است که بنایی صاحب عجب و تکبر بود و همین صفت سبب شد تا مردم از او دور شوند و او مجبور به ترک هرات گردد (همانجا). ولی بابر (همانجا) می‌گوید که بنایی از تیر طعن امیر در امان نبود و حتیٰ روی آوردن وی به موسیقی و یادگیری آن در مدتی کوتاه، به سبب طعن و تحقیرهای امیرعلیشیر بوده است؛ هرچند سایر منابع (نک: سام‌میرزا، همانجا؛ آذر، ۲/۷۵۹-۷۶۰) اشاره دارند که مطایبات و سروده‌های نیش‌دار بنایی نسبت به امیر در ایجاد کدورت میان آن دو و ترک هرات توسط بنایی بی‌تأثیر نبوده است.

1. Benavert 2. Syracuse 3. Sicily 4. Calabria 5. Catania 6. Nicotera 7. Rocca d'Asino

سرانجام بنایی از بیم گزند امیرعلیشیر هرات را ترک گفت. وی ابتدا راهی شیراز گردید و به خدمت شیخ شمس‌الدین محمد لاهیجی، پیشوای صوفیان نوربخشیه درآمد و به جمع مریدان او پیوست (شوشتری، ۱۵۱/۲؛ صفا، ۳۹۷/۴)؛ سپس به آذربایجان رفت و به خدمت سلطان یعقوب آق قویونلو (۸۸۳ـ۸۹۶ق/۱۴۷۸ـ۱۴۹۱م) درآمد و به ستایش او و فرخ یسار شروانشاه پرداخت. پس از مرگ یعقوب (۸۹۶ق) در تاریخی که قطعاً پیش از مرگ امیرعلیشیر (۹۰۶ق) بوده است، به هرات بازگشت (سام میرزا، ۱۶۷ـ ۱۶۸؛ خواندمیر، ۳۴۸/۴؛ صفا، ۳۹۸/۴).

اقامت بنایی در هرات چندان به درازا نکشید، زیرا نقار و کدورت عمیق میان او و امیر علیشیر، و زخم زبانهای بنایی بار دیگر او را از بیم جان، مجبور به ترک هرات ساخت. وی این بار ماوراءالنهر را برگزید و در سمرقند به خدمت سلطان علی میرزا از امیران تیموری درآمد. در حدود سال ۹۱۳ق، سمرقند موردهجوم شیبانیان قرار گرفت و سلطان علی میرزا دچار هزیمت شد و سمرقند به تصرف شیبانیان درآمد. بنایی با لشکریان محمدخان شیبانی (شیبک‌خان) به خراسان بازگشت و از این پس در دستگاه آنان مورد توجه قرار گرفت و به منصب ملک‌الشعرایی شیبک خان رسید. پس از کشته شدن شیبک‌خان به ماوراءالنهر گریخت و در هجوم نیروهای شاه اسماعیل صفوی به فرماندهی نجم ثانی در ۹۱۸ق/۱۵۱۲م به ماوراءالنهر، بنایی که در قلعهٔ قرشی پناه گرفته بود، همراه سایر مردم به دست سربازان صفوی کشته شد (خواندمیر، ۳۴۸/۴ـ۳۴۹؛ بختاورخان، ۵۴۹/۲ ـ۵۵۰؛ سام‌میرزا، ۱۶۸ـ۱۶۹؛ صفا، ۳۹۹/۴ـ۴۰۱).

آثار: از بنایی هروی آثاری به نظم و نثر برجای مانده است. آثار منظوم او دارای تعبیرات و تشبیهاتی است که از اطلاعات مختلف فنی و ادبی وی مایه می‌گیرد (همو، ۴۰۱/۴)، از آن جمله است:

۱. *دیوان* اشعار، شامل دو مجموعه: الف ـ مجموعه‌ای در ۶ هزار بیت، مشتمل بر قصیده، غزل، رباعی و مقطعات که با تخلص بنایی سروده شده است؛ بـ مجموعه‌ای در ۳ هزار بیت که با تخلص «حالی» به نظم آمده است و محتوای آن، تتبع غزلهای سعدی و حافظ است (همانجا). مجموعهٔ دوم را خواندمیر محصول اواخر عمر وی دانسته است (۳۴۹/۴). صفا معتقد است که غزلهای او هم حاوی مضامین عاشقانهٔ صرف و هم دارای معانی و نکات عرفانی و حکمی است و از لطف و زیبایی خاص، مضامین دقیق، نکته‌های باریک و زبانی شیوا برخوردار است (۴۰۲/۴ـ۴۰۳). از این *دیوان* دست‌نویسهای متعدد باقی است (نک: منزوی، خطی، ۲۲۵۱/۳ـ۲۲۵۲) و یک بار هم در هرات به کوشش فکری سلجوقی در ۱۳۳۶ش چاپ شده است.

۲. *شیبانی‌نامه*، مثنوی‌ای است شامل فتوحات و مناقب محمدخان شیبانی. از این اثر دست‌نویسهایی در دست است (نفیسی، ۳۱۰/۱؛ نیز نک: مرکزی، ۱۱۷/۹).

۳. مثنوی *باغ ارم* یا *بهرام و بهروز*، منظومه‌ای است که هنگام اقامت بنایی در آذربایجان و به نام یعقوب آق قویونلو سروده شده، و موضوع آن داستانی با مضامین عرفانی و فلسفی است که بهروز در آن نماد خیر، و بهرام نماد شر است. دست‌نویسهایی از این اثر در دست است (نک: منزوی، همان، ۲۶۷۱/۴ـ۲۶۷۲، *خطی مشترک*، ۶۳۶/۷ ـ ۶۳۷). گزیدهٔ این اثر به کوشش اسدالله مصطفوی در تهران (۱۳۵۱ش) چاپ شده است.

۴. *رساله در موسیقی*، که تنها اثر منثور باقی مانده از اوست. این رساله از معدود آثاری است که به زبان فارسی و در زمینهٔ موسیقی، در ۸۸۸ق/۱۴۸۳م، در یک مقدمه و دو مقاله و یک خاتمه نوشته شده است (نک: ص ۶، ۱۲۸). مقدمهٔ آن، با خطبه‌ای آغاز می‌شود که در عین اختصار یکی از نمونه‌های ممتاز صنعت براعت استهلال است. در این خطبه، بسیاری از اصطلاحات موسیقی گنجانده شده است (ص ۱ـ۶؛ نیز نک: صفوت، ۷). مقدمه با تعریف و تقسیم موسیقی آغاز می‌شود و پس از توضیحاتی دربارهٔ نغمه، حدّت، ثقل و بُعد (ص ۶ ـ۷)، با شرح تقسیم وتر پایان می‌گیرد (ص ۸ ـ۱۲). پس از آن مقالهٔ اول که قسمت اصلی و مهم کتاب و دارای چند فصل است، آغاز می‌گردد: فصل اول در «تقسیم ابعاد»، فصل دوم در «تقسیم ابعاد مشهوره»، فصل سوم در «بیان اسباب تنافر»، فصل چهارم در «بیان تحقیق دورهای مشهور و غیرمشهور و بیان نسبتها که میان آنها واقع است»، فصل پنجم در «بیان سبب استخراج عود و اصطُخاب آن»، فصل ششم در «بیان دوایر اصلیه»، فصل هفتم در «تشارک نغم ادوار»، فصل هشتم در «بیان کیفیت استخراج طبقات دوایر مشهوره از اجزاء وتر»، فصل نهم در «بیان آوازات»، و فصل دهم در «بیان شعبات» (همو، ۱۲، ۱۹، ۲۴، جم؛ نیز نک: *صفوت*، ۹).

مقالهٔ دوم کتاب مشتمل بر ۴ فصل، در باب «ایقاع» است (نک: ص ۱۰۱): فصل اول در «تقریر مقدمات مباحث ایقاع»، فصل دوم در «بیان ایقاعات دو رویه که مستعمل است»، فصل سوم در «ارشاد به کیفیت طریق استخراج الحان از اجزاء وتر»، و فصل چهارم در «ذکر اقسام لحن».

این کتاب برپایهٔ دست‌نویسی که به وسیلهٔ خود بنایی با نستعلیقی خوش نوشته شده، به صورت چاپ تصویری در تهران (۱۳۶۸ش) به چاپ رسیده است.

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۴ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، ترجمهٔ عبدالرحیم‌خان‌خانان، بمبئی، ۱۳۰۸ق؛ بختاورخان، محمد، *مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بنایی، شیرعلی، *رساله در موسیقی*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سام‌میرزا صفوی، *تحفهٔ سامی*، به کوشش رکن‌الدین همایون‌فرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ صفوت، داریوش و تقی بینش، مقدمه بر *رساله*... (نک: همـ بنایی)؛ علیشیرنوایی، *مجالس النفائس*، ترجمهٔ کهن فخری‌هراتی و محمد بن مبارک قزوینی، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۲۳ش؛ فکری سلجوقی، «استاد سبز معمار و استاد بنایی‌هروی»، *آریانا*، کابل، ۱۳۲۴ش، س ۳، شم ۴؛ مرکزی، خطی؛

مستزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش.
علی میرانصاری

بَنبَلونه، نک: پامپلونا.

بَنجَرمَسین، شهر و بندری در جنوب شرقی استان کالیمانتان جزیرهٔ بورنئو (نک: هـ د، ۳۴۸/۱۰). این شهر در ۳° و ۱۸' عرض جنوبی و ۱۱۴° و ۳۵' طول شرقی در ملتقای رودخانه‌های باریتو و مارتاپورا واقع است (EI²؛ «اندونزی...[1]»). وسعت بنجرمسین ۱۴۵' ۴۰۸ کمـ ۲ است (« دائرة المعارف...[2]»، VI/83).

بنجرمسین از سلطان‌نشینهای اندونزی بود که تا زمان از میان رفتن دولت هندوی ماجاپاهیت خراج‌گزار این دولت بود. در اوایل سدهٔ ۱۰ ق/۱۶م، این سلطان‌نشین دستخوش آشوبهای داخلی شد و از دولت اسلامی جاوه کمک خواست. دولت جاوه دادن کمک را به پذیرش اسلام از سوی بنجرمسین مشروط کرد، و در نتیجه سلطان بنجرمسین و اتباعش در حدود سال ۹۲۷ق/۱۵۲۱م اسلام آوردند (اسعدی، ۲۹۰/۱؛ آرتلت، 391-390).

در سدهٔ ۱۷م دولت هلند برای تسلط بر تجارت ادویهٔ بنجرمسین کوشید تا این سرزمین را زیرنفوذ خود گیرد. پس از برخوردهای نظامی بین طرفین، سلطان بنجرمسین در ۱۰۴۵ق/۱۶۳۵م و سپس در ۱۰۷۵ق/۱۶۶۴م قراردادهای انحصاری با هلند منعقد کرد، اما هر دو آنها نقض شد و هلندیها این سلطان‌نشین را ترک گفتند (هال، 491). با این همه، در اوایل سدهٔ ۱۹م هلندیها بار دیگر به آنجا بازگشتند و سلطان بنجرمسین بخشهایی از قلمرو خود را در ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م و بخشهای دیگری را در ۱۸۲۶م به دولت هلند واگذار کرد (ریکلفس، ۲۱۸). بروز منازعاتی در بنجرمسین میان سلطان و معدنچیان و ایجاد شورش بهانه‌ای به دست هلندیها داد تا در امور این سلطان‌نشین مداخله، و سرانجام خاک آن را ضمیمهٔ مستملکات خود کنند. هلند در ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م رسماً سلطنت بنجرمسین را ملغا، و حاکمیت استعماری را در آنجا اعلام نمود، ولی مقاومتهای پراکندهٔ مردم تا ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م ادامه یافت (همو، ۲۱۸-۲۱۹؛ هال، 546).

به‌سبب باتلاقی بودن زمینها و طغیان آب‌رودها بسیاری از ساختمانهای این شهر بر روی ستونها یا شناورهایی در آب ساخته شده است («اندونزی»؛ آمریکانا، III/140). بنجرمسین حدود ۳۲ کمـ از دریا فاصله دارد و دست‌یابی کشتیهای اقیانوس پیما به آن از طریق رودخانهٔ باریتو انجام می‌گیرد (هارجونو، 40). وجود منطقهٔ باتلاقی گسترده در پیرامون بنجرمسین که ناشی از وجود رودخانه‌ها و آبراهه های بسیار در اطراف آن است، ساختن راههای ارتباطی را در مناطق ساحلی غیرممکن می‌سازد، و بنابراین، در ساختن راه ارتباطی بنجرمسین به بالیکپاپان از طریق تنجونگ، از کوهپایه‌ها بهره گرفته شده است. وجود این رودخانه‌ها و باتلاقها سبب می‌شود که آب شور به آب آشامیدنی شهر نفوذ کند و این در فصل خشک، شهر را دچار کمبود آب آشامیدنی می‌سازد (هارجونو، 39).

بنجرمسین یکی از ۱۰ شهر مهم اندونزی است و از نظر صادرات و واردات و مرکزیت امور تجاری دارای اهمیت است (نک: اندونزی، گذشته...، ۵؛ اندونزی، ۹). جمعیت بنجرمسین (بنا بر سرشماری ۱۹۷۷م) ۴۶۶'۵۴۶ نفر است («اندونزی»).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اندونزی، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اندونزی، گذشته و آینده، ادارهٔ اطلاعات سفارت جمهوری اندونزی، تهران؛ ریکلفس، م.ک.، تاریخ جدید اندونزی، ترجمهٔ عبدالعظیم هاشمی نیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Americana; Arnold, T.W., *The Preaching of Islam,* Delhi, 1984; EI²; *Enciclopedia Italiana,* Rome; Hall, D.G.E., *A History of South-East Asia,* London, 1964; Hardjono, J., *Indonesia,* Djakarta, 1971; «Indonesia...», *Greatest Cities,* w.w.w. greatestcities. com/Asia/Indonesia/Banjarmasin_Bandjarmasin_city.htm.

پرویز امین

بَند، نوعی کلام منثور و آهنگین که از سدهٔ ۱۱ ق در ادب عربی پدید آمد. این کلمه در نخستین سده‌های اسلامی در معانی گوناگون و حتیٰ ترکیبهای متعدد (دستبند = نوعی بازی و رقص؛ شکاربند و...، نک: هـ د، ابونواس) معرب شد، تا اینکه حدود ۳۰۰ سال پیش در عراق، بر نوعی شعر منثور اطلاق گردید.

همهٔ این معانی لغوی و اصطلاحی را دجیلی در کتاب *البند* خود گرد آورده، و چگونگی پیدایش و تاریخچهٔ آن نوع شعر منثور را به تفصیل شرح داده است. بروز این اصطلاح را وجود کلمهٔ بند در لهجهٔ سرزمین عراق به آسانی توجیه می‌کند. بند تقریباً در تمام معانی فارسی آن در عراق حتیٰ به عنوان اصطلاح زورخانه تا در ترکیب جالب «خوشبند» (ترفند، حیله‌گری) معروف است (نک: دجیلی، «ه» بب).

معانی مختلف بند اینهاست: پرچم یا بیرق بزرگ؛ محل اتصال دو چیز؛ سدّ و آبگیر؛ بخشی از یک کتاب؛ حیله و فریب؛ ریسمان و گره؛ دلبستگی و...؛ و در اصطلاح نوعی کلام موزون خارج از قواعد مستعمل شعر تقلیدی که وزن و معنی دو رکن اصلی آن را تشکیل می‌دهد و در حقیقت حلقه‌ای است میان نظم و نثر (شعر منثور) (خلیل، ۵۲/۸؛ جوهری، ۴۵۰/۲؛ ابن اثیر، ۱۵۵/۱؛ ابن منظور؛ تفضلی، ۸۱؛ دجیلی، «هـ-ف»).

هیچ‌یک از پژوهشگران در فارسی بودن این کلمه تردید ندارند، اما نمی‌دانیم پیشینهٔ این نوع ادبی به چه روزگاری باز می‌گردد. برخی به استناد نمونه‌ای از بند در آثار ابن درید (د ۳۲۱ق/۹۳۳م)، سابقهٔ این واژه را به پیش از سدهٔ ۴ق رسانیده‌اند و بعضی پای فراتر نهاده، وزن بند را در آیات قرآنی نیز جست‌وجو کرده‌اند. اما هیچ‌کدام از این نمونه‌ها با «بند» به مفهوم مورد بحث مناسبتی ندارد (دجیلی، «م-ن، خ»).

ظهور این نوع ادبی در ادبیات عرب، پیشینهٔ درازی ندارد و

---

1. «Indonesia...» 2. *Enciclopedia...*

خاستگاه آن را هم منحصراً عراق دانسته‌اند (همو، «خ، ض، غ»؛ حنفی، ۶۰۵/۱). دجیلی نخستین بندسرای عراق را معتوق بن شهاب موسوی (۱۰۲۵-۱۰۸۷ق/۱۶۱۶-۱۶۷۶م)، و نجف را مهد این نوع ادبی معرفی کرده است (ص «خ، ض»؛ نیز نک: رافعی، ۴۱۳/۳؛ قس: حنفی، همانجا).

در باب وزن بند اختلاف است. دجیلی بند را از بحر هزج و تکرار ۴ مفاعیلن در هر بیت دانسته است. همین امر سبب شده است تا به وجود «سبب»، یا «وتدی» زائد، در ابتدای هر بند قائل گردد (ص «ص»؛ نیز نک: نازک الملائکه، ۱۶۷ بب). شفیعی کدکنی پس از نقد و بررسی تقطیع دجیلی و نازک الملائکه، وزن مذکور را به فاعلاتن و فَعِلاتن اصلاح کرده است (ص ۵۰۸-۵۰۹، ۵۱۴). شباهت صوری بند به شعر آزاد در ادب عرب سبب شده است تا برخی بند را به دلیل عدم رعایت تساوی ارکان و افاعیل، نزدیک‌ترین صورت شعر عربی به شعر آزاد برشمارند (نازک الملائکه، ۱۶۸، ۱۷۸-۱۷۹)؛ اما در حقیقت ویژگیهایی که برای شعر آزاد یاد کرده‌اند، همانا به بند یا بحر طویل عامیانهٔ فارسی تعلق دارد که به دلخواه سراینده شمار ارکان و افاعیل عروضی بلند یا کوتاه شده، به صورت افقی و تمام سطر نوشته می‌شود. شفیعی کدکنی (ص ۵۰۸-۵۱۵) نیز به صراحت بحر طویل فارسی یا بند عربی را یک تجربهٔ عروضی دانسته است که عامهٔ اهل ذوق بدان عنایت داشته، و بیشتر بزرگان و ادیبان آن را وانهاده‌اند. وی معتقد است که بدون شک «بند» به تقلید از «بحر طویل فارسی» سروده شد و شاعران عراق، به‌ویژه نجف به سبب هم‌جواری و برخوردهای نزدیک با شاعران ایران به این نوع ادبی گرایش داشته‌اند (نیز نک: هد، بحر طویل).

بدیهی است که علاوه بر عامهٔ اهل ذوق، گروهی از ادیبان و ادب‌شناسان نیز بدین فن رو می‌آوردند و دانشهای فنی خود در صنعت و عروض را در این‌باره نادیده می‌گرفته‌اند (قس: دجیلی، «ث»)، زیرا رهایی از چنگال عروض و قافیه، فضاها و مضامین بسیار گستردهٔ درون اجتماع، ضرب آهنگ دلنشین، بی‌تکلفی و از همه مهم‌تر اقبال عموم مردم، موجب عنایت شاعران سنتی به این گونه هنرها می‌گردید.

با اینکه بند به موضوعات گوناگونی همچون مدح، هجا، رثا و... پرداخته، اما به سبب عامه‌پسند بودن، به دیگر مباحث اجتماعی، به‌ویژه اهداف دینی، مجالس ذکر، و مسائل سیاسی و حتیٰ طنز و فکاهی نیز راه یافته است (دجیلی، «ت»، نیز ۱۳-۱۵، جم). پس از معتوق بن شهاب موسوی، بند در سدهٔ ۱۳ق با آثار ابن خلفه (د ۱۲۴۷ق/۱۸۳۱م) به اوج خود رسید (نازک الملائکه، ۱۶۷-۱۶۸).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، بیروت، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م؛ ابن منظور، *لسان*؛ تفضلی، احمد، *واژه‌نامهٔ مینوی خرد*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ جوهری، اسماعیل، *صحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حنفی بغدادی، جلال، *معجم اللغة العامیة البغدادیة*، بغداد، ۱۹۷۸م؛ خلیل بن احمد فراهیدی، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، ۱۴۰۹ق؛ دجیلی، عبدالکریم، *البند فی الادب العربی تاریخه و نصوصه*، بغداد، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ رافعی، مصطفیٰ صادق، *تاریخ آداب العرب*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *موسیقی شعر*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نازک الملائکه، *قضایا الشعر المعاصر*، بیروت، دارالآداب.

ایران‌ناز کاشیان

بُنْدار، اصطلاحی دیوانی که روزگاری دراز در برخی از سرزمینهای خلافت، به ویژه ایران به کار می‌رفت. این کلمه فارسی، و مرکب از دو جزء است: «بنه» به معنای بار و اموال، و «دار» پسوند دارندگی و حفاظت. جزء اول به صورتِ بُنَک / بُنَگ در متون پهلوی به معنای بار و بنه و مسکن و منزلگاه به کار رفته است (نیبرگ، II/50؛ مکنزی، 20)، اما ترکیب بندار در ادبیات ایرانی پیش از اسلام دیده نشد (قس: بهار، ۳۰۲، حاشیهٔ ۲). گرچه مطابق یک روایت، در آغاز اسلام هرمزان در مدینه از بندار به عنوان شخصیتی بلندپایه در سپاه ایران یاد کرده است (طبری، ۱۱۷/۴-۱۱۸)، ولی ممکن است این اطلاق مربوط به روزگار متأخرتر بوده باشد.

در منابع لغت عربی و فارسی معانی متعددی برای واژهٔ بندار آورده‌اند که گاه با مفهوم اصلی آن ارتباطی ندارد، اما مفاهیمی چون مأمور اخذ مالیات، گمرکچی، بزرگ و سالار، و حتیٰ محتکر و گران‌فروش ناظر بر معنای اصطلاحی آن است (اوحدی، ۳۰؛ *آنندراج*، ۷۷۳/۱؛ *برهان*...، ۳۰۵/۱-۳۰۶؛ نفیسی، ۶۴۸/۱؛ نیز نک: معین، ۵۸۴/۱: صاحب برید و متصدی چاپار). بندار به معنای بزرگ و سالار و پیشوا و خازن و دارندهٔ هر چیز در اشعار شاعران فارسی‌سرای آمده است (ناصرخسرو، ۱۳۰، ۱۸۱، ۲۲۶؛ سنایی، ۱۲۳؛ خاقانی، ۶۹۳؛ نیز نک: اقبال، ۴۵۲). برای این کلمه افزون بر معانی‌ای چون صاحب مکنت، کسی که خرید و فروش جواهر کند، اسب فروش، خانه‌دار، خزانه و انبار، کاروان‌سرای تجار و جز آنها که در منابع لغت فارسی دیده می‌شود (همانجاها)، در منابع عربی هم معانی دیگری برای آن برشمرده‌اند که رایج‌تر از همه تاجر معدن و محتکر و ضیزن به معنای خزانه‌دار یا نگاهبان خزائن است (شرتونی، ۶۸۴). ابن منظور واژهٔ اخیر را در عراق، معادل بندار، و از همکاران و مأموران عامل خراج دانسته است (ذیل ضزن). خلیل بن احمد فراهیدی هم بنادره و مقلوب آن، یعنی درابنه را «التجارالذین یلزمون المعادن» آورده (۱۰۴/۸) که به اقرب احتمال مرادش کسانی است که معادن را به نوعی به اقطاع می‌گرفتند.

از دیگر معانی مهم بندار که در منابع متعددی به کار رفته، سالار و پیشوا و کسی که هر چیز را بیشتر از دیگران داراست (مُکْثِر)، قابل ذکر است. سمعانی علاوه بر تصریح به معانی اخیر، معنای دیگری هم آورده که دقیقاً به مفهوم بنکدار امروزی در زبان فارسی است (۴۰۱/۱؛ نیز نک: قزوینی، ۵۴/۴). از یک عبارت عطار هم بر می‌آید که بندار به معنای سالار و پیشوا و صفت مبالغه به کار رفته است (۲۲۹/۱). نویسندگان عرب به قیاس زبان عربی از بندار، مصدر بندره ساخته، و جمع آن را بنادره و اسم فاعل مجرد و مزید آن را مُبَنْدِر و مُتَبَنْدِر آورده‌اند (*تاج*...، ذیل بنادره؛ ثعالبی، ۱۳۳/۴؛ ازهری، ۲۴۵/۱۴، ۲۴۷).

به هر حال، بندار به عنوان اصطلاحی دیوانی در منابع تاریخی به

معنای متصدی گردآوری خراج و مالیات، یعنی عامل آمده است (مثلاً بیهقی، ۳۴؛ نیز نک: بازورث، 80) و باید دانست که عامل و امیر برجسته‌ترین زمامداران یک ایالت، و در عرض هم به شمار می‌آمدند و گاه هر دو منصب در یک تن جمع می‌شد؛ چنان‌که گفته‌اند: یزید بن مهلّب «امیری و بنداریِ» عراق یافت (بلعمی، ۴۰۳) و دو سده بعد هم از ابوالقاسم بصری یاد شده است که منصب قضا و امارت و بندرهٔ طوران سند را یکجا داشت (ابن حوقل، ۳۲۴/۲). اگرچه معنای دقیق بندار در روایت مربوط به هرمزان در ۲۱ق/۶۴۲م دانسته نیست، ولی می‌توان حدس زد که در ردیف فرماندار ایالت و شاید کارگزار عالی‌رتبهٔ مالی ایالت بوده است. این حدس را گزارش اصطخری (ص ۱۴۷-۱۴۸) و ابن حوقل (۲۹۲/۲) تقویت می‌کند که آورده‌اند: برخی از خاندانهای بزرگ و کهن فارس از روزگاران دور مشاغل دیوانی و «عمل» داشتند و به عصر اسلامی نیز آن مشاغل را حفظ کردند، مانند آل مرزبان بن زادبه که فرزندانش از دیوانیان بودند و از جمله یکی از آنها بندارِ محمد ابن واصل، و سپس بندار یعقوب لیث بود. در بیهق هم از خاندان کهن مختاریان یاد شده است که نسب به خواجه ابوسعید بندار می‌بردند و این خواجه مردی «کافی و حاسب» بود و «عمل بندره» را مدتها در آن ناحیه در دست داشت (بیهقی، ۱۱۵؛ نیز نک: بهمنیار، ۳۲۹).

در واقع به روزگار خلافت هم بندار شخصیتی پرنفوذ و قدرتمند بود که می‌توانست نقش مؤثری در تاریخ منطقه داشته باشد و بدین‌سبب، غالباً از او در کنار و در ردیف امیر یاد شده است (نیز نک: بلعمی، ۴۳۱). چنان‌که خالد بن محمد بندارِ کرمان ــ که خود به امرا صله و خلعت می‌داد ــ وقتی عزل شد، به پشتیبانی یارانِ بسیارش دست به قیام زد (*تاریخ سیستان*، ۳۰۲-۳۰۶)؛ و در ۳۹۵ق/۱۰۰۵م ماهروی بندار مرو دستور داد تا راه را بر ابوابراهیم منتصر سامانی بستند و این آخرین امیر سامانی را کشتند (گردیزی، ۳۸۴-۳۸۵)؛ و آن‌گاه که مازیار قیام کرد، حمایت بنداران را طلبید و از بندار آمل و رویان خواست تا مالیاتهای ولایت را نزد او فرستند (طبری، ۸۲/۹).

در بخشهای مهمی از سرزمینهای خلافت، «بندار» به معنای عامل و مأمور عالی‌رتبهٔ دولت با همین عنوان به کار مشغول بوده است (نک: ثعالبی، ۱۳۲/۴-۱۳۳). چنان‌که گفته‌اند: در عصر سامانیان هر کوره‌ای از خراسان، بندار و صاحب برید و قاضی داشت و مأمور خراج و ضمانات در کوره، بندار بزرگ بود که مأمورانی زیردست او بودند (ابن حوقل، ۴۳۰/۲؛ نیز نک: ابوبکر خوارزمی، ۳۸، که از نایب بندار طوس یاد کرده است) و خراج نواحی تابع یک منطقه زیر نظر بندار آن منطقه محاسبه و جمع می‌شده است (بیهقی، ۳۴). علاوه بر خراسان بزرگ، در زمرهٔ مأموران دولتی یمن و گویا شام هم از بندار یاد شده است (ابن خرداذبه، ۱۵۳؛ بلعمی، ۴۰۳) و البته شاید این اطلاق فقط از روی تطبیق با عنوان بوده باشد.

بندارها به سبب شغل خود دست درازیها به اموال مردم نیز می‌توانستند کرد و به این سبب، فرمانروای دادگری چون امیر منصور سامانی قاضیان و بنداران و والیان و صاحبان معونه را از تعرض منع کرد و رسوم و ارزاق و مقرری هر دسته را بر حسب منطقه‌ای که امور آنجا را در دست داشتند، معین گردانید (ابن حوقل، ۴۶۹/۲-۴۷۰). از یک روایت طبری (۶۴۴/۸) برمی‌آید که بنداران برای ارسال و دریافت نامه‌ها و صورتِ عمل مالیاتی، دستگاه نامه‌رسانی تندرو و جداگانه داشته‌اند، یا قسمتی از برید در خدمت آنان بوده است؛ چه، گفته‌اند: در ۲۱۸ق/۸۳۳م در واقعهٔ محنه، مأمون نامه‌ای به اسحاق بن ابراهیم نوشت و برای آنکه به سرعت به دست او برسد، آن را همراه با مرسولات خاص و جداگانهٔ بنداریه ارسال کرد. از این گزارش و روایات دیگری مانند تعهد امین در پذیرش ولایت عهدی مأمون و اینکه به خراسان تعرض نکند و «بندار و محاسب و عامل» نفرستد (همو، ۲۷۹/۸؛ یعقوبی، ۴۱۸/۲)، برمی‌آید که عنوان بندار و شغل بندره در مرکز خلافت نیز شناخته شده بوده است (نک: سمعانی، ۴۰۲/۱، که از حضور بندار ترمذ در مکه یاد کرده است).

از روایت ابن حوقل که بندار را «کاتب سلعه» خوانده است (۴۲۴/۲)، می‌توان گمان کرد که بندار، شاید به کسی گفته می‌شد که جنس و محصولی را که قرار بود به عنوان خراج تأدیه کنند، یکجا می‌خرید و پول آن را پیشاپیش به خزانهٔ دولت می‌فرستاد؛ سپس آن محصولات و اجناس را می‌گرفت و به قیمت روز می‌فروخت. بندار به این معنی با مقاطعه و قباله (نک: هـ د، اقطاع) کاملاً مرتبط است (نیز نک: لُکگارد، 244) و معنای محتکر و انباردار و گران‌فروش که برای بندار برشمرده‌اند و اینک در برخی از شهرهای ایران به صورت بنکدار وجود دارد، از همین‌جا آمده است. اطلاق مجازی بندار بر کسی که منبع و مأخذ و جامع و دارندهٔ چیزی بود، هم با آن معانی بی‌ارتباط نیست. اینکه کسانی را مثلاً «بندار بخارا در حدیث»، یا «بنداری از بنادرهٔ حدیث» خوانده‌اند، از این باب است که نشان می‌دهد بندار در این معنی تقریباً به معنای «حافظ» نیز به کار می‌رفته است (سمعانی، ۶۵/۱؛ *تاج*، ذیل بنادره؛ نیز نک: نسفی، ۷۶-۷۷، ۴۵۶)؛ چنان‌که ابوبکر محمد بن داوود عبدی را بدان سبب که احادیث مالک را گردآورده بود و منبع آن روایات به شمار می‌رفت، بندار می‌خواندند (*تاج*، همانجا).

در تاریخ فرهنگی و سیاسی اسلام بسیاری کسان هستند که به بنداری ملقب بودند، یا بندار نام داشتند و این اطلاق یا بدان سبب بود که جامع و حافظ علمی بودند، یا خود و پدرانشان شغل بنداری داشتند. از آن میان، می‌توان به محدثانی چون محمد بن بشار بنداری، محمد بن دُبَیس بن بکار مقری، ابومحمد عبدالرزاق بن منصور بندار، احمد بن محمد بن احمد بندار استرابادی (نسفی، ۲۵، ۷۷، ۴۵۶؛ سمعانی، ۴۰۱/۱-۴۰۲) و ادیبانی چون بندار بن عبدالحمید (ابن ندیم، ۹۱) اشاره کرد (برای برخی دیگر از موسومان و ملقبان به بندار، نک: همو، ۲۷۹؛ *تاج*، همانجا؛ سهمی، ۱۷۰-۱۷۱، ۳۹۳، ۴۳۹، ۵۱۴؛ سمعانی، همانجا؛ ثعالبی، ۱۳۲/۴-۱۳۳، ۴۱۱).

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن

حوقل، محمد، صورةالارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، المسالک و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن منظور، لسان؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوبکر خوارزمی، رسائل، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی و محمود فرج، قاهره، ۱۹۶۴ـ۱۹۶۷م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ اقبال آشتیانی، عباس، مجموعهٔ مقالات، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، سرمهٔ سلیمانی، به کوشش محمود مدبری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بلعمی، محمد، ترجمهٔ تاریخ طبری، چ تصویری، آستان قدس؛ بهار، محمدتقی، حواشی بر تاریخ سیستان (هم)؛ بهمنیار، احمد، تعلیقات بر تاریخ بیهق (نک: هم بیهقی)؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ تاج العروس؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ثعالبی، عبدالملک، یتیمة الدهر، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش جهانگیر منصور، تهران، ۱۳۷۵ش؛ خلیل بن احمد فراهیدی، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سنایی، دیوان، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شرتونی، سعید، اقرب الموارد، قم، ۱۴۰۳ق؛ طبری، تاریخ؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۳۲۲ق/۱۹۰۵م؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین‌الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ناصرخسرو، دیوان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نسفی، عمر، القند فی ذکر علماء سمرقند، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نفیسی، علی‌اکبر، فرهنگ، تهران، ۱۳۴۳ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Bosworth, C. E., *The Ghaznavids*, Beirut, 1973; Lokkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950; MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Nyberg, H. S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974.

صادق سجادی

بُندارِ اِصفَهانی، ابوعمرو بن عبدالحمید کَرخی (یا کَرَجی) اصفهانی، لغوی، راوی و نحوی سدهٔ ۳ق/۹م. برخی او را مَنداد خوانده‌اند (نک: ابن ندیم، ۹۱، حاشیه) و کنیه‌اش به صورتهای ابن لِرّه، ابن لُرّه، ابن لَزّة و نیز ابن لُذّة ثبت شده است (قالی، ۱۰۲، ۲۱۵؛ آمدی، ۲۱۵، ۳۰۵؛ یاقوت، ۱۲۸/۷؛ سیوطی، ۴۷۶/۱).

تاریخ تولد او در منابع معلوم نیست؛ اما از آنجا که از شاگردان و راویان نَضر بن شُمَیل (د ۲۰۴ق/۸۱۹م)، ابوعبیده معمر بن مثنیٰ (د ح ۲۱۰ق)، فرّاء (د ۲۰۷ق) و ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق/۸۳۸م) بوده است (ابن ماکولا، ۳۵۶/۱؛ یاقوت، همانجا؛ فیروزآبادی، ۴۲)، می‌توان سال تولد او را اواخر سدهٔ ۲ق حدس زد.

از سیر زندگی وی، اطلاع چندانی در دست نیست؛ جز آنکه در کرخ (یا کرج)، رحل اقامت افکند، سپس به عراق رفت و در آنجا شهرت یافت (مثلاً نک: یاقوت، ۱۲۹/۷). بندار با اطلاعات وسیعی که از اشعار، اخبار و انساب عرب داشت، توجه متوکل، خلیفهٔ عباسی (حک ۲۳۲-۲۴۷ق/۸۴۷-۸۶۱م) را به خود جلب کرد و به دستگاه خلافت راه یافت (همو، ۱۳۰/۷؛ نیز نک: سیوطی، همانجا). وی هر هفته یک بار بر متوکل وارد می‌شد و با علمای نحو به مباحثه می‌پرداخت (همانجاها).

بندار در سامرا، با مبرِّد دوستی یافت و او را به متوکل معرفی کرد (یاقوت، همانجا). داستان این معرفی ــ اگر صحت داشته باشد ــ سهم بسزایی در پیشرفت مبرد داشته است. بندار با ابن سکیت (د ۲۴۴ق/۸۵۸م) نیز ملاقاتهایی داشته است (ابن ندیم، همانجا). از شاگردان وی می‌توان به محمد بن ابی الازهر (ابن ماکولا، همانجا) و ابن کیسان (زبیدی، ۲۰۸؛ یاقوت، ۱۲۸/۷؛ قفطی، ۲۵۶/۱؛ صفدی، ۲۹۱/۱۰) اشاره کرد. ابن کیسان در شرح خود بر معلقهٔ امرؤالقیس، ۱۱ بار از بندار، و تنها دو بار از اصمعی نام برده است (EI², III/854).

عالمی به نام طوسی که شاگرد و ملازم ابن اعرابی نیز بود، بر کسب دانش از وی تأکید می‌کرد و بندار را عالم‌تر از خود می‌دانست (یاقوت، ۱۲۹/۷؛ فیروزآبادی، همانجا). دربارهٔ قدرت حافظه و شمار ابیات و قصایدی‌که او از برداشته است، سخنان‌مبالغه‌آمیزی آورده‌اند، چنان‌که گفته‌اند: وی ۷۰۰ قصیده از حفظ داشت که با «بانت سعاد» آغاز می‌شد (نک: یاقوت، ۱۹۷/۷، قس: ۱۳۰/۷: ۸۰ قصیده؛ زبیدی، همانجا: ۱۰۰ قصیده). نقل است که وی بیشتر اشعار جاهلی و اسلامی را در حفظ داشت و در لغت‌شناسی از همهٔ مردم آگاه‌تر بود (یاقوت، سیوطی، همانجاها). بندار را تلفیق کنندهٔ دو مکتب نحوی کوفی و بصری دانسته‌اند (ابن ندیم، همانجا؛ قفطی، ۲۵۷/۱؛ GAS, VIII/167).

از ماجرای مباحثهٔ وی با بردعهٔ مُوَسْوِس ــ که در کتاب عقلاء المجانین، تألیف ابوبکر بن محمد ازهری به آن اشاره شده است ــ چنین برمی‌آید که او سالهای پایانی عمر خویش را در مرو سپری نموده است (یاقوت، ۱۳۲/۷). بندار در حدود سال ۲۸۰ق/۸۹۳م پس از عمری طولانی درگذشت (GAS، همانجا).

کتابهای *معانی الشعر*، *شرح معانی الباهلی*، *جامع اللغة* و *الوحوش* به او منسوب است (ابن ندیم، نیز قفطی، همانجاها). از آثار یاد شده، هیچ یک برجای نمانده است.

مآخذ: آمدی، حسن، المؤتلف و المختلف، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۲م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ زبیدی، محمد، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۳م؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ فیروزآبادی، محمد، البلغة، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ قالی، اسماعیل، ذیل الامالی و النوادر، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ قفطی، علی، انباه الرواة، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

EI²; GAS.

هادی نظری منظم

بُندارِ بنِ حُسَینِ شیرازی، مکنیٰ به ابوالحسین (د ۳۵۳ق/۹۶۴م)، از مشایخ بزرگ صوفیهٔ فارس در سدهٔ ۴ق/۱۰م. دربارهٔ جزئیات زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست؛ تنها می‌دانیم که در شیراز به دنیا آمد و در ارّجان، نزدیک بهبهان ساکن بود. گفته‌اند که در علم اصول دستی قوی، و در بیان علم حقایق زبانی شیوا و رسا داشت (سلمی، ۴۶۷؛ ابونعیم، ۳۸۴/۱۰؛ خواجه عبدالله، ۵۰۱).

در شرح احوال بندار آورده‌اند که پدرش او را در جوانی برای تجارت با ۴۰ هزار دینار مال التجاره به بغداد فرستاد، اما در بغداد گذار او به مجلس شبلی افتاد و شیفتهٔ او شد. شبلی به تدریج او را به انفاق سرمایهٔ خویش و قدم نهادن در راه سلوک برانگیخت. بندار نیز چنین کرد و به زهد و تجرید روی آورد (نک: ابن عساکر، ۱۸۱ـ۱۸۰؛ ذهبی، ۱۶/۱۰۸ـ۱۰۹). این حکایت در منابع قدیم‌تر نیامده، ولی قدر مسلم آن است که او صحبت شبلی را دریافته بود و شبلی نیز وی را بزرگ می‌داشت. بندار همچنین با جعفر حذّاء نیز مصاحبت داشت و مرتبهٔ جعفر را در طریقت بالاتر از شبلی می‌دانست.

خواجه عبدالله انصاری (همانجا) و به تبع او جامی (ص ۲۳۱) بندار را استاد ابوعبدالله خفیف (د ۳۷۱ق/۹۸۱م) دانسته‌اند. این دو که از مشایخ معاصر فارس بودند، ظاهراً با هم مفاوضاتی هم داشتند که در آنها دیدگاههای گاه متفاوت خود را بیان کرده‌اند و در پاره‌ای از آنها بندار در رد اعتراضات ابن خفیف، از سخنان مشایخ دربارهٔ ایمان حمایت کرده است (سلمی، خواجه عبدالله، همانجاها؛ ابن عساکر، ۱۷۹؛ جنید، ۲۴۹؛ جامی، همانجا). ابوعبدالله بانیک یا مانک، از صوفیان ارجان نیز از جملهٔ شاگردان بندار معرفی شده است (خواجه عبدالله، ۵۵۴؛ جامی، ۲۷۲).

بندار در ازجان درگذشت و ابوزرعهٔ طبری او را غسل داد و همانجا به خاکش سپردند (سلمی، ابونعیم، خواجه عبدالله، همانجاها؛ حمدالله، ۶۵۶؛ جامی، ۲۳۱). از او تنها یک حدیث از پیامبر (ص) نقل شده است که فرمود: «دین هرکس دین دوست و مصاحب اوست پس هر یک از شما بنگرد تا با چه کسی دوستی می‌کند» (ابن عساکر، ۱۸۰؛ ذهبی، ۱۶/۱۰۸). ۳بیت شعر به عربی نیز از او دربارهٔ سختیهای روزگار و اثر تربیتی آن بر انسان در منابع آمده است (سلمی، ۴۷۰؛ خواجه عبدالله، ۵۰۲؛ ذهبی، ۱۶/۱۰۹). سخنان پراکنده‌ای هم از او در تعریف صوفی و برخی عقاید صوفیه و دیگر موضوعات عرفانی در منابع مختلف آمده است (نک: منابع پیشین). همچنین او را صاحب آثاری دانسته، و به ویژه تفسیری به نام *تفسیر بندار* به او نسبت داده‌اند (نک: روزبهان بقلی، ۴۲؛ روزبهان ثانی، ۲۹۹).

به عقیدهٔ بندار صوفی کسی است که خداوند او را برای خویش برگزیند و با او دوستی کند و او را از نفس خویشتن بیزار کرده، به تکلف همراه با دعوی بازنگرداند (سلمی، ۴۶۷ـ ۴۶۸؛ مستملی بخاری، ۱/۶۳؛ جامی، همانجا). وی کلمهٔ صوفی را به شکلی نمادین تفسیر کرده و معتقد است که هر حرف آن دارای ۳معنی است: «ص» دلالت بر صدق و صبر و صفای صوفی، «و» دلالت بر ودّ و ورود و وفای او، و «ف» دلالت بر فقر و فقد و فنای او (ابونعیم، ۱۰/۳۸۵).

در دیدگاه بندار اهل تصوف دربارهٔ وحدانیت حق نظر و سخنی یگانه دارند و تنها تفاوت آنها اختلاف در راه وصول به وحدانیت است. بندار بر این باور است که هر یک از صوفیه مستحق اسمی از اسامی حقند که بر آنها ظاهر شده، و احوال آنها موصوف به آن اسم است و از راه صفتی از صفات حق که بر او متجلی شده، به حق راه می‌یابد (سلمی، ۴۶۹).

نظر او دربارهٔ سماع و بحث از مشروعیت و ارزش آن، مورد استناد نویسندگان صوفیه همچون ابونصر سراج (د ۳۷۸ق/۹۸۸م) و ابوالقاسم قشیری (د ۴۶۵ق/۱۰۷۳م) قرار گرفته است. بنا به قول آنان، بندار سماع را بر ۳ گونه می‌دانست: سماع به طبع، سماع به حال و سماع به حق. سماع به طبع حالتی طبیعی و در واقع همان احساس لذت از شنیدن صوت خوش است که ذاتی بشر و امری مشترک میان خاص و عام است؛ سماع به حال هنگامی است که علاوه بر خوش‌آیندی صوت، فرد به تناسب وضع روانی و درونی خود، با شنیدن آن صوت احساس طرب یا حزن، بیم یا تأسف، اشتیاق و یا آرامش می‌کند؛ و سرانجام سماع به حق سماعی است که در آن شنونده از احوالی که به لذتهای مادی و احساسات بشری آمیخته، به دور است و آن سماعی است از حق به حق و برای حق و از سر صفای توحید (سراج، ۲۷۸ـ۲۷۹؛ قشیری، ۱۶۹ـ۱۷۰).

مآخذ: ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، *شدالازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۴ش/۱۹۶۶م؛ روزبهان ثانی، ابراهیم، «روح الجنان»، *روزبهان نامه*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۴ش؛ سراج، عبدالله، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش نورالدین شریبه، حلب، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۵۹ق؛ مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ش.

حسین لاشیء

بُندارِ رازی (د ۴۰۱ق/۱۰۱۱م)، از شعرای معاصر آل بویه. لقب او را کمال‌الدین ذکر کرده‌اند (براون، ۲/۲۶۷؛ هدایت، ۴۳۹؛ آذر، ۲۱۸). دولتشاه سمرقندی او را پندار نامیده است (ص ۴۲)، ولی بیشتر منابع او را بندار رازی می‌نامند (مثلاً نک: نظامی، ۲۸؛ قزوینی رازی، ۲۱۹؛ شمس قیس، ۱۷۴). شوشتری نیز ضمن شرح افسانه مانندی دربارهٔ وجه تسمیهٔ بندار، ظاهراً آن را به معنای «کیسه‌دار» دانسته است (۲/۶۱۳ـ۶۱۴؛ اقبال، ۴۵۱، ۴۵۴).

از چگونگی احوال بندار آگاهی چندانی در دست نیست. برخی چون عوفی و ابن اسفندیار دربارهٔ وی سکوت نموده‌اند و برخی چون حمدالله مستوفی (ص۸۱۶) و نظامی عروضی (همانجا) به ذکر نام با شرح بسیار مختصری از وی بسنده کرده‌اند. تنها در *تذکرهٔ* دولتشاه سمرقندی می‌توان به مطالبی راجع به احوال این شاعر دست یافت. بنا به گفتهٔ دولتشاه اصل بنداری از قهستان ری، و تربیت یافتهٔ اسماعیل بن عباد بود. او به ۳ زبان عربی، فارسی و دیلمی شعر می‌سرود، سخنی متین داشت و شاعر مجدالدوله ابوطالب بن فخرالدولهٔ دیلمی (د ۴۲۰ق/

۱۰۲۹م) (ص ۴۲-۴۳) بود.

بندار علاوه بر مجدالدوله در مدح ابومنصور و برادرش ابوسعید آوی که هر دو شیعی و از وزیران دیالمه بودند، ۲۷ قصیده غرا سروده است (قزوینی‌رازی، همانجا؛ محدث، ۲/۷۱۵-۷۱۶). حمداله مستوفی بندار را صاحب دیوانی مشهور و معتبر دانسته (همانجا)، ولی تاکنون نشانی از این *دیوان* به دست نیامده است (آذر، همانجا) و تنها در منابع مختلف اشعار پراکنده‌ای از او به پارسی و گویش دیلمی (براون، همانجا) به چشم می‌خورد.

او را می‌توان نخستین شاعری به شمار آورد که به لهجهٔ محلی شعر گفته است (اته، ۳۱)، ولی از اشعار عربی او چیزی در دست نیست (اقبال، ۴۵۲). درمورد اشعار محلی بندار نظرات گوناگونی اظهار شده است: بعضی آنها را از پهلویات (فهلویات) و بعضی دیگر دری، رازی یا دیلمی دانسته‌اند (دولتشاه، همانجا؛ شمس قیس، ۱۷۵؛ حمدالله، همانجا؛ اقبال، ۴۵۲-۴۵۳؛ نک: قزوینی، ۱۵۴). در اکثر منابع از مهارت بندار در شاعری سخن به میان آمده، و اشعارش را زیبا، و دلنشین و غرا توصیف کرده‌اند (حمدالله، همانجا؛ احمدعلی، ۲۹۵؛ ریپکا، ۲۴۰؛ قزوینی رازی، همانجا).

در این میان نفیسی علاوه بر ستایش بندار در شعر دری و پهلوی، او را صاحب کتابی در لغت به نام *منتخب الفرس* دانسته (۱/۲۳)، ولی مأخذی برای این سخن خود ذکر نکرده است. ظهیر فاریابی نیز ضمن قطعه‌ای خود را با بندار مقایسه کرده، و او را ستوده است (نک: دولتشاه، ۴۳؛ شوشتری، همانجا). با این همه، شمس قیس رازی (ص ۱۷۴-۱۷۵) براشعار محلی بندار خرده گرفته، و بی‌دقتی او را در هماهنگی وزن مصراع اول و مصراع دوم و درآمیختن دو وزن مختلف در یک بیت، موردانتقاد قرار داده است؛ ولی محیط طباطبایی معتقد است که این گردش بحر خوش که به چشم شمس قیس ناخوش آمده، غالباً در دو بیتهای قدیم وجود داشته است و برخلاف تصور وی از بی‌اطلاعی گویندگان فهلویات بر قواعد عروض ناشی نمی‌شود، بلکه مربوط به طبیعت اصلی و ساختمان طبیعی وزن این گونه اشعار است (ص ۲۴-۲۷).

هدایت سال وفات بندار را ۴۰۱ق ذکر کرده، و تاریخ درگذشت مجدالدوله را نزدیک به این زمان دانسته است (همانجا)، در حالی که دولتشاه (ص ۴۴) قتل مجدالدوله را در ۴۲۰ق ثبت کرده است. دربارهٔ این تناقض، قزوینی (همانجا) معتقد است که یا وفات بندار ۴۲۱ق بوده، یا هدایت درمورد قتل مجدالدوله به اشتباه افتاده است.

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ صادق رضازادهٔ شفق، تهران، ۱۳۳۷ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، مجموعهٔ مقالات، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی پاشا صالح، تهران، ۱۳۵۸ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعرا*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م؛ ریپکا، یان، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمهٔ عیسی شهابی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ قزوینی، محمد، حاشیه بر *چهار مقاله* (نک: هم، نظامی عروضی)؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۸ش؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، *تعلیقات نقض*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «بندار شاعر»، *محیط*، تهران، ۱۳۲۱ش، س ۱، شم ۳؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، *مخزن الغرائب*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۸م؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.

جلال خسروشاهی

بُنْداری، قوام‌الدین فتح بن علی بن محمد (د سدهٔ ۷ق/۱۳م)، مترجم *شاهنامهٔ* فردوسی به عربی. با آنکه وی کتاب نسبتاً مشهوری دربارهٔ سلجوقیان تدارک دیده، و *شاهنامه* را به عربی برگردانده است، باز زندگی‌نامه‌اش مورد توجه نویسندگان کهن قرار نگرفته، و آگاهیهایی که از احوال او باقی مانده، و در کتابها پراکنده است (جلیلی، ۱۸-۱۹؛ صادقیان، شم ۱-۲، ص ۲۷۷ بب؛ اذکایی، ۱۸۴ بب؛ فشارکی، ۲۵۱ بب؛ آیتی، ۹)، بیشتر همان یافته‌هایی است که عزام در مقدمهٔ *الشاهنامه* آورده است.

بنداری در اثنای ترجمه، گاه به بهانه‌ای به احوال خود نیز اشاره کرده، از جمله در اخبار قباد آورده است: «(فتح بن علی [خود او] گوید: شیخ من تاج‌الدین محفوظ... این داستان را از قول مشایخ این ناحیه (اردستان در نزدیکی اصفهان) برایم روایت کرد؛ او [تاج‌الدین] نسبش به این دهقان [پدر همسر قباد] می‌رسید» (این روایت تنها در نسخهٔ کوپریلی آمده است، نک: عزام، ۱/۹۷).

از این روایت می‌توان استنباط کرد که او در اصفهان پرورش یافته، و علم اندوخته است؛ اما ۵۸۶ق/۱۱۹۰م که زرکلی (۵/۱۳۴) و جلیلی (ص ۱۸) به عنوان تاریخ ولادت او ذکر کرده‌اند، معلوم نیست که از کجا به دست آمده است. دربارهٔ او دیگر هیچ نمی‌دانیم، تا ۶۲۰ق/۱۲۲۳م که به شام وارد شد و ــ بنا بر روایت خود او ــ به خدمت سلطان ملک معظم عیسیٰ پسر ملک عادل ایوبی درآمد و کتاب *شاهنامهٔ* فردوسی را به او ارمغان داد. اما شاه از او خواست که کتاب را برای او به عربی ترجمه کند (*الشاهنامه*، ۱/۳؛ عزام، همانجا).

اینک اشاره به چند نکته ضروری می‌نماید: ۱. در اصفهانِ سدهٔ ۷ق/۱۳م، به‌رغم فراگیر بودن زبان و ادب فارسی و دانش مردم در آن زبان، هنوز دانش‌آموزان شهر می‌توانستند عربی را چندان نیک بیاموزند که به ترجمهٔ اثر دشواری چون *شاهنامه* دست زنند. ۲. ایوبیان هنوز برای سنتهای دیرین و زبان نیاکان خود اعتبار فراوان قائل بودند (کلماتی که در زمان ایشان از فارسی به عربی راه یافت، فراوان است)، چندان که دانشمند اصفهانی *شاهنامهٔ* فارسی را به سلطان هدیه کرد. ۳. با این همه، ایوبیان آن‌قدر از فارسی جدا افتاده بودند که ترجیح می‌دادند ترجمهٔ عربی *شاهنامه* را بخوانند.

بنداری از جمادی‌الاول ۶۲۰ تا شوال ۶۲۱/ژوئن ۱۲۲۳ تا نوامبر

۱۲۲۴م در دمشق به کار ترجمهٔ *شاهنامه* مشغول بود (همو، ۱۰۰/۱، ۹۸)؛ معلوم نیست که پس از آن چه مدت در دمشق باقی ماند، اما هرچه بود، دلش هوای اصفهان داشت. وی در اثنای ترجمه، وقتی به احوال گیو می‌رسد که ۷ سال در ترکستان سرگردان بود و رنج غربت می‌کشید، به یاد غربت خویش در دمشق می‌افتد و از سرِ اندوه قطعه‌ای در باب غربت و اشتیاق به زادگاه می‌سراید و می‌افزاید: «گویی مترجم فتح بن علی از زبان گیو سخن گفته...» (۱۹۱/۱-۱۹۲) و در پایان آرزو می‌کند که مانند گیو، پیروزمندانه به اصفهان باز گردد (۱۹۲/۱). این قطعه که گویا بنداری آن را خطاب به پدرش ابوالحسن نگاشته، فقط در یکی از نسخه‌ها آمده است (نک: عزام، ۱۹۱/۱). سلطان ملک معظم در ۶۲۴ق/ ۱۲۲۷م درگذشته است و بعید نیست که بنداری در همین تاریخ به اصفهان بازگشته باشد (همو، ۹۸/۱).

اطلاعات ما دربارهٔ زندگی بنداری، از آنچه گذشت، در نمی‌گذرد؛ اما به نظر می‌آید که او از اعتبار و شهرت علمی خوبی بهره‌مند بوده است ـ در یکی از نسخه‌های ترجمه، او را «فقیه اجل» خوانده‌اند (نک: همانجا). شاعر معاصرش کمال‌الدین اصفهانی در قطعه‌ای ۳۱ بیتی به فارسی که از اصفهان برای او به دمشق فرستاده، وی را صدر افاضل، قوام [الدین] خوانده (بیت ۶)، و معانی خوب و سیرت نیکو (بیت ۱۲) و نغز گفتاری (بیت ۱۵) او را ستوده است (ص ۲۶۲-۲۶۳). از همه مهم‌تر آنکه او تاریخ‌دانِ زبردستی بوده، زیرا هم تاریخ سلجوقیان را، و هم گویا *البرق الشامی* را تلخیص کرده است.

ترجمهٔ شاهنامه: سخن هوتسما که همهٔ شهرت بنداری را زادهٔ آثار تاریخی او پنداشته (EI^2)، به راستی گزاف نیست. ترجمهٔ شاهکاری جهانی چون *شاهنامه*، تقریباً در هیچ‌یک از فهارس کتاب‌شناسی کهن بازتابی ندارد؛ حتیٰ در عصر ما، کحاله از نام آن هم بی‌اطلاع است (نک: ۱۰۲/۶). با این همه، در ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م، عبدالوهاب عزام، ادیب و شاعر و فارسی‌دانِ مصری، ترجمهٔ بنداری را در دارالکتب قاهره به چاپ رسانید. وی در مقدمه شرح می‌دهد که نخست از طریق *تاریخ ادبیات* براون به وجود نسخه‌ای از این ترجمه در کیمبریج پی برده، و سپس به یاری نیکلسن، آن نسخه را که بیش از نیمی از کل ترجمه نیست، مطالعه کرده است. در پاریس محمد قزوینی وی را به وجود دو نسخهٔ دیگر در پاریس و برلین رهنمون شده، پس از آن بر نسخهٔ کاملی در کتابخانهٔ کوپریلی، و سرانجام بر نسخهٔ توپکاپی سرایی دست یافته است (۳/۱-۵). نسخهٔ برلین که وی اساس کار خود قرار داده، در ۶۷۵ق/ ۱۲۷۶م، از روی نسخهٔ مترجم نوشته شده است.

کار عزام در این کتاب، کاری شایسته است. وی در مقدمهٔ ۱۰۰ صفحه‌ای خویش به موضوعات عمده‌ای چون اسطورهٔ *ایلیاد* و *اُدیسه*، داستان‌سرایی در ایران، *شاهنامه* و شرح حال فردوسی، و سرانجام به زندگی‌نامهٔ بنداری پرداخته، و برای قرائت صحیح نامهای ایرانی، به کتابهای گوناگون، از جمله *اوستا* مراجعه کرده است. عزام در آغاز بیان داشته که کار مقابله با اصل فارسی، به علت اختصار ترجمه همیشه ممکن نبوده، و او هرگاه که متن عربی را دچار گنگی و اضطراب می‌یافته، به اصل می‌نگریسته، و در جبران کاستیها کوشش می‌کرده است. جایهایی که وی به کمک فارسی و با ترجمهٔ خویش، کار مترجم را کمال بخشیده، متعدد است (۱۵/۱). بنداری در داستان سهراب، بخش عمده‌ای به کتاب افزوده، و نیز آن بخش را در ۶۱ بیت عربی، در بحر متقارب (وزن *شاهنامه*) عرضه کرده است تا بازتابی از شعر فردوسی به زبان عربی باشد (نک: *الشاهنامه*، ۱۴۷/۱-۱۵۰).

ویژگیهای ترجمه: زبان عربی بنداری نسبتاً شفاف و بی‌گره است. وی کوشیده است تا سرحد امکان از سجع‌پردازی و لفظ بازی ــ که شیوهٔ معمول زمانِ او بوده ــ پرهیز کند. اما در مقدمه و یا گفتارهای شخصی او، آثار آرایه‌پردازی همه‌جا آشکار می‌گردد. او خود متواضعانه اعتراف می‌کند که گاه «عجمه» به زبانش حاکم است (۳/۱-۴). این سخن که مورد تأیید عزام (۱۰۰/۱) نیز هست، جای دفاع ندارد (در دفاع از فصاحت او، نک: فشارکی، ۲۵۱-۲۵۴).

کار بنداری از نظر ترجمه، به راستی شایستهٔ ستایش است. وی در گزینش معادل برای واژه‌های *شاهنامه*، یا پرداخت عبارات در مقابل ابیات فارسی، در بیشتر جایها زبردستیِ خاصی از خود نشان داده، چندان‌که کار تصحیح متن فارسی *شاهنامه* را آسان کرده است؛ اما عیب بزرگ او آن است که این کتاب را مختصر کرده، و تقریباً همه‌جا سخنان شخصی و عاطفی فردوسی را که تجلی‌گاه هنر شاعرانهٔ اوست، فرو نهاده، و آن فضای هنری و شاعرانه را از ترجمهٔ خود به کلی زدوده است. وی بنا به برآورد عزام، از ۵۰ تا ۶۰ هزار بیت *شاهنامه*، ۳۷ هزار بیت (یعنی حدود ۲/۳ کتاب) را ترجمه کرده است (۹۸/۱)؛ از این‌رو، برخی حوادث (مانند آنچه میان رستم و ترکمنان رفته)، تقریباً همهٔ پیش‌گفتارها (که فردوسی در آنها از احوال و عواطف شخصی خود سخن گفته است، مانند مقدمهٔ داستان سهراب)، مدایح سلطان محمود و وصفها، به خصوص وصف جنگها (همو، ۹۹/۱؛ نیز نک: صادقیان، شم ۱-۲، ص ۲۷۹-۲۸۱؛ فشارکی، ۲۵۲) را حذف و یا خلاصه کرده است.

در ترجمه لغزشهایی نیز رخ داده است؛ ترجمه گاه آزاد یا نیم بند (صادقیان، شم ۴، ص ۲۸۰، شم ۶، ص ۴۶۰) و گاه به‌راستی غلط است، از جمله کلمهٔ «دژخیم» را نام خاص پنداشته (۱۱۸/۱؛ نک: صادقیان، شم ۶، ص ۴۶۱-۴۶۲)، یا «مالیدن» (به معنای قشو کردن) را «دست بر پشت اسب کشیدن» ترجمه کرده است (۱۳۳/۱؛ نک: فشارکی، ۲۶۲؛ برای مثالهای بیشتر، نک: صادقیان، شم ۶، ص ۴۶۲-۴۶۳؛ فشارکی، ۲۶۲-۲۶۴).

بنداری گاه در ترجمه تصرف کرده، و چیزهایی از دیگران، یا از خود به متن افزوده است. برای تکمیل روایات، از حمزه، مسعودی و طبری نقل قول کرده (عزام، ۹۹/۱-۱۰۰)، و یک‌بار مطلبی از قول ابونصر عتبی آورده است (۱۶۴/۲)؛ گاه نیز بدون ذکر مأخذ به تکمیل «آنچه فردوسی فرو نهاده» (۵۸/۲) می‌پردازد (مثلاً داستان پادشاه حضر). علاوه بر این، وی برحسب مناسبت گاه به آیات قرآنی استشهاد می‌کند و یا برخی

ضرب‌المثلهای عربی را در ترجمه می‌آورد (نک: صادقیان، شم ۶، ص ۴۶۰، ۴۶۴). اما از همه چشم‌گیرتر اشعاری است که نقل می‌کند. مجموعاً ۳۰۳ بیت عربی در کتاب آمده است که از این مقدار، ۱۳۰ بیت از آنِ خود اوست و در قطعه‌های چند بیتی (۷۵/۱، ۹۵، ۱۱۲، ۱۹۱-۱۹۲، ۲۱۸، ۲۳۸، ۲۴۶-۲۴۷، ۳۲۲-۳۲۳، ۳۴۵)، و دو قصیدهٔ بزرگ در مدحِ ملک معظم ــ یکی در ۴۶ بیت در تاریخ ۶۲۰ق (۲۷۱/۱-۲۷۳) و دیگری در ۴۴ بیت (۳۴/۲-۳۷) ــ فراهم آمده است.

قطعه‌ها غالباً انطباق احوال شخصی بنداری با یکی از شخصیتهای داستان است که در آنها مترجم بیشتر به رنجهای خود اشاره کرده، اما از وصف مجلس بزم هم روی بر نتافته است (۳۴۵/۱). ابیات دیگر شواهدی گمنامند که در ضمن داستان در تأیید حالتی آورده است. در این میان، چند بار هم به نام گویندهٔ شاهد اشاره کرده است (مثلاً نک: ۲۷۰/۱: ابونواس، ۳۴۶/۱: ابوفراس، ۳۴۸/۱-۳۴۹: دختر نعمان بن منذر).

در این ترجمه بسیاری از کلمات فارسیِ معرّب به چشم می‌خورد و صادقیان پنداشته که بنداری با افزودن حرف تعریف، خودسرانه آنها را به کار برده است (شم ۶، ص ۴۶۴)؛ اما حقیقت آن است که بیشترِ این کلمات واژه‌هایی بسیار رایج در زبان عربیِ عصر عباسی بوده‌اند؛ حتیٰ کاربرد برخی از آنها، چون گرز و مرزبان به دورهٔ جاهلی باز می‌گردد، یا کلمه‌ای ظاهراً شگفت چون «دستبند» (نوعی رقص) بارها در زبان عربی به کار رفته است (نک: هد، ۳۶۳/۶-۳۶۷).

اثر بنداری تنها یک ترجمهٔ خواندنی از حوادث *شاهنامه* نیست، بلکه می‌تواند در مقام ابزاری سخت سودمند و گاه قاطع برای تصحیح متن فارسی *شاهنامه*، به کار پژوهشگران آید و خالقی مطلق در چاپ *شاهنامه* از آن بهره برده است. اما به نظر می‌آید که هنوز جای بهره‌گیریِ بیشتر باقی است. اهمیت ترجمه از آنجا بر می‌خیزد که بنداری در ۶۲۰ق به ترجمه مشغول بوده، و پیش از آن هم، نسخهٔ فارسی خود را به امیر دمشق هدیه داده بوده است؛ از این‌رو، تردید نیست که او نسخهٔ یاد شده را سالیان پیش از آن در ایران، و به احتمال قوی در اصفهان فراهم آورده بوده است. همچنین با توجه به اختصار ترجمه، بعید نیست که نسخهٔ وی ــ چنان‌که برخی پنداشته‌اند (فشارکی، ۲۵۴) ــ تحریر نخست (۳۸۴ق/۹۹۴م) بوده است، نه تحریر اصلاح شدهٔ نهایی (۴۰۲ق/۱۰۱۱م). از سوی دیگر، می‌دانیم که پایهٔ چاپ *شاهنامهٔ* مسکو، نسخهٔ برلین (۶۷۵ق/۱۲۷۶م) و پایهٔ چاپ خالقی، نسخهٔ فلورانس (۶۱۴ق/۱۲۱۷م) بوده است؛ بنابراین، نسخهٔ متعلق به بنداری در هر حال، از این دو کهن‌تر است.

فشارکی آن دو چاپ را با ترجمهٔ عربی سنجیده، و در نمونه‌های متعددی نشان داده که چاپ مسکو غالباً (و نه همیشه) به ترجمهٔ عربی نزدیک‌تر است (ص ۲۵۵-۲۶۰). به نظر می‌رسد که بهتر است این پژوهشِ شایسته برای همهٔ *شاهنامه* انجام پذیرد؛ اما باید دانست که در همهٔ موارد کارساز نیست، زیرا لازم است پیوسته محدودیتهای ترجمه و گرفتاریهای مترجم را در نظر داشت؛ مثلاً در برابر دو روایت «ز گفتار او» و «به گفتار او» مترجم عربی می‌تواند «بکلامه» بیاورد و نیازی به «من کلامه» نداشته باشد. اینجا نمی‌توان براساس متن عربی، یکی از دو روایت را برتر پنداشت. با این‌همه، پژوهشِ فشارکی و نیز آنچه وی «راهنماییهای بنداری» خوانده (ص ۲۶۰ بب)، خوب است در کار تصحیح *شاهنامه*، با دقت هرچه تمام‌تر دنبال شود.

در ۱۳۸۰ش، عبدالحمید آیتی، متن عربی بنداری را به فارسی ترجمه کرد.

آثار دیگر بنداری:

۱. *سنا البرق الشامی*. بنداری تاریخ و ترتیب آثار خود را در مقدمهٔ این اثر به روشنی بیان کرده است. وی می‌نویسد: وقتی کتاب *شهنامه* را برای کتابخانهٔ ملک ترجمه کردم، کتاب *البرق الشامی* تألیف عمادالدین را بر گرفتم و آن را از آرایه‌های لفظی پیراستم، سپس به ۳ جلد کتاب شامل دو رساله مراجعه کردم، یکی *العقبیٰ و العتبیٰ* بود که ۳۰ سال حوادث بعد از صلاح‌الدین را در بر دارد، دیگر کتاب *خطفة البارق* که مشتمل است بر تاریخ آغاز ۵۹۳ق تا رمضان ۵۹۷. آن‌گاه گزیده‌ای از این دو کتاب را چون ذیلی بر «مختصر» خود افزودم (ص ۱۲-۱۳). اما چنان‌که نبراوی در مقدمهٔ‌چاپ خود از این کتاب (ص ۹) اشاره کرده است، اثری از این دو رساله (هر دو متعلق به عمادالدین اصفهانی) در مختصر بنداری یافت نمی‌شود.

وی در جای دیگری از همین کتاب می‌نویسد: فتح بنداری، خلاصه کنندهٔ کتاب گوید: تا هم‌اکنون، یعنی ۶۲۲ق/۱۲۲۵م، جنگ و آشوب بر شهر اصفهان حکم‌فرماست (ص ۲۸۳). این اشارت و نظایر آن نشان می‌دهند که او پس ازترجمهٔ *شاهنامه*، به *سنا البرق الشامی* پرداخته، و پس از آن بی‌درنگ تاریخ سلجوقیان را خلاصه کرده است (نک: دنبالهٔ مقاله).

از اصل کتاب *سنا البرق الشامی* (۷ جلد) ظاهراً دو جلد بیشتر باقی نمانده است، با این‌همه، آن را باید یکی از مهم‌ترین آثار در تاریخ ایوبیان و به‌خصوص چگونگی جنگهای صلیبی به‌شمار آورد. این کتاب یک بار به کوشش رمضان ششن، در ۱۹۶۹م در قاهره چاپ شد (تجدید چ: بیروت، ۱۹۷۱م). ۱۰ سال بعد، فتحیه نبراوی، بی‌آنکه از چاپ اول اطلاع بیابد، آن را منتشر ساخت (قاهره، ۱۹۷۹م). این دو چاپ متأسفانه هیچ‌کدام علمی و تحقیقی نیستند.

۲. *زبدة النصرة و نخبة العصرة*. در آغاز سدهٔ ۶ق، انوشیروان بن خالد (د ۵۳۲ق/۱۱۳۸م) وزیر سلطان محمود بن محمد بن ملکشاه و سپس وزیر خلیفه مسترشد کتابی به نام *نفثة المصدور* در تاریخ سلجوقیان نگاشت. عمادالدین اصفهانی که برادرزادهٔ او بود، کتابش را با نام *نصرة الفترة و عصرة الفطرة*... به عربی ترجمه کرد و خود نیز حوادث ۵۰ سالهٔ بعد از انوشیروان را به آن افزود (نک: عزاوی، «الف ـ د»؛ جلیلی، ۱۱-۱۲). بنداری زمانی که در دربار دمشق می‌زیست، آن کتاب را برای ملک عادل مختصر کرد. خود او در مقدمهٔ کتاب می‌گوید:

چون از گزینش *البرق الشامی* اثر عمادالدین فراغت یافتم، *نصرة الفترة* او را مطالعه، و این گزیده را از آن استخراج، و کار آن را در ربیع‌الاول ۶۲۳ آغاز کردم (*تاریخ*...، ۵-۶).

این کتاب نخست در ۱۸۸۹م توسط هوتسما در لیدن منتشر شد. سپس در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م، با عنوان *تاریخ دولة آل سلجوق*، بدون هیچ‌گونه مقدمه در قاهره به چاپ رسید. در ۱۹۷۴م، محمد عزاوی با حمایت مالیِ «بنیاد فرهنگ ایران» دوباره آن را در قاهره منتشر کرد و مقدمه ای کوتاه و مفید بر آن افزود. وی نام اصلیِ کتاب را که *زبدة النصرة و نخبة العصرة* بود، به کتاب باز گرداند. سرانجام در ۱۳۵۶ش، محمد حسین جلیلی در همان مؤسسه آن را به فارسی ترجمه کرد؛ ولی ترجمه روی هم رفته نازیبا و گاه مغلوط است.

در این دو کتاب، بنداری بسیار کوشیده است که از یک سو، سجعها و موازنه‌های پرپیچ و تاب عماد را که موجب نامفهوم شدنِ تاریخ می‌گردد، از کتاب بزداید و به همین منظور، علاوه بر روان‌سازی بسیاری از عبارات، انبوهی رساله، خطبه و شعر را که ارزش ادبی آنها بر جنبهٔ تاریخی می‌چربید، حذف کرده است. از سوی دیگر، وی کوشیده است در این کار اغراق نورزد و تا جایی که ممکن است، مایهٔ اصلی نثر عمادالدین را حفظ کند و خوانندگان زمان خود را که به این گونه نثر میل تمام داشتند، خشنود سازد.

بنداری و ادبیات عرب: جای بسی شگفتی است که *شاهنامهٔ* فردوسی، با همهٔ عظمتش، هرگز در ادبیات و اندیشهٔ عربی تأثیر نگذاشته است؛ نه طی سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م که فارسی و عربی در کنار هم رواج داشتند و نه حتیٰ در سدهٔ ۷ق/۱۳م که ترجمهٔ آن پدید آمد، حال آنکه بسیاری از دانشمندان عرب، به کارآییِ این «نوعِ ادبی» پی برده بودند. ضیاءالدین ابن اثیر (د ۶۳۷ق/۱۲۳۹م) در گفتاری هوشمندانه و منصفانه می‌نویسد: عربها، هنگامی که شعر بلند ۲۰۰ یا ۳۰۰ بیتی می‌سرایند، در شمار کمی از آن ابیات موفقند...؛ اما می‌بینیم که ایرانیان در این امر بر عربها پیشی گرفته‌اند. گاه شاعری یک کتاب به شعر می‌نویسد و از آغاز تا پایان، در نهایت فصاحت و بلاغت است. فردوسی *شاهنامه* را که قرآن عجمان است، در ۶۰ هزار بیت سروده، و اهل فن گویند که در فارسی بهتر از آن نیامده است؛ اما در زبان عربی، چنین چیزی موجود نیست. وی در پایان می‌افزاید: «حال آنکه زبان فارسی نسبت به عربی، قطره‌ای در برابر دریاست» (۴/۱۱، ۱۲).

جمال‌الدین سخن ابن اثیر را با نظر تعصب‌آمیزِ طه حسین می‌سنجد (ص ۸ب) که معتقد است ادبیات فارسی، چیزی جز یک واکنشِ اجتماعی در برابر عربی نیست و ادبیات و شعر آن، حتیٰ *شاهنامه* تحت تأثیر ادب عربی و اوزان شعر عربی است (ص ۱۸-۱۹).

بی‌گمان نظر طه حسین در بی‌توجهیِ ادیبان عرب به *شاهنامه* بی‌تأثیر نبوده، حتیٰ اخیراً حلمی، در مقالهٔ «شاهنامة الفردوسی ملحمة الفرس الخالدة» پنداشته که نه تنها *شاهنامه*، بلکه ترجمهٔ بنداری هم زاییدهٔ شعوبی بودن ایرانیان است (ص ۶۹ ب).

شاید بتوان گفت که *شاهنامه*، حتیٰ پیش از بنداری در ادبیات عامیانهٔ عرب تأثیر گذاشته، و «سیرة فیروزشاه» (سدهٔ ۵ق/۱۱م) بازتابی از آن است (نک‍ : نجار، ۱۵۳ بب)، اما در هر صورت، ترجمهٔ بنداری حادثهٔ تازه‌ای پدید نیاورد و حتیٰ در آغاز سدهٔ ۲۰م سلیم بستانی، مترجم *ایلیاد*، در مقدمه اشاره می‌کند که ترجمهٔ بنداری، چون به نثر بوده، توجه کسی را جلب نکرده، و از میان رفته است (نک‍ : جمال‌الدین، ۹۴، ۹۵).

سرانجام در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م، ترجمه گونه‌ای از داستان رستم و سهراب پدید آمد، اما محمد فرید ابوحدید این داستان را از روی ترجمهٔ انگلیسی آرنلد پدید آورده بود، نه از روی اصل فارسی (همو، ۹۴). با این همه، همو نمایشنامهٔ خسرو و شیرین را که اندکی با اصل فارسی آن تفاوت دارد، در ۱۹۳۲م به نظم درآورد.

در همین سال، رویداد بزرگی رخ داد، و آن چاپ ترجمهٔ بنداری، به همت عبدالوهاب عزام بود. رسانه‌های عربی با نوعی شگفتی، به بحث دربارهٔ *شاهنامه* و ترجمهٔ آن پرداختند و پژوهشگران نیز علاوه بر فردوسی، به کل ادبیات فارسی عنایت ورزیدند. بعید نیست که همین امر خود یکی از انگیزه‌های تشکیل هزارهٔ فردوسی در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م در تهران بوده باشد. ۴ چهرهٔ نامدار عرب: جمیل صدقی زهاوی، احمد حامد صراف، عبدالحمید عبادی و عبدالوهاب عزام از عراق و مصر در این جشن شرکت کردند. قصیدهٔ زهاوی و عزام و نوشته‌های دیگران در کشورهای عربی به خصوص مصر انتشار یافت؛ عزام از ۱۹۳۴م طی ۳ ماه، ۱۴ مقاله در *الرسالة* چاپ کرد؛ عباس خلیلی، مدیر روزنامهٔ *اقدام* نیز که مانند عزام، آرزو داشت *شاهنامه* را به شعر عربی برگرداند، بخشی از ترجمهٔ خود را در *المقتطف* (دسامبر ۱۹۳۴) به چاپ رسانید، هرچند که این ترجمهٔ شایسته، نظر کسی را جلب نکرد.

در هر حال گفت‌وگو دربارهٔ *شاهنامه* و خود فردوسی، توجه جهان عرب را به هنر ایرانی جلب کرد، چندان‌که در ۱۳۲۴ش/۱۹۴۵م، «جمعیت دوستداران هنر» یک نمایشگاه از آثار ایرانی در قاهره برپا کرد (همو، ۹۳-۱۰۱).

با این همه، این موج چندان دوام نیافت و اقبال ادیبان عرب به *شاهنامه* بسیار کمتر از حد انتظار بود. جمال‌الدین کوشیده است مجموعهٔ بازتابهای این کتاب را در آثار عربی باز یابد (ص ۱۱۰-۱۳۰). عمده‌ترین آنها ۵ قصیده است: دو قصیده از آنِ زهاوی و عزام است که به آنها اشاره شد. قصیدهٔ سوم از شبلی ملاط شاعر لبنانی (نک‍ : بستانی، ۳۰۲-۳۰۶)، قصیدهٔ چهارم از اخطل صغیر شاعر لبنانی (خوری، ۷۳-۷۸) و پنجمین قصیده از عبدالقادر مقدم، شاعر مغربی است که در مجلهٔ *دعوة الحق* منتشر شده است (بی ذکر شماره و سال).

پژوهشها بدین شرحند: *دراسات فی الشاهنامه*، از طه ندا، اسکندریه، ۱۹۵۴م؛ *مختارات من الشعر الفارسی*، از غنیمی هلال، قاهره، ۱۹۶۵م؛ مقاله‌ای دربارهٔ اسکندر در *شاهنامه* از عبدالنعیم محمد حسنین (*حولیات کلیة الآداب بجامعة عین‌شمس*، ۱۹۶۹م): جولة فی

شاهنامة الفردوسی، از امین عبدالمجید بدوی، قاهره، ۱۹۷۱م.

در ۱۹۷۷م، کتابی به نام *الشاهنامة ملحمة الفرس الکبریٰ*، ترجمهٔ سمیر مالطی در بیروت چاپ شد که معلوم نیست از روی چه کتاب و از چه زبانی ترجمه شده است؛ با این همه، مورد استقبال قرار گرفت و چندین بار به چاپ رسید.

مآخذ: آیتی، عبدالحمید، مقدمه بر شاهنامهٔ فردوسی (تحریر عربی)، تهران، ۱۳۸۰ش؛ ابن اثیر، نصرالله، *المثل السائر*، به کوشش احمد حوفی و بدوی طبانه، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ اذکایی، پرویز، «دربارهٔ شاهنامه»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۴ش، شم ۱۵۳-۱۵۴؛ بستانی، فؤاد افرام، «شبلی الملاط»، *الدراسات الادبیة*، بیروت، ۱۳۴۰ق، س ۳، شم ۳؛ بنداری، فتح، *تاریخ دولة آل سلجوق (زبدة النصرة)*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، *سنا البرق الشامی*، به کوشش فتحیه نبراوی، قاهره، ۱۹۷۹م؛ همو، *الشاهنامه*، به کوشش عبدالوهاب عزام، قاهره، ۱۹۳۲م؛ جلیلی، محمد حسین، مقدمه بر *تاریخ سلسلهٔ سلجوقی* بنداری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جمال‌الدین، محمدسعید، *نقوش فارسیة علی لوحة عربیة*، قاهره، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م؛ حسین، طه، *من حدیث الشعر و النثر*، قاهره، ۱۹۳۶م؛ حلمی، احمد کمال‌الدین، «شاهنامة الفردوسی»، *عالم الفکر*، کویت، ۱۹۸۵م، شم ۱۶؛ خوری، بشاره عبدالله، *شعر الاخطل الصغیر*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ زرکلی، *اعلام*؛ صادقیان، محمدعلی، «شاهنامهٔ بنداری»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۰ش، س ۷؛ عزام، عبدالوهاب، مقدمه و تعلیقات بر *الشاهنامه* (نک: هم، بنداری)؛ عزاوی، محمد، مقدمه بر *زبدة النصرة و نخبة العصرة* بنداری، قاهره، ۱۹۷۴م؛ فشارکی، محمد، «ترجمهٔ بنداری و نقش تعیین کنندهٔ آن در شاهنامه‌شناسی»، *ارج‌نامهٔ ایرج*، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، ۱۳۷۷ش؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ کمال‌الدین اسماعیل، *دیوان*، بمبئی؛ نبراوی، فتحیه، مقدمه بر *سنا البرق الشامی* (نک: هم، بنداری)؛ نجار، محمد رجب، «سیرة فیروزشاه...»، *عالم الفکر*، کویت، ۱۹۸۵م، شم ۱۶؛ نیز: EI^2.

آذرتاش آذرنوش

بَنْدِ اَمیر (عَضُدی)، سدّی کهن بر جای مانده از روزگار عضدالدولهٔ دیلمی بر رودخانهٔ کر، واقع در ۳۷ کیلومتری شمال خاوری شیراز.

نام این بند برگرفته از نام امیر عضدالدولهٔ دیلمی (حک ۳۳۸-۳۷۲ق/۹۴۹-۹۸۲م) است. این بند درحدود سال ۳۶۵ق/۹۷۶م به منظور مهار کردن آب رودخانهٔ کر برای آبیاری زمینهای اطراف آن، به فرمان عضدالدوله ساخته شد (مقدسی، ۴۴۴؛ ابن بلخی، ۱۵۱؛ فسایی، ۱۴۵۳/۲). رودخانهٔ کر به طول ۲۸۰ کمـ از کوههای ناحیهٔ سرحد در نزدیکی آباده و کهگیلویه و بویراحمد سرچشمه می‌گیرد و پس از عبور از دشتها و آبادیهای سر راه خود، در پایان به دریاچهٔ بختگان می‌ریزد (جعفری، ۳۸۶؛ اسلامی، ۱۷). این رودخانه چنانکه ابن بلخی نوشته است: «رودی عاصی است که هیچ جای را آب ندهد، الا جایها که بند کرده‌اند» (همانجا).

بند امیر از شاهکارهای معماری زمان خود به‌شمار می‌رفته است. مقدسی که خود همعصر عضدالدولهٔ دیلمی بوده، از این بند به عنوان یکی از شگفتیهای دیدنی فارس یاد کرده (همانجا)، و ابن بلخی آن را در جهان بی‌مانند خوانده است (همانجا). حمدالله مستوفی این بند را عظیم‌تر از بند شاپور (قیصر) ــ که به فرمان شاپور اول ساسانی بر رودخانهٔ کارون در نزدیکی شوشتر بسته شده، و از شگفتیهای خوزستان به‌شمار می‌رفته است ــ می‌داند (ص ۱۰۹). شوشتری به نقل از علامه دوانی، بند امیر را اعجوبهٔ جهان و نادرهٔ دوران خوانده، و آن را به کوهی در میان دریا و جزیره‌ای در میان بحر تشبیه کرده است (۳۲۸/۲-۳۲۹).

فنون به کار گرفته شده در ساختمان بند امیر و همچنین محلی که برای ساخت آن انتخاب شده، منطبق با معیارهای سدسازی امروزی است. فاصلهٔ دو دیوار بند، کمترین فاصلهٔ ممکن را داراست و آب تا فاصلهٔ نسبتاً طولانی در پشت آن جمع می‌شود (اسلامی، همانجا). همچنین وجود تالابی در پای بدنهٔ سد، باعث می‌شود که آب پس از عبور از روی بدنهٔ سد وارد این تالاب شده، از شدت سرعت آن کاسته شود تا مانع از فرسایش بدنهٔ سد بر اثر ضربه‌های حاصل از ریزش آب گردد. همین امر موجب شده است که بند امیر پس از گذشت نزدیک به ۱۱ قرن هنوز قابل بهره‌برداری باشد (کورس، توضیحات شکل ۱۹۷). این بند از سنگ و ساروج ساخته شده، و در زیرسازی آن از سنگ و ملاط سرب استفاده شده است (مقدسی، ابن بلخی، همانجاها).

از این بند ۳گونه بهره‌برداری می‌شده است: نخست برای بالا آوردن سطح آب و آبیاری زمینهای کشاورزی اطراف رودخانهٔ کر (ابن بلخی، همانجا)؛ دوم به منظور به گردش درآوردن آسیاهای آبی که در دو سوی رودخانهٔ کر تعبیه شده بود (مقدسی، همانجا)؛ و سوم متصل ساختن دو سوی رودخانهٔ کر با ساخت پلی بر روی تاج آن (سامی، ۱۸۹).

تا پیش از بستن بند امیر بر روی رودخانهٔ کر، ناحیه کُربال که زمینهای کشاورزی آن از مخزن آب پشت این بند آبیاری می‌شود، صحرایی خشک بود (ابن بلخی، همانجا)، اما پس از بستن این بند، به دشتی حاصل‌خیز بدل شد که میزان محصولات کشاورزی آن در دورهٔ عضدالدولهٔ دیلمی به ۷۰۰ هزار خروار غله در سال می‌رسید (وصاف، ۲۶۳). امروزه نیز به وسیلهٔ نهرهایی که از مخزن آب پشت بند امیر منشعب می‌گردد، زمینهای کشاورزی بیش از ۲۴ روستا در اطراف رودخانهٔ کر آبیاری می‌شود (اسلامی، همانجا).

طول اصلی بند امیر حدود ۱۰۳ متر، پهنای تاج آن ۲۰ متر، و پهنای آن روی پی تقریباً حدود ۷/۵ متر است. ارتفاع تاج سد از کف دریاچه درحدود ۱۵ متر است (کورس، ۲۶۷). روی تاج بند امیر پلی با ۱۳ دهانه ساخته شده که ارتفاع آن از سطح بند ۳/۸ متر است (سامی، ۱۹۰).

در جانب راست رودخانهٔ کر مجرای عمیقی کنده شده که از سنگ و ساروج ساخته شده است و اصطلاحاً به آن گاو شیر می‌گویند و دهانه‌های آن مجهز به تخته بند است. ظاهراً این مجرا که پیش از ساختمان بند امیر کنده شده بود، ۳ کاربرد داشته است: نخست آنکه از آن به مثابهٔ تونلهای انحرافی که امروزه برای ساخت سدها حفر می‌کنند، استفاده می‌شده است. چون هنگامی که دهانه‌های این مجرا باز باشد، تمام آب رودخانهٔ کر در آن جریان می‌یابد و هدف از حفر آن نیز خارج کردن آب رودخانه از بستر اصلی بوده است تا به این طریق جریان آب مانع از کارهای ساختمانی بند و پل نگردد؛ دوم آنکه به هنگام لزوم، آب

به آبادیها و زمینهای کشاورزی کربال سفلیٰ سرازیر گردد؛ سوم آنکه از این مجرا برای تنظیم کردن سطح آب دریاچهٔ بند امیر بهره گیرند. بنا به اظهار ساکنان بند امیر، در مواقع طغیان کر، تمام کانال گاوشیر را آب چنان فرا می‌گیرد که بخشهای مسکونی ساحلی رابطهٔ خود را با اطراف از دست می‌دهند و به صورت جزیره درمی‌آیند (کورس، سامی، همانجاها؛ فرصت، ۲۵۵). بر روی دهانهٔ گاوشیر در امتداد سد یک دهانه با طاق پوشیده شده است تا ارتباط جاده با ساحل دست راست برقرار باشد (کورس، همانجا). این پل به دوره‌های پسین تعلق دارد، زیرا بنابر منابع تاریخی در ۹۵۵ق/۱۵۴۸م نهر گاوشیر پلی متحرک داشته است (نک: فسایی، ۴۰۱/۱).

توصیفاتی که از بند امیر در منابع تاریخی دورهٔ قاجاریه شده است، نشان از آبادانی و اهتمام در تعمیر و نگهداری آن در این دوره دارد (نک: فسایی، ۱۴۵۳/۲؛ فرصت، ۵۱، ۲۵۳-۲۵۴). به واسطهٔ وجود این بند و فراوانی آب، سطح وسیعی از زمینهای کشاورزی ناحیهٔ کربال زیر کشت برنج، غله و پنبه بوده است و آسیاهای آبی بسیاری در کنار آن در گردش بوده‌اند (فسایی، همانجا؛ فرصت، ۲۵۱).

امروزه روستایی به نام بند امیر در دو طرف رودخانهٔ کر وجود دارد که به وسیلهٔ پل بند امیر دو بخش آن به هم مرتبط می‌گردد (فرهنگ...، ۲۳). این روستا مرکز دهستان بند امیر از توابع بخش زرقان شهرستان شیراز است و بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت آن بالغ بر ۱٬۳۴۰ تن بوده است (سرشماری...، ۱۴؛ نشریه...، ۳۳).

مآخذ: ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، کیمبریج، ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م؛ اسلامی، الله قلی، «بندهای امیر و بهمن کوار»، *مجلهٔ ساختمان*، ۱۳۶۸ش، س ۳، شم ۱۲؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ سامی، علی، *آثار باستانی جلگهٔ مرودشت*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ آبادیهای کشور، شهرستان شیراز، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ فرصت، محمد نصیر، *آثار عجم*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱۰۳؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کورس، غلامرضا، «بندها یا سدهای قدیم ایران»، *آب و فن آبیاری در ایران باستان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش.

علی کرم همدانی

بَنْدبازی، یا داربازی یا رسن بازی، نوعی بازی نمایشی است که با حرکات ورزشی روی بند یا رسن هنرنمایی می‌کنند.

پیشینه: تاریخ پیدایش بندبازی دقیقاً روشن نیست؛ هرچند کاشفی از منظری افسانه‌ای و نمادین، پیشینهٔ آن را به روزگار حضرت نوح (ع) می‌رساند و می‌نویسد: نوح (ع) از رسن بادبان بر فراز کشتی طوفان زده برآمد تا از چند و چونی طوفان خبر یابد (ص ۳۲۵-۳۳۰). این بازی در ایران از پیش از اسلام رواج داشته است؛ در رسالهٔ پهلوی «خسرو قبادان و ریدکی» که کهن‌ترین متن شناخته شدهٔ عهد ساسانی در این زمینه است، از رسن بازی، داربازی و اندروای بازی در شمار انواع خنیاگری نام برده شده است (*متنها...*، ۳۲، بند ۶۲). هرچند از شیوه و ویژگیهای این بازیها اطلاعی در دست نیست، اما نظر به اینکه اهل طرب و بازیگران جزو یکی از طبقات رسمی دورهٔ ساسانی بودند و گروهی از آنان در دربار جایگاهی ویژه داشتند (کریستن‌سن، 402-403)، می‌توان به پیشرفت و تنوع این‌گونه بازیها در عهد ساسانی پی برد، گو اینکه بعدها تسامح قابل ملاحظه‌ای در کاربرد نام و اصطلاحات این بازیها به جای یکدیگر، دیده می‌شود.

آگاهی دربارهٔ بندبازی در ایران دورهٔ اسلامی تا پیش از دوران صفوی منحصر به اشاراتی است که در متون و ادبیات این دوران آمده است. این اشارات بی‌آنکه از ویژگیها و جزئیات برپایی معرکه‌های بندبازی سخنی به میان آورند، تنها به بیان جایگاه و رواج آن در میان مردم پرداخته‌اند. در طول این دوران، ظاهراً بندبازی و بند باز بیشتر با اصطلاحات داربازی و دارباز، و نیز رسن بازی و رسن باز شناخته می‌شد (مثلاً نک: *کلیله و دمنه*، ۲۴۷؛ کاشفی، ۳۲۵-۳۲۶؛ نظامی، *اقبال‌نامه*، ۲۱۳، هفت پیکر، ۱۵۵، ۱۷۴؛ خاقانی، ۵۳؛ عبید، ۲۱۹؛ *آنندراج*، نیز *لغت‌نامه...*، ذیل رسن باز).

در متون ادبی و تاریخی عهد صفوی اصطلاح ریسمان بازی و ریسمان باز به جای بند بازی و بند باز به کار رفته است (نک: منجم، ۹۷؛ محمدکاظم، ۷۸/۱، ۱۶۳). مازوباز (مازو: ریسمان محکم از لیف خرما) نیز به معنای بندباز و ریسمان باز آمده است (نک: فرهنگ...، نیز *برهان...*، ذیل ساز و باز)، اما بعدها اصطلاح بندبازی عمومیت بیشتری یافت و جای ریسمان بازی را گرفت (نک: رستم الحکما، ۲۴، ۳۴۴؛ معیرالممالک، ۵۹؛ پیرزاده، ۲۴۴/۱).

در دورهٔ صفوی این‌گونه نمایشها گسترش یافت (اشراقی، ۳۱) و علاوه بر جنبهٔ نمایشی عام و بازاری، جزو مراسم و تشریفات درباری هم درآمد (نک: منجم، نیز محمدکاظم، همانجاها؛ فریزر، ۱۹۱/۲، ۱۹۳) که تا عهد سلطنت کریم خان زند (نک: رستم الحکما، همانجا) و دورهٔ قاجار به همین ترتیب باقی ماند. در دورهٔ قاجار، به ویژه در عهد سلطنت ناصرالدین شاه (۱۲۶۴-۱۳۱۳ق)، بندبازی از سرگرمیهای معمول عید نوروز بود که همه ساله در میدان ارگ سلطنتی برگذار می‌شد (معیرالممالک، همانجا؛ ذکاء، ۳۴، ۳۶؛ نجمی، *دارالخلافه...*، ۳۵، ۳۵۹-۳۶۰، *تهران...*، ۱۷۳-۱۷۴).

شیوهٔ بندبازی: شرحی که در فرهنگ‌نامه‌ها و دیوان برخی از شاعران عهد صفوی (نک: گلچین، ۴۶۸/۱) دربارهٔ چگونگی شیوهٔ این بازی آمده است، بسیار کلی، مبهم و نارساست. مهم‌ترین منبع در این خصوص کتابهای تاریخی و سفرنامه‌های سیاحان و مورخان است. از مجموع آنچه در این باره نوشته شده است، در می‌یابیم که معمولاً میدانها و بازارها صحنهٔ برپایی معرکه‌های بندبازی بوده است (نک: *بحرالفوائد*، ۲۰۷؛ محمدکاظم، ۷۷۲/۲؛ فریزر، ۱۸۴/۲؛ میرابوالقاسمی،

۳۳۲؛ نیز نک: نیچه، ۷، ۱۶-۱۷؛ تاورنیه، I/627).

بند یا طنابی که بندباز حرکات نمایشی را بر روی آن به اجرا در می‌آورد، غالباً به دو سرتیر یا میلهٔ چوبی یا فلزی یا برج و بارویی بسیار بلند نصب بود (نک: فریزر، ۱۹۱/۲؛ محمدکاظم، همانجا). گاهی نیز یک سر ریسمان به برج یا تیری مرتفع و سر دیگرش به سطحی کم‌ارتفاع یا زمین وصل بود، به طوری که شیب تندی در ریسمان پدید می‌آورد (نک: شاردن، III/443-444؛ تاورنیه، همانجا؛ سیلوااِی فیگروا، ۲۱۶). استواری بندها و قطر و جنس آنها به تناسب نوع بازی متفاوت بود (نک: فریزر، ۱۹۱/۲، ۱۹۳؛ شاردن، همانجا). بند باز برای ایجاد تعادل بر روی طناب، گاهی چوب یا میله‌ای آهنی به دست می‌گرفت که به آن لنگر (محمدکاظم، همانجا) یا میزان (کاشفی، ۳۲۶-۳۲۷) می‌گفتند. بندباز معمولاً با پای برهنه طول طناب را می‌پیمود (محمدکاظم، تاورنیه، شاردن، همانجاها) و حرکات خطرناکی را با زبردستی و چابکی بر روی بند به نمایش می‌گذاشت که از آن جمله می‌توان بدین موارد اشاره کرد: راه رفتن بر روی یک پا (شهری، ۳۶/۶)، نصب انواع میخ و اشیای نوک تیز به کف پا (محمدکاظم، همانجا)، سوارکردن کودک بر روی دوش خود (نک: شاردن، تاورنیه، همانجاها)، حمل چند سینی، چهارپایه و نظایر آن، یا تلفیق آنها روی بند (نک: شاردن، محمدکاظم، همانجاها)، به کار بردن میخ و چکش، تیر و کمان (نک: سیلوااِی فیگروا، ۲۱۷-۲۱۸) و شمشیر و تفنگ (نک: فریزر، ۱۹۳/۲) بر سر طناب و نمایش صحنه‌های خطرناک دیگری که ناظران به وصف آن پرداخته‌اند. البته نمایشهای بند بازی خالی از خطر هم نبود و چه بسا موجب مرگ بندباز هم می‌شد (نک: *بحرالفوائد*، ۱۹۹؛ کاشفی، ۳۲۶؛ نیچه، همانجا).

به‌نظر می‌رسد از سده‌های ۱۳ و ۱۴ق بندبازی بیش‌ازپیش به‌صورت نمایش و معرکه‌های میدانی و مردمی درآمده، و تفاوت چشم‌گیری با گذشته یافته، و دلقک (نک: شهری، همانجا) ــ بازیگری همراه و همپای بندباز ــ وارد صحنه شده است. دلقک با پوشیدن لباسهای پرزرق و برق و تقلید حرکات بندباز در زیر بند و گفتار و رفتار خنده‌آور خود مردم را سرگرم می‌کند و در مواقع لازم توجه آنان را از بندباز به خود معطوف می‌دارد تا بندباز فرصت تجدید قوا بیابد (میرشکرایی، «بندبازی...»، ۱۲۲؛ شهری، همانجا).

بندبازی در شمال ایران: در مناطق شمالی ایران، به خصوص در گیلان که بندبازی از قدیم مرسوم بوده است (میرشکرایی، همان، ۱۱۶، ۱۱۹، «پایگاه...»، ۵۴، ۵۶؛ میرابوالقاسمی، ۳۳۲؛ مرعشی، ۲۳۵؛ نیز نک: فومنی، ۲۰۷)، بندباز به نامهای لافندباز (لافند: ریسمان)، پهلوان و ریسمان باز خوانده می‌شود (میرشکرایی، «بندبازی»، ۱۲۰). دلقک نیز یالانچی پهلوان، شیطان یا شیطانک نامیده می‌شود (همانجا؛ همو، «پایگاه»، ۵۷، حاشیه). علاوه بر یالانچی پهلوان، غالباً سرناچی و دهل زن (نقاره زن-نَقّره چی) گروه بندبازان را همراهی می‌کنند (همو، «بندبازی»، ۱۲۰-۱۲۲).

پایگاه اجتماعی بند بازان: بندبازان همچون دیگر مقلدان و بازیگران از طبقات فرودست جامعه به‌شمار می‌آمدند (نک: کریستن‌سن، 402-403؛ میرشکرایی، همان، ۱۲۴؛ نجمی، *تهران*، ۱۷۴). فحوای کلام عبید زاکانی که در عبارتی طنزآمیز فرزند خود را به فراگیری رسن بازی و... فرا می‌خواند، نشان می‌دهد که رسن بازان در روزگار او با وجود تنعم مادی از پایگاه اجتماعی فروتر و حرمت کمتری نسبت به صاحبان مشاغل دیگر برخوردار بودند (ص ۲۱۹).

بندبازی همواره به عنوان یکی از مشاغل جنبی برای کسب درآمد به شمار می‌آمده است. معمولاً پس از پایان بازی، تماشاگران به نشانهٔ قدرشناسی، به فراخور پایگاه اجتماعی و توان مالی خود به هنرمندان انعام می‌دادند (نجمی، همانجا؛ میرشکرایی، همان، ۱۲۴، ۱۳۰-۱۳۱، «پایگاه»، ۵۶؛ نک: سیلوااِی فیگروا، ۲۱۸؛ فریزر، ۱۹۴/۲؛ قس: شهری، ۳۷/۶).

بند بازی در سرزمینهای دیگر: به طوری که از منابع مختلف برمی‌آید، این بازی از دیرباز در نقاط مختلف دنیا مرسوم بوده است. به نظر می‌رسد بند بازی در هند همچون ایران سابقه‌ای کهن داشته، و از بازیهای متداول آنجا به شمار می‌آمده است (نک: نظامی، *اقبال‌نامه*، ۲۱۳، هفت پیکر، ۱۴۶-۱۷۴).

در روسیهٔ قرون وسطیٰ نیز بندبازی متداول بود (GSE, I/75). در آثار به جا مانده از سیاحان و مورخان غرب نیز، هنرنمایی بندبازان ایران در مقایسه با بندبازان غرب بسیار ماهرانه و ستایش برانگیز قلمداد شده است (نک: تاورنیه، شاردن، همانجاها؛ فلسفی، ۳۲۹/۲؛ قس: پیرزاده، ۲۴۴/۱).

بندبازی در کشور عثمانی نیز از مدتها پیش مرسوم بود و در جشنهایی که از سوی سلاطین برای مردم پایتخت برگذار می‌شد، بند بازان جایگاهی ویژه داشتند (EI^2, II/442). در آناتولی هر ۴۰ سال یک‌بار، بندبازان برجسته برای نمایش دادن هنرهای خود گرد هم می‌آمدند (اولیاچلبی، ۴۳۹/۲-۴۴۰). در زبان‌ترکی عثمانی (استانبولی) یکی از معانی جانباز، بندباز است (سامی، ذیل جانباز؛ EI^2، همانجا). بندباز در زبان ترکی شرق، چامباشچی و در قفقاز، ترکیه و مصر، گنباز خوانده می‌شود (EI^2، همانجا). از روایت سیلوااِی فیگروا بر می‌آید که بندبازی در مصر قدمت زیادی داشته است (همانجا).

در حالی که مؤلف *بحرالفوائد* در سدهٔ ۶ق/۱۲م رسن بازی را به دلیل خطرناک بودن آن حرام می‌شمارد (ص ۱۹۹)، در برخی آثار عرفانی، رسن بازی، از آن رو که بازیگر آن مرگ و سرنوشت را به بازی می‌گیرد، مظهر دلیری و از جان گذشتگی شمرده شده است (نک: کاشفی، ۳۲۵-۳۲۶؛ مولوی، ۲۴۰/۲).

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ اشراقی، احسان، «اشاره‌ای به تفریحات و نظام تفریحی دوران صفویه»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۱۲، شم ۱۴۰-۱۴۱؛ اولیاچلبی، *سیاحت‌نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ *بحرالفوائد*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ پیرزاده، محمدعلی، *سفرنامه*، به کوشش حافظ فرمانفرماییان، تهران، ۱۳۶۰ش؛ خاقانی

شروانی، دیوان، به کوشش حسین نخعی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ذکاء، یحیی، *تاریخچهٔ ساختمانهای ارگ سلطنتی تهران و راهنمای کاخ گلستان*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ رستم الحکما، محمدهاشم، *رستم التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس ترکی*، بیروت، ۱۹۸۹م؛ سیلوا‌ای فیگروا، گارثیا، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمد سمیعی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شهری، جعفر، *تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ عبید زاکانی، *کلیات*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ جهانگیری*، حسین بن حسن انجوشیرازی، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ فریزر، ج. ب.، *سفرنامه*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ فومنی، عبدالفتاح، *تاریخ گیلان در وقایع سالهای ۹۲۳- ۱۰۳۸ هجری قمری*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۹ش؛ کاشفی، حسین، *فتوت نامهٔ سلطانی*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *کلیله و دمنه*، ترجمهٔ نصرالله منشی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ گلچین معانی، احمد، *فرهنگ اشعار صائب*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ *متنهای پهلوی*، به کوشش دستور جاماسپ جی و منوچهر جی جاماسب اسانا، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مرعشی، احمد، «بازیهای گیلان»، *گیلان نامه*، به کوشش م. پ. جکتاجی، رشت، ۱۳۶۶ش، ج ۱؛ معیرالممالک، دوستعلی، *یادداشتهایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ منجم، جلال‌الدین، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مولوی، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۹۳۳م؛ میرابوالقاسمی، محمدتقی، «بازیهای هفتگی ایران»، *کتاب گیلان*، به کوشش ابراهیم اصلاح عربانی، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۳؛ میرشکرایی، محمد، «بندبازی در گیلان و مازندران»، *مجموعه مقالات مردم‌شناسی*، تهران، ۱۳۶۲ش، دفتر اول؛ همو، «پایگاه اجتماعی نمایشهای عامیانه در مازندران و گیلان»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۸ش، س ۱۷، شم ۱۹۳؛ نجمی، ناصر، *تهران در یکصد سال پیش*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *دارالخلافهٔ تهران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نظامی گنجوی، *اقبال‌نامه*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ همو، *هفت پیکر*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نیچه، فریدریش ویلهلم، *چنین گفت زرتشت*، ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نیز:

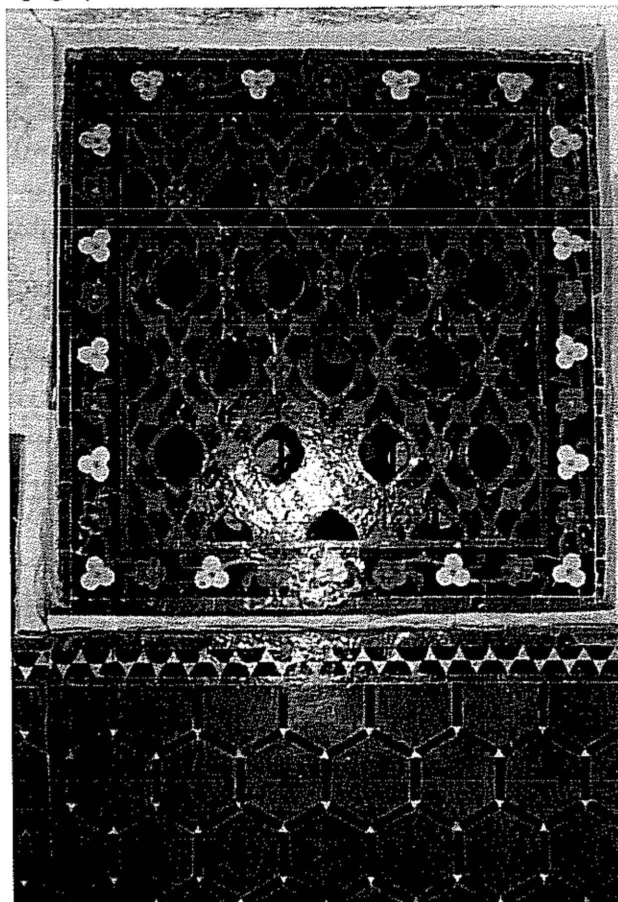
Chardin, J., *Voyages*, ed. L. Langlès, Paris, 1811; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; EI[2]; GSE; Tavernier, J.B., *Les Six voyages*, Paris, 1677.

لیلا پژوهنده

بُنْدَرآباد، مجموعه‌بناهای تاریخی در ۳۸ کیلومتری یزد، شامل خانقاه، مسجد و حسینیه. ساخت این مجموعه در زمان شیخ تقی‌الدین دادامحمد، عارف سدهٔ ۷ق/۱۳م آغاز شد و پس از مرگ او (۷۰۰ق/۱۳۰۱م) ادامه یافت (کاتب، ۱۶۱-۱۶۲؛ جعفری، ۱۱۳؛ مستوفی، ۵۶۷/۳ - ۵۶۸؛ مجدزاده، ۹۸). بناهای این مجموعه تماماً از خشت ساخته شده، و امروزه دسترسی به آن از ۳ ورودی واقع در جبههٔ شمالی مجموعه، شامل دو در به صحن مسجد و دیگری به حسینیه میسر است (تحقیقات میدانی).

۱. خانقاه: به احتمال قوی، این بنا قدیم‌ترین عنصر معماری در این مجموعهٔ خشتی است (گلمبک، I/373). این خانقاه که پس از مرگ شیخ تقی‌الدین آرامگاه موقت او گردید، بعدها به مقبرهٔ خانوادگی وی و پیروان او تبدیل شد (مستوفی، ۵۶۸/۳؛ کاتب، ۱۶۲؛ جعفری، همانجا، نیز ۱۶۳؛ نک‍: افشار، *یادگارها...*، ۱۲۹/۱- ۱۳۴). در زمان حاضر، در ورودی کوچکی در شمال شرقی ساختمان دیده می‌شود که به نظر نمی‌رسد ورودی اصلی آن باشد. خانقاه گنبدی یک‌پوسته به ارتفاع نزدیک به ۸ متر دارد که بر روی طاقچه‌های تزیینی مقرنس کاری شده‌ای که فیلپوشها را پنهان ساخته، قرار گرفته است. در زیر گنبد نورگیرهای مشبکی تعبیه شده است. طاقهای این بخش از مجموعه، از نوع «آهنگ» است که ارتفاعهای مختلف دارد (گلمبک، I/373-374).

خانقاه دارای ازاره‌ای بلند مرکب از کاشیهای شش ضلعی آبی روشن با حاشیه‌ای از کاشی سیاه است. بر دیوارهای آن پیش‌تر ۴ پنجرهٔ مشبک از کاشی معرق ظریف و زیبا وجود داشته است که به هنگام بازدید گلمبک به دو عدد رسیده بود (مجدزاده، ۹۹؛ گلمبک، I/374؛ تحقیقات میدانی).

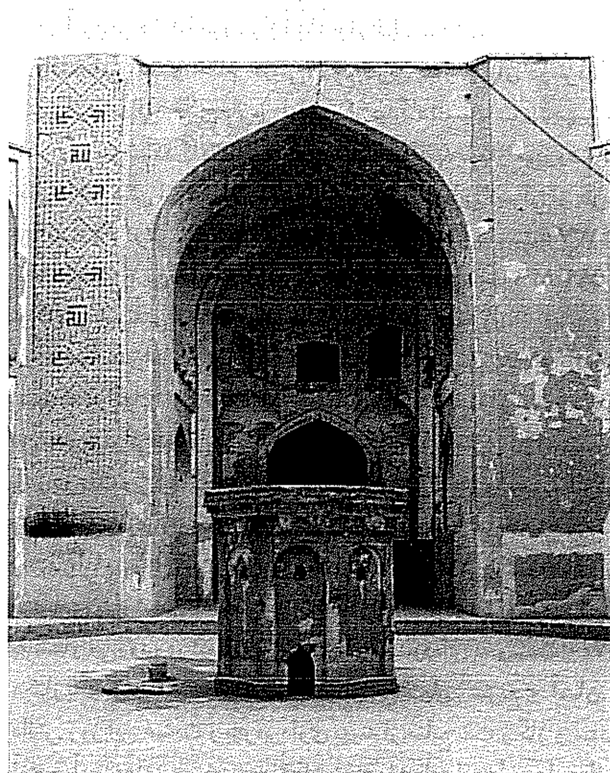


پنجرهٔ مشبک، دیوار شمال شرقی خانقاه

در دیوار جنوبی خانقاه یک فرورفتگی نیم هشتی مانند عمیق دیده می‌شود که از آن به عنوان محراب استفاده می‌شده است. پیش‌تر بر دیوارهٔ این محراب سنگ قبر محمودشاه، پسر بزرگ و جانشین دادامحمد به‌طور ایستاده نصب بوده است؛ به همین سبب، این خانقاه را «بقعهٔ شاه محمود» نیز خوانده‌اند (مجدزاده، ۱۰۰؛ گلمبک، I/373). بر این سنگ ــ که هم‌اکنون در موزهٔ متروپولیتن نیویورک نگاهداری می‌شود ــ عبارت «شیخ محمودبن شیخ... دادامحمد یزدی درگذشته به سال ۷۵۳ق» نقر شده است (فهرواری، 248، تصویر 5). جلو محراب

۱۰ سنگ قبر در کنار هم قرار گرفته‌اند که تاریخهایی از ۷۶۶ تا ۸۹۷ق دارند (مجدزاده، ۱۰۱-۱۰۲؛ افشار، همان، ۱/۱۳۰-۱۳۴).

۲. مسجد: این مسجد دارای نقشهٔ ۴ ایوانی و صحنی مربع شکل (۱۱×۱۱ متر) است. ایوان جنوبی مرتفع‌تر، و در دو طبقه ساخته شده است و در دو طرف آن دو دهانه ایوان کوچک‌تر قرار دارد. برفراز گنبدخانه‌ای در اندازهٔ ۹×۹ متر، پشت ایوان جنوبی گنبدی است که سطح خارجی بدون تزیین آن با آجرهای مربع شکل پوشیده شده است. محراب در میان طاق‌نمای دیوار جنوبی جای دارد. سقف طاق‌نما با مقرنسهای گچی ساده که در مقطع آنها تک کاشیهای ستاره‌ای معرق به رنگهای لاجوردی، اخرایی تیره و سفید کار گذاشته‌اند، تزیین شده است. همین‌گونه آرایه را در اندازهٔ کوچک‌تر در پیشانی محراب به کار برده‌اند. ازارهٔ گنبدخانه با کاشیهای فیروزه‌ای شش ضلعی که حاشیه‌ای از کاشیهای سفید و سیاه در اطراف دارند، پوشیده شده است. در دو سوی محراب، دو ورودی کوچک قرار دارد که به اتاقی مربع شکل که



ایوان جنوبی حسینیه

نمازخانه نامیده می‌شود، راه می‌یابد. در غرب محراب، منبری ۱۳ پله ساخته شده از خشت دیده می‌شود که بدنهٔ آن را کاشیهای معرق فیروزه‌ای و لاجوردی به صورت گره‌سازی تزیین کرده‌اند. بر دو شمسهٔ معرق لاجوردی بدنه، عبارات «لااله الاالله» و «محمد رسول‌الله» هریک دوبار بر هر شمسه به رنگ سفید و به خط بنایی، و درون شمسهٔ دیگر صلوات کبیر به قلم ثلث به رنگ سفید، به شکل نوار مدور بهتی نوشته شده است. ۳ جبههٔ شمالی، شرقی و غربی مسجد، هریک دارای رواقی با طاقهای ضربی است (مجدزاده، ۹۸؛ گلمبک، I/373-374؛ تحقیقات میدانی).

۳. حسینیه: از حیاط ۴ ایوانی خانقاه، تنها ایوان جنوبی وضع گذشتهٔ خود را حفظ کرده است. بر جرز شرقی این ایوان کاشی‌کاری معرقی با کتیبه‌هایی به خط معقلی با نامهای الله، محمد، علی،... از کاشی فیروزه‌ای و آبی دیده می‌شود. به ایوانهای دیگر طاق‌نماهایی افزوده شده است و به صورت دو طبقه درآمده‌اند. وجود «کَلَک» (سکوی ستون مانند شش گوشه‌ای که در زمستان بر آن آتش می‌افروختند، نک‍: افشار، *واژه‌نامه*...، ۱۳۹) در میانهٔ حیاط، نشانگر برگذاری مراسم تعزیه‌خوانی و سوگواری ایام محرم در این مکان است (گلمبک، I/373؛ مجدزاده، ۱۰۳؛ تحقیقات میدانی) و به همین سبب، «حسینیه» نامیده می‌شود.

مآخذ: افشار، ایرج، *واژه‌نامهٔ یزدی*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *یادگارهای یزد*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ جعفری، جعفر، *تاریخ یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۸ش؛ کاتب، احمد، *تاریخ جدید یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ مجدزادهٔ صهبا، جواد، «آثار تاریخی بندرآباد یزد»، *باستان‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۸ش، شم‍ ۱؛ مستوفی بافقی، محمد مفید، *جامع مفیدی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:
Fehérvári, G., «Tombstone or Miḥrāb? A Speculation», *Islamic Art in the Metropolitan Museum of Art*, ed. R. Ettinghausen, New York, 1972; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princeton, 1988.
مریم همایونی افشار

بَنْدَرِ اِمامْ خُمِینی، شهری در ساحل خلیج فارس در استان خوزستان.

این بندر مرکز بخشی به همین نام و یکی از شهرهای چهارگانهٔ شهرستان بندرماهشهر به شمار می‌رود (نشریه...، ۲۴) و در ۴۹° و ۶′ طول شرقی و ۳۰° و ۲۶′ عرض شمالی قرار دارد (مفخم، ۷۱/۱)؛ در ۱۳۷۵ش جمعیت آن ۵۵٬۶۲۷ نفر بوده است (سرشماری، نتایج، چهل و دو).

بندر امام خمینی از شمال به حومهٔ ماهشهر، از خاور به هندیجان، از باختر به شادگان و از جنوب به خلیج‌فارس محدود می‌گردد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۲۹). این بخش بدون دهستان بوده، و تنها اهمیت بندری آن موجب گردیده است که از نظر اداری به صورت بخش شناخته شود (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۵۱/۶). در ۱۳۷۵ش، این بخش از ۱۶ آبادی دارای سکنه تشکیل شده بود که جمعیت نقاط روستایی آن ۸۴۱ نفر بوده است (*سرشماری*، شناسنامه، دوازده، چهارده).

نام‌گذاری: این بندر در گذشته خورموسیٰ نام داشت. در دورهٔ رضاشاه (سل‍ ۱۳۰۴-۱۳۲۰ش/۱۹۲۵-۱۹۴۱م) بندر شاهپور نامیده شد (میریان، ۲۸۵؛ اقتداری، ۷۴۶) و در ۱۳۵۸ش پس از پیروزی انقلاب اسلامی، نام شهر و بخش بندر شاهپور، به بندر [امام] خمینی تغییر یافت (نک‍: *مجموعه قوانین*...، ۶۶۰).

ویژگیهای طبیعی: بندر امام خمینی بر زمینهای هموار کرانهٔ شمالی خورموسیٰ (شاخابه‌ای از خلیج‌فارس که به درون خشکی

خوزستان راه یافته)، و در حدود ۶۵ کیلومتری دهانهٔ خور قرار گرفته است (*سمینار...*، ۱۴). ژرفای خورموسیٰ میان ۲۰ تا ۴۰ متر است و به همین سبب، کشتیهای اقیانوس‌پیما به آسانی می‌توانند بدان راه یابند (سلطانی، ۱۱۵). همهٔ منطقهٔ جنوب جادهٔ ۱۰۰ کیلومتری بندر امام تا آبادان و بخشی از ناحیهٔ شمال آن نمک‌زار است و ناحیهٔ بندری آن، بر اثر خاک‌ریزی به وجود آمده است و به همین سبب، هنگام مد که آب دریا بالا می‌آید، بندر به صورت جزیره‌ای در میان آب قرار می‌گیرد.

آب و هوای بندر امام خمینی گرم است. میانگین میزان دما در ماههای تیر و مرداد به °۳۵ و متوسط حداکثر آن در حدود °۴۳ سانتی گراد است. کمی رطوبت در ماههای تابستان، تحمل گرمای شدید را ممکن می‌سازد. ریزش باران به ندرت دیده می‌شود، ولی شدت آن قابل توجه است. معمولی‌ترین بادی که در منطقه می‌وزد، باد شمال است. در ماههای مرداد و شهریور گرد و خاکی که از بیابانهای ایران و عربستان برمی‌خیزد، میدان دید را تا شعاع یک کیلومتر کاهش می‌دهد (*سمینار*، ۱۴-۱۵).

پیشینهٔ تاریخی: پیشینهٔ این بندر به سالهای پایانی پادشاهی مظفرالدین شاه قاجار (۱۳۱۳-۱۳۲۴ق/۱۸۹۵-۱۹۰۶م) می‌رسد. شهر در آن هنگام به نام خورموسیٰ شناخته می‌شد و به صورت دهکدهٔ دورافتاده‌ای بود که تنها شماری ماهیگیر کپرنشین را درخود جای داده بود. این بندر درنخستین جنگ جهانی (۱۹۱۴-۱۹۱۸م)، توجه دولت بریتانیا را جلب کرد که به پیاده کردن نیرو در آن ناحیه برای مقابله با ترکان عثمانی انجامید؛ زیرا این دهکده نزدیک‌ترین نقطه در برابر نیروهای ترک در سرزمین عراق بود. پس از عقب نشینی ترکها از اروندرود، سپاهیان انگلیس نیز آنجا را تخلیه کردند و ناوگان خود را به شط‌العرب بردند. پس از آنکه رضا شاه نیروی دریایی جنوب ایران را بنیاد نهاد، این بندر بار دیگر اهمیت یافت و تأسیساتی مانند گمرک و ادارات دیگر در آن دایر شد (میریان، ۲۸۴).

در ۱۳۰۵ش، قانون اجازهٔ ساختمان راه‌آهن خورموسیٰ به بندرگز به تصویب مجلس رسید (کیهان، ۴۷۱/۳) و لنگرگاه خورموسیٰ از دیدگاه فنی به عنوان پایانهٔ جنوبی راه‌آهن برگزیده شد و در آن، یک اسکلهٔ چوبی برای تخلیهٔ ابزار ساختمان راه آهن و احیاناً جنگ افزار نظامی ساخته شد که آماده برای پهلو گرفتن یک کشتی بزرگ بود. نخستین تأسیسات این بندر در ۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م هم‌زمان با تأسیس بندر بوشهر و گسترش بندر خرمشهر احداث گردید. در این سال نخستین پهلوگیر، و در ۱۳۱۸ش دومین پهلوگیر (در اسکلهٔ شرقی) و در ۱۳۲۰ش اسکلهٔ غربی با ۳ پهلوگیر برای کشتیهای اقیانوس پیما ساخته شد (نک: *گزارش...*، ۳۷/۳، ۴۳). در سپیده‌دم سوم شهریور ۱۳۲۰ [در جریان دومین جنگ جهانی]، نیروهای دریایی انگلیس به این بندر حمله کردند و در آنجا پیاده شدند (ذوقی، ۴۴-۴۵؛ افشار، ۵۵۷/۲ - ۵۵۸؛ لنتچوفسکی، 169). متفقین پس از اشغال این بندر، اسکلهٔ دیگری در آن ساختند. پس از ۱۳۳۲ش، بار دیگر به گسترش آن توجه شد و اسکله‌های موجود بازسازی، و اسکلهٔ غربی نیز توسعه یافت (حامی، ۱۴۸۷). در ۱۳۵۰ش نوسازی تأسیسات بندری آغاز شد و تا ۱۳۵۳ش تمام پهلوگیرها تا شمارهٔ ۳۴ کامل گردید. این بندر همچنان در حال گسترش است و از سوی سازمان بنادر و کشتی‌رانی ایران، طرحهای کوتاه و بلند مدتی در این زمینه تهیه گردیده است (*گزارش*، ۳۷/۳، ۴۳، ۴۵).

امتیازات: این بندر نسبت به بندرهای دیگر ایران امتیازاتی دارد که امروزه آن را به صورت یکی از بزرگ ترین و مهم‌ترین بندرهای ایران درآورده است: ۱. حفاظت خوب در برابر امواج؛ ۲. دارابودن حوضچهٔ وسیع و عمیق برای لنگراندازی و مانورکشتیها؛ ۳. وجود فضای مسطح کافی در داخل و اطراف بندر، به همراه یک منطقهٔ آزاد بندری؛ ۴. دسترسی مناسب به شهرهای بزرگ از طریق راه آهن، شبکهٔ بزرگ راه و فرودگاههای بین‌المللی آبادان و اهواز (همان، ۴۴/۳)؛ ۵. نزدیکی به مهم‌ترین قطب صنعتی کشور (پتروشیمی و فولاد اهواز) برای تأمین مواد اولیهٔ موردنیاز آنها (*جغرافیا...*، ۲۰).

اقتصاد: بندر امام خمینی، مهم ترین بندر ایران در نزدیکی منتهی‌الیه شمالی خلیج فارس است و از دیدگاه تأسیسات و تجهیزات بندری و نیز تردد کالا، بزرگ ترین بندر ایران به شمار می‌رود و در حال‌حاضر بیش از ۵۰٪ از کل کالاهای حمل دریایی ایران از طریق آن است (*گزارش...*، همانجا). این بندر در ۷ ماههٔ نخست ۱۳۷۹ش ۲۱٬۷۸۲٬۱۶۴ تن‌تخلیه و بارگیری داشته، ودرهمین‌مدت ۵٬۵۸۹٬۸۴۹ تن کالای غیرنفتی از آنجا صادر شده است (بندر...، ۲۱).

فاصلهٔ بندرامام تا تهران، ۹۲۰ کم، و نزدیک‌ترین بندر به پایتخت است که به آبهای آزاد راه دارد. تأسیسات صنعت نفت ایران در منطقهٔ این بندر قرار گرفته، و پالایشگاه آبادان در ۱۱۵کیلومتری آن است. این بندر به علت ویژگیهایی که دارد، مجتمعهای بزرگ پتروشیمی، شرکت پتروشیمی رازی و مجتمع پتروشیمی فارابی در آنجا ساخته شده است («بندر امام...»[1]). افزون بر این مجتمعها، از ۱۳۷۷ش یک منطقهٔ ویژهٔ اقتصادی پتروشیمی که نخستین منطقهٔ آزاد اقتصادی پتروشیمی ایران به شمار می‌رود، درشمال این بندر و در محدوده‌ای به وسعت ۱٬۷۰۰ هکتار به وجودآمده است که هدف از آن دست‌یابی سریع و آسان به دانش روز این صنعت و بهره‌برداری بهینه از منابع نفت و گاز و مبادلهٔ آزاد فرآورده‌های پتروشیمی بوده است. در اجرای این طرحها، مطابق با مقررات، سرمایه گذاران خصوصی ایرانی و خارجی می‌توانند مشارکت داشته باشند (*سازمان...*، ۲).

بندر امام کشتیهایی را تا ظرفیت ۹۰ هزار تن می‌تواند بپذیرد. طول مجموع باراندازهای آن به ۹ کم، و وسعت انبارهای آن به ۱۷۱هزار م۲ می‌رسد («بندر امام»). از آنجا که وضع طبیعی زمینهای پیرامون بندر برای ایجاد ساختمان مساعد نیست، در ۱۲ کیلومتری شمال آن که

1. «Bandar Imam...»

«سربندر» نامیده می‌شود، خانه‌هایی برای کارمندان و کارگران و نیز ساختمانهای اداری بنا گردیده است (امیر ابراهیمی، ۱۲۲؛ میریان، ۲۸۵).

مآخذ: افشار سیستانی، ایرج، *خوزستان و تمدن دیرینهٔ آن*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اقتداری، احمد، *خوزستان و کهکیلویه و ممسنی*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ امیر ابراهیمی، عبدالرضا، *خلیج فارس*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی؛ *بندر و دریا*، تهران، ۱۳۷۹ش، س ۱۵، شـ ۷۵؛ *جغرافیای استان خوزستان* (ضمیمهٔ جغرافیای ایران)، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حامی، احمد، «راههای ایران»، *ایرانشهر*، ۱۳۴۳ش/ ۱۹۶۴م، ج ۲؛ ذوقی، ایرج، *ایران و قدرتهای بزرگ در جنگ جهانی دوم* (بخش دوم)، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سازمان *منطقهٔ ویژهٔ اقتصادی پتروشیمی* (راهنمای سرمایه گذاری)، شرکت ملی صنایع پتروشیمی ایران، تهران؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ آبادیهای کشور، شهرستان بندر ماهشهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بندر ماهشهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سلطانی بهبهانی، سلطانعلی، «بنادر ایران در خلیج فارس»، *خلیج فارس*، ادارهٔ کل انتشارات رادیو، تهران، ۱۳۴۱ش، ج ۱؛ *سمینار بررسی عملکرد سال ۶۹ و برنامه‌ریزی سال ۷۰ بندر امام خمینی*، سازمان بنادر و کشتیرانی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (آبادان)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۵ش، ج ۹۰؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ششم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *گزارش نهایی طرح جامع بنادر جمهوری اسلامی ایران*، سازمان بنادر و کشتیرانی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *مجموعه قوانین و مقررات مربوط به وزارت کشور از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی تا پایان سال ۱۳۶۹*، حوزهٔ معاونت سیاسی و اجتماعی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مفخم پایان، لطف الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ میریان، عباس، *جغرافیای تاریخی خلیج و دریای پارس*، خرمشهر، ۱۳۵۳ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شـ ۲؛ نیز:

«Bandar Imam and its Special Petrochemical Economic Zone», www.npc-international.com/bi-spez1.htm; Lenczowski, G., *Russia and the West in Iran, 1918-1948*, New York, 1949.

محسن احمدی

بَنْدَرِ تُرْکَمَن، شهرستان و شهر مرکز آن در استان گلستان.

شهرستان: این شهرستان با وسعت ۱٬۸۶۰ کمـ۲، دارای دو شهر به‌نامهای بندر ترکمن و گمیش تپه، و دو بخش به نامهای مرکزی و گمیشان، و ۳ دهستان است (*نشریه*...، ۵۲؛ *جغرافیا*...، ۱۱۴۷/۲) که از شمال به خاک جمهوری ترکمنستان، از شمال خاوری و خاور به شهرستان گرگان و از جنوب به حومهٔ گرگان و کردکوی و از باختر به دریای خزر محدود می‌گردد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۲۹). براساس‌سرشماری ۱۳۷۵ش‌جمعیت‌شهرستان‌بندرترکمن ۱۱۱٬۳۹۲ نفر بوده است که از این شمار ۴۷/۵۴٪ در نقاط شهری و ۵۲/۴۶٪ در روستاها سکنا داشته‌اند (*سرشماری*...، شانزده).

شهرستان بندر ترکمن جزئی از دشت وسیع گرگان است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا) و در منطقه‌ای کاملاً هموار واقع است و با توجه به اینکه آب دریای خزر ۲۸ متر پایین‌تر از آبهای آزاد قرار دارد، بخشهای وسیعی از این شهرستان، پایین‌تر از سطح دریاست. قسمت سفلای رودخانهٔ گرگان در مرکز، قره‌سو در جنوب و شاخه‌ای از اترک در این شهرستان جاری است. علاوه بر شبه جزیرهٔ آشوراده و شماری جزایر کوچک، حدود ۵۵ کمـ از شهرستان بندر ترکمن از حوالی روستای قره‌سو تا مرز خشکی ترکمنستان در ساحل دریای خزر واقع است. آب و هوای این شهرستان در قسمتهای جنوبی معتدل و در قسمتهای شمالی، نیمه بیابانی است (*جغرافیا*، همانجا).

اقتصاد شهرستان بندر ترکمن بر کشاورزی، دامداری و صنایع دستی به ویژه قالی‌بافی متکی است و به علت کمبود آب در این منطقه، کشاورزی بیشتر به طریقهٔ دیم صورت می‌گیرد؛ اما در برخی نقاط از چاههای عمیق و آب رودخانه استفاده می‌شود. محصولات عمدهٔ این شهرستان شامل برنج، تره‌بار و دانه‌های روغنی است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۰-۳۱). شهرستان بندر ترکمن هر چند به لحاظ تاریخی قدمت چندانی ندارد، اما از نظر اقتصادی و ارتباطات از نواحی مهم محسوب می‌شود (زنده دل، ۳۲).

شهر: این شهر در ۵۴° و ۶′ طول شرقی و ۳۶° و ۵۴′ عرض شمالی (مفخم، ۷۱) و در گوشهٔ جنوب خاوری دریای خزر، در محلی به نام خلیج حسین قلی تا خلیج گرگان واقع است (رزم‌آرا، ۳۰-۳۱). این بندر در محلی که پیش‌تر قرارگاه نظامیان برای سرکوب عشایر ترکمن بود، در ۱۳۰۶ش به سبب دارا بودن شرایط مناسب، احداث، و بندرشاه نامیده شد (نک: زنده‌دل، همانجا؛ رزم‌آرا، ۳۱) و از همان سال راه‌آهن سراسری کشور از این نقطه آغاز شد و آنجا به یکی از بنادر مهم کشور بدل گشت (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۵۰/۳). بندر ترکمن در جنگ جهانی دوم از نظر حمل مهمات به اتحاد جماهیر شوروی سابق، نقش مهمی ایفا نموده، و عامل مؤثری در پیروزی متفقین بوده است (بریمانی، ۵۳).

یکی از معایب این بندر که از ابتدای احداث با آن روبه‌رو بوده، عقب‌نشینی آب دریای خزر است که در نتیجه در هر سال برای پهلوگرفتن کشتیها بر طول اسکلهٔ آن افزوده می‌شود. بدین‌سبب، کانالی به طول ۱۷ کیلومتر احداث گردید، اما با عقب‌نشینی آب، این بندر قابلیت خود را برای پهلو گرفتن کشتیهای بزرگ بازرگانی از دست داد (رزم‌آرا، همانجا؛ حامی، ۱۴۸۴). در حال حاضر بندر ترکمن به لحاظ صید ماهی و شیلات حائز اهمیت است و کارخانهٔ کنسرو خاویار نیز در آنجا وجود دارد. صید انواع ماهی از دریای خزر منبع درآمد مهمی برای اهالی به شمار می‌رود (*جغرافیا*، ۱۱۴۷/۲، ۱۱۴۹).

با پیروزی انقلاب اسلامی نام این بندر از بندرشاه به بندر ترکمن تغییر یافت (جعفری، ۱۹۷). برخی عوامل در توسعهٔ این شهر نقش عمده‌ای داشته‌اند که از آن جمله است: ۱. اجرای سیاست اسکان عشایر ترکمن؛ ۲. احداث خط آهن؛ ۳. ایجاد فعالیتهای بندری و احداث اسکلهٔ بارگیری؛ ۴. پیدایش سازمانها و مؤسسات دولتی؛ ۵. ایجاد تسهیلات شهری (*جغرافیا*، ۱۱۴۹/۲).

مآخذ: بریمانی، احمد، *دریای مازندران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حامی، احمد، «راههای ایران»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م، ج ۲؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران*، گرگان و دریای خزر،

تهران، ۱۳۲۰ش؛ زنده‌دل، حسن و دیگران، مجموعهٔ *راهنمای جامع ایرانگردی* (استان گلستان)، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *سرشماری عمومی و نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بندر ترکمن، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۵ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، شاهرود (گرگان)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۲۹؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان دوم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۵۹ش، شـ ۲.

بهمن توکلی

بَنْدَرْعَبّاس، شهرستان و شهر بندری مرکز استان هرمزگان واقع در کرانهٔ خلیج فارس.

این بندر در جایگاه و یا نزدیک یک آبادی ماهی‌گیری به نام «شهرو = سورو» ساخته شده است و در اوایل سدهٔ ۸ق/۱۴م که نام جزیرهٔ کنونی هرمز از جرون به هرمز تبدیل گردید، نام جرون بر شهرو (بندرعباس کنونی) نهاده شد (افشار، ۴۴۴).

نام‌گذاری: برخی از پژوهندگان بر این باورند: هنگامی که پرتغالیها بر جزیرهٔ هرمز دست یافتند، در خشکی مقابل آن، در محل بندرعباس کنونی، دهکدهٔ کوچکی به نام جرون دیدند و آن را برای پیاده شدن و بارگیری برگزیدند. آنها به سبب خرچنگ فراوانی که در این محل دیده می‌شد، آنجا را باندل کامارائو یا کامبارائو به معنی «بندر خرچنگ» نامیدند (گابریل، ۹۷، حاشیهٔ ۱). جهانگردان اروپایی نام این بندر را به صورتهای گوناگون کمپرون، گمبرون، کوموران، کاموررون، گامرون، گومرون، گامبرون و کمبرو نیز آورده‌اند (نک: فلسفی، ۱۹۵/۴). پس از آنکه شاه عباس اول (در ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م) گمبرون را از چنگ پرتغالیها بیرون آورد، به یاد پیروزی او «بندرعباس» [یا عباسی] نامیده شد (سایکس، «ده هزار...[1]»، 299، نیز «تاریخ[2]»، II/194).

شهرستان بندرعباس: این شهرستان از شمال به بافت و سیرجان، از خاور به میناب، از جنوب به دریای عمان و خلیج‌فارس و از باختر به داراب، لار و بندر لنگه محدود است (فرهنگ...، ۱۵). و از ۴ بخش مرکزی، خمیر، فین و سعادت آباد، و ۳ شهر تشکیل شده، و دارای ۱۵ دهستان است (جعفری، ۱۹۹). در آبان ۱۳۷۵ جمعیت شهرستان ۴۱۹٬۹۳۸ نفر با ۴۲۶ آبادی دارای سکنه بوده است (سرشماری، شناسنامه، یازده).

ویژگیهای طبیعی: بیشتر سرزمینهای شهرستان بندر عباس کوهستانی است و مهم‌ترین کوههایی که در شمال شهرستان قرار گرفته‌اند، عبارتند از کوه فارغان به بلندی ۳٬۲۶۷ متر، پشت‌کوه، ۲٬۶۴۵ متر، گنو، ۲٬۳۴۷ متر و گیشو، ۱٬۶۸۷ متر (بختیاری، ۹۵-۹۶).

آب و هوا: بندرعباس در نواحی کوهستانی، گرم و خشک، و در سرزمینهای ساحلی، گرم و مرطوب است (فرهنگ، ۱۶). رودخانه‌های این شهرستان از ارتفاعات شمالی سرچشمه گرفته، به سوی جنوب جریان دارند (جعفری، همانجا)؛ بیشتر آنها شور، کم آب و فصلی هستند. از مهم‌ترین آنها می‌توان چیل و شقررود، ماشاری، رودشور یا کل، و شمیل یا حسن لنگی را نام برد (بختیاری، ۹۶-۹۷).

اقتصاد: مردم شهرستان بندرعباس به کشاورزی و دامداری و ماهی‌گیری مشغولند (همو، ۹۸، ۱۰۰)؛ مهم‌ترین فرآورده‌های کشاورزی آن اینهاست: گندم، جو، حبوبات، محصولات جالیزی، مرکبات، انگور و خرما. در این شهرستان گونه‌ای لیموترش و نارنگی کم‌نظیر به دست می‌آید که یکی از منابع سودآور منطقه به شمار می‌رود (همو، ۹۸).

گرچه دامداری در شهرستان بندرعباس رونق چندانی ندارد، با این وصف، در سرزمینهای شمالی شهرستان به علت وجود مراتع غنی و ساختارهای عشیره‌ای، دامداری سنتی رواج دارد. پرورش گوسفند، بز و شتر از جمله فعالیتهای دامداران این شهرستان است. صدور گونه‌ای کرک به نام «کرک بز تالی» که یکی از بهترین کرکهاست، از منابع درآمد دامداران این شهرستان است.

ماهی‌گیری به سبب قرار گرفتن بخشهایی از این شهرستان بر کرانه‌های خلیج فارس از رونق بیشتری برخوردار است. بندرعباس گذرگاه ماهیانی است که از اقیانوس هند به سوی تنگهٔ هرمز می‌روند. صیدماهی در پاییز و زمستان و نیز صید میگو از آغاز پاییز و نیمهٔ نخست زمستان و به دو صورت صنعتی و سنتی انجام می‌گیرد. صید صنعتی به وسیلهٔ کشتیهای بزرگ و با روشهای پیشرفته، و صید سنتی توسط کرانه‌نشینان و به روش مرسوم هر منطقه صورت می‌گیرد (همو، ۱۰۰-۱۰۱؛ فرهنگ، ۱۶-۱۷).

معادن و صنایع: مهم‌ترین معدنهای این شهرستان عبارتند از منابع گاز (سورو، سرخون و گیشو)، شن و ماسه، نمک آبی و یک معدن آهک و گچ در دو کیلومتری خاور و نیز یک معدن گچ در باختر بندرعباس (بختیاری، ۱۰۱؛ فرهنگ، ۱۷).

قرار داشتن شهرستان بندرعباس بر کرانهٔ خلیج فارس و دریای عمان، وجود راهها و حمل‌ونقل دریایی، دسترسی به آبهای بین‌المللی، امکانات ویژهٔ ماهی‌گیری و شیلات و نزدیکی به برخی از منابع و ذخایر مهم معدنی کشور، سبب پدید آمدن صنایع ویژه‌ای در این شهرستان گردیده که مهم‌ترین آنها اینهاست: کشتی‌سازی، لنج‌سازی، ساخت زورقهای فایبرگلاس، صنایع غذایی (کارخانه‌های کنسرو ماهی تن و ساردین، کارخانهٔ عمل آوری میگو، و کارخانه بسته‌بندی ماهی و میگو و...). پالایشگاه نفت بندرعباس با ظرفیت روزانه ۲۳۲ هزار بشکه در ۱۳۷۲ش/۱۹۹۳م مورد بهره‌برداری قرار گرفته است (بختیاری، ۱۰۲-۱۰۴).

از صنایع دریایی شهرستان بندرعباس، تأسیسات عظیم بندری دو مجتمع عظیم بندر شهید رجایی و بندر شهید باهنر، از اهمیت بسیار برخوردارند. مجتمع بزرگ بندر شهید رجایی که در ۲۰ کیلومتری باختر بندرعباس در دهانهٔ ورودی خلیج فارس (شمال جزیرهٔ قشم) قرار

---

1. *Ten Thousand...* 2. *A History...*

گرفته است، با تأسیساتی گسترده، در ۱۳۶۳ش آغاز به کار کرد و اینک یکی از بندرهای بزرگ خاورمیانه به شمار می‌رود؛ مساحت آن ۲٬۵۰۰ هکتار است و شامل انبارها، موج‌شکن، پهلوگیر، محل تخلیه و بارگیری نفت و روغن، نیروگاه برق، تأسیسات آب شیرین کن و ترمینالهاست. طول اسکلهٔ آن ۴/۹ کم‌ است که توانایی پهلوگیری هم‌زمان ۲۲ کشتی بازرگانی تا ظرفیت ۶۰ هزار تن و دو کشتی نفتکش تا ظرفیت ۷۰ هزار تن را دارد (همو، ۱۰۲). در ساخت این بندر از پیشرفته‌ترین روشهای بندرسازی و طراحی، استفاده شده است (وطن شناس، ۶).

بندر شهید رجایی بزرگ‌ترین و پیشرفته‌ترین ترمینال کانتینری کشور به شمار می‌رود و بیش از ۹۰٪ کالاهای کانتینری ایران از این مسیر تخلیه و بارگیری می‌شود («عملکرد...»، ۹۰). موقعیت استراتژیک بندر شهید رجایی و امکانات بندری و ارتباطی مناسب از یک سو، و جایگاه ویژهٔ ایران در محورهای ارتباطی شمال به جنوب و شرق به غرب، از سوی دیگر، باعث توجه کشورهای منطقه و سبب انتخاب این بندر به عنوان مسیری مطمئن برای ترانزیت کالا شده است (مرزوقی، ۹۶). بندر شهید رجایی به وسیلهٔ راههای آسفالت به دیگر نقاط کشور، و به واسطهٔ راه‌آهن به شهر بافق پیوسته است (بختیاری، همانجا). راه آهن بندر عباس ـ بافق از اهمیت بسیار برخوردار است، زیرا با پیوستن به راه‌آهن سراسری، این بندر را به اروپا و آسیای مرکزی مربوط می‌سازد («راه آهن...[1]»).

بندرگاه شهید باهنر در ۴/۵ کیلومتری شهر بندرعباس و در محلهٔ «سورو» قرار گرفته است و عملیات ساختمانی آن در ۱۳۴۲ش آغاز گردید و در همان دهه از آن بهره‌برداری شد. در این بندر ۶ پهلوگیر به طول هزار متر با ژرفای آبخور ۱۰ متر، برای پذیرش کشتیهای تا ظرفیت ۳۰ هزار تن ساخته شد (وطن‌شناس، ۳). بندر شهید باهنر در میان بنادر استان هرمزگان، پس از بندر شهید رجایی، دومین جایگاه را (با حدود ۲۰٪ از فعالیتهای ترانزیتی) به خود اختصاص داده است (مرزوقی، همانجا).

شهر بندر عباس: این شهر در °۵۶ و ′۱۸ طول شرقی و °۲۷ و ′۱۱ عرض شمالی قرار گرفته است (مفخم، ۷۱/۱) و از باختر به بندر شهید رجایی، از خاور به آبادی نخل ناخدا، از جنوب به خلیج‌فارس و از شمال به کوهستان گنو محدود است. جزیره و تنگهٔ هرمز روبه‌روی بندرعباس و جزیره‌های قشم و لارک در جنوب‌غربی آن واقع شده‌اند. بندرعباس به سبب قرار گرفتن در نزدیکی مسیر کشتی‌رانی تنگهٔ هرمز، دارای موقعیت استراتژیک مهمی است؛ زیرا دسترسی آن به دریا آسان است و در ناحیه‌ای بین جزیره‌های قشم، هرمز و لارک قرار گرفته، و تا اندازه‌ای از حملات امواج در امان، و از نظر جایگاه بندری بسیار مناسب است (سایبانی، ۷۴؛ افشار، ۴۴۲-۴۴۳).

سایکس از دیدگاه موقعیت جغرافیایی، بندرعباس را دروازهٔ تجارت شرق و غرب، و یکی از بنادر مهم مشرق زمین دانسته («ده هزار»، 299)، و تاورنیه (۱۰۲۴-۱۱۰۰ق/۱۶۱۵-۱۶۸۹م) جهانگرد فرانسوی نیز، این بندر را از نظر امنیت، برتر از دیگر کرانه‌های خلیج فارس شمرده است (ص 688). از آنجا که تنگهٔ هرمز دروازهٔ خلیج‌فارس به شمار می‌رود، همسایگی بندرعباس با این تنگه، موقعیت نظامی مهمی را بدان بخشیده است و از این دیدگاه آن را نخستین راه نفوذ به فلات ایران دانسته‌اند (رزم‌آرا، ۱۲۱-۱۲۲). شهر بندرعباس در آبان ۱۳۷۵، ۲۶۶٬۴۰۴ نفر جمعیت داشته است (سرشماری، نتایج...، چهل و دو).

پیشینهٔ تاریخی: برخی از پژوهندگان شهرو را («شهرویه») نوشته، و بندر گمبرو (عباسی، یا بندرعباس کنونی) را با جایگاه آبادی شهرویه برابر دانسته‌اند (محیط طباطبایی، ۹۸). حمدالله مستوفی این آبادی را «توسر»، و در ۴ فرسنگی هرمز نوشته است (ص ۱۸۷). از «سورو» که امروزه به صورت محله‌ای از بندرعباس درآمده (اقتداری، *آثار...*، ۵۳۷)، در تألیفات برخی از جغرافی‌نویسان سدهٔ ۴ق/۱۰م یاد شده است. مقدسی آن را از شهرهای استان کهن «اردشیر خوره» دانسته که کالاهای سرزمین عمان بدان می‌رسیده، و از آنجا به کرمان می‌رفته است (ص ۴۲۲، ۴۲۷). ابن حوقل «سورو» را روستایی برکنار دریا که منزلگاه صیادان است، به شمار آورده (ص ۳۱۳)، و اصطخری نیز مانند ابن حوقل شهرو را دهی بر کنار دریا که در آنجا، ماهی‌گیران زیست کنند، دانسته است (ص ۱۴۴). در سورو سکه‌هایی به دست آمده که متعلق به دورهٔ ساسانی و اوایل دورهٔ اسلامی است (اقتداری، همان، ۵۴۶). یافت شدن این سکه‌ها، وجود راههای بازرگانی عمدهٔ «ابریشم» را که به این بندر می‌رسیده، آشکار ساخته است. وجود قلعه‌های هفت‌گانه (دربارهٔ این قلعه‌ها، نک‍: شرف‌الدین، ۵۷۸/۱) در این سرزمین که تا روزگار امیر تیمور گورکانی (حک‍ ۷۷۱-۸۰۷ق/۱۳۶۹-۱۴۰۴م) از آن یاد شده، همه بازگو کنندهٔ اهمیت تاریخی این شهر است (اقتداری، همان، ۵۶۶-۵۶۷).

بندرعباس را به طور غیرمستقیم، بازماندهٔ شهر تاریخی هرمز (هرموز) دانسته‌اند. هرمز از سدهٔ ۴ تا ۸ق/۱۰ تا ۱۴م بزرگ‌ترین مرکز داد و ستد بازرگانی شرق بوده، و در خاور محل کنونی بندرعباس قرار داشته است (امینی، ۲۲). این شهر که «هرمز کهنه» نامیده شده است، در داخل خشکی واقع شده بود و در سدهٔ ۴ق بندر دو ایالت کرمان و سیستان به شمار می‌رفت (لسترنج، 318). اسکندر بیک منشی (تاریخ نویس دورهٔ صفوی) از هرمز کهنه، به نام «هرمز کنار دریا» نام برده، و نوشته است که این شهر به «بندر گمبرو» (نام پیشین بندرعباس) مشهور است (ص ۹۸۰). حمدالله مستوفی بنیان گذار شهر هرمز را اردشیر (اردشیر بابکان، سل‍ ۲۲۶-۲۴۱م) دانسته، و چنین پیداست که در روزگار او (سدهٔ ۸ق) شاه محلی هرمز از ترس تاخت و تاز راهزنان، آنجا را ترک کرده، و به جزیرهٔ «جرون یا جارون» که تا هرمز یک فرسنگ فاصله داشته، رفته، و در آن جزیره «هرمز نو» را ساخته

1. «Bafq-Bandar...»

است (ص ۱۴۱؛ لسترنج، 319). از این زمان (سدۀ ۸ق) جزیرۀ جرون، به یاد وطن پیشین، «هرمز» نام گرفت (امینی، همانجا؛ اقتداری، *خلیج ...*، ۱۱۵).

هرمز نو در طی ۳ سده، رونق، جلال و اهمیت فراوانی به دست آورد و از حیث زیبایی و مرکزیت بازرگانی جانشین شایسته‌ای برای هرمز کهنه گردید (امینی، همانجا). در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م، آلفونسو دآلبوکرک دریانورد پرتغالی، با ناوگانی مرکب از ۶ کشتی جنگی وارد خلیج‌فارس شد و پس از تصرف مسقط و شهرهای ساحلی عمان، بر جزیرۀ هرمز و بندر گمبرون (بندرعباس) نیز دست یافت (هوشنگ مهدوی، ۱۰-۱۱). آلبوکرک در ۹۱۴ق نایب‌السلطنۀ هند گردید. او در ۹۲۱ق/۱۵۱۵م بار دیگر با ۲۶ کشتی جنگی به خلیج فارس بازگشت و جزیرۀ هرمز را تصرف نمود. در این هنگام شاه اسماعیل اول (سل ۹۰۷-۹۳۰ق/ ۱۵۰۱-۱۵۲۴م)، پادشاه نامدار صفوی درگیر مبارزه با عثمانیها بود و بدین سبب، نتوانست در برابر تهاجم پرتغالیها دست به اقدام جدی بزند (همو، ۲۲).

پرتغالیها پس از تصرف جزیرۀ هرمز، فرمانروای آن را نیز تحت حمایت خویش درآوردند. آنها بندر کوچک گمبرون را به عنوان اینکه در قلمرو فرمانروای هرمز قرار دارد، به اضافۀ مسافتی تا ۲۰۰ میل از آبهای هرمز را نیز متصرف شدند و چون کرانه‌های هرمز را برای کشتیهای جنگی خود مناسب نمی‌دیدند، سواحل گمبرون را لنگرگاه کشتیهای خود قرار دادند.

پرتغالیها در نخستین سالهای پادشاهی شاه عباس اول (سل ۹۹۶-۱۰۳۸ ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م) برای پاسداری از کشتیهای جنگی خود، در گمبرون قلعه‌ای ساختند که در پناه آن همیشه ۲۵ تا ۳۰ کشتی جنگی آماده بود. دیده‌بانان قلعه به محض آنکه یک کشتی تجارتی بیگانه را می‌دیدند، با شلیک توپ، کشتیهای جنگی خود را آگاه می‌ساختند تا از گمبرون بیرون بروند و راه را بر آن کشتی بیگانه ببندند و حق‌العبور دریافت دارند (اقتداری، همان، ۱۲۶-۱۲۷).

ساختن خودسرانۀ دژ نظامی در گمبرون به وسیلۀ پرتغالیها، بر شاه عباس گران آمد و دستور داد تا اللـه‌وردی خان (امیرالامرای فارس) این بندر را از تصرف پرتغالیها بیرون آورد. این سردار پسرش امام قلی خان را مأمور اجرای دستور شاه صفوی نمود و در ۱۰۲۲ق/۱۶۱۳م شهر و قلعۀ گمبرون به دست ایرانیان افتاد و قلعۀ پرتغالیها نیز ویران گردید (اسکندربیک، همانجا؛ هوشنگ مهدوی، ۸۵) و امام قلی خان خود در ۳۰۰ قدمی آن دژ ویران، قلعۀ مستحکم دیگری ساخت. پس از این رویداد، گمبرون در قلمرو حکومت فارس قرار گرفت (اقتداری، همان، ۱۲۸).

در ۱۰۳۰ق/۱۶۲۱م شاه عباس امام قلی خان را مأمور تسخیر جزیرۀ هرمز کرد و کشتیهای جنگی انگلیس نیز به یاری ایرانیان شتافتند. امام قلی خان با سپاهیان لارستان و شبانکاره به بندر گمبرون رفت و از آنجا لشکریان خود را به سوی جزیرۀ هرمز فرستاد (فسایی، ۴۶۶/۱). به نظر می‌رسد که گمبرون در این تهاجم، لشکرگاه ایرانیان بوده است. اسکندر بیک منشی نیز به اقامت سپاه امام قلی خان در این بندر اشاره کرده است (ص ۹۸۱). سرانجام جزیرۀ هرمز در ۱۱ جمادی‌الآخر ۱۰۳۱ق/۱۳ آوریل ۱۶۲۲م به تصرف ایرانیان درآمد و پرچم پرتغالیها پس از ۱۱۷ سال به پایین کشیده شد (اقتداری، همان، ۱۳۳). امام قلی‌خان پس از پیروزی، در بندر جرون یا گامبرون دیوار وسیعی بر کرانۀ دریا کشید؛ و از این پس آنجا بندرعباس نامیده شد (فسایی، همانجا).

یکی از شرایط انگلیسیها برای یاری رساندن به ایرانیان در این نبرد آن بود که برای همیشه از پرداخت حق ورود و خروج به بندرعباس معاف باشند (مرگان، ۳۰۰/۲) و نیز در آنجا گمرک خانه‌ای با رئیس انگلیسی برپا نمایند (تاورنیه، 685) و افزون بر آن، نیمی از سود گمرکی بندرعباس را نیز دریافت کنند (کمپفر، ۱۱۵). کمپانی هند شرقی [انگلیس] پس از استیلای ایرانیان بر هرمز، نمایندگی خود را از جاسک به بندرعباس منتقل کرد. هلندیها نیز در ۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م تجارت‌خانه‌ای در این بندر تأسیس کردند و با انگلیسیها به رقابت بازرگانی پرداختند (جناب، ۱۳).

پس از آنکه هرمز به دست ایرانیان افتاد، مرکز تجارت خلیج فارس از آنجا به بندرعباس منتقل شد (ویلسن، 160). از آنجا که شاه عباس می‌خواست این بندر را مرکز بازرگانی خلیج فارس گرداند، دیگر به آبادی شهر هرمز نپرداخت و آن شهر رو به ویرانی نهاد (فلسفی، ۲۲۷/۴). مردم جزیرۀ هرمز نیز خانه‌های خود را ویران کردند و مصالح آن را با خود به بندرعباس بردند و در آنجا برای خویش خانه ساختند (امینی، ۲۴). پس از این زمان، بندرعباس از سدۀ ۱۱ تا ۱۳ق/۱۷ تا ۱۹م جای‌گزین بندر هرمز گردید (بونیفاسیو، ۲۴).

تاورنیه که در سدۀ ۱۷م از بندرعباس دیدن کرده، آن را شهری بزرگ با انبارهای گسترده که بر بالای آنها ساختمانهایی برای بازرگانان ساخته شده است، وصف می‌کند. او همچنین می‌نویسد که همۀ کشتیهایی که از هندوستان برای ایران و عثمانی و دیگر سرزمینهای آسیایی و اروپا، کالاهای بازرگانی می‌برند، در این بندر لنگر می‌اندازند (ص 688).

در ۱۱۳۳ق/۱۷۲۱م حدود ۴ هزار نفر از سواران بلوچ به بندرعباس حمله کردند و هرچه را در سر راه خود دیدند، خراب کردند و شمار بسیاری از پیران و کودکان را کشتند، ولی در هجوم به تجارت‌خانۀ انگلیسیها و هلندیها ناکام ماندند، و با دادن تلفات سنگینی بازگشتند (ویلسن، 175-174؛ امینی، ۲۶). در همان سال، عربهای مسقط و جواسم، جزایر و بنادر خلیج فارس را تصرف کردند، ولی لطف علی خان فرمانروای وقت فارس، بندر عباس را از دست آنها رهانید (فسایی، ۴۹۵/۱-۴۹۶).

در دورۀ تسلط افغانها بر ایران (۱۱۳۵-۱۱۴۲ق/۱۷۲۳-۱۷۲۹م) بندرعباس نیز دچار آشوب گردید. در ۱۷۲۸م افغانها به فرماندهی

زیردست خان به بندرعباس حمله کردند، ولی پایداری اروپاییان این بندر، آنان را مجبور به بازگشت کرد (ویلسن، 175).

نادرشاه افشار (سل ۱۱۴۸ـ۱۱۶۰ق/۱۷۳۵ـ۱۷۴۷م) درصدد برآمد برای ایران در دریای خزر و خلیج فارس نیروی دریایی کارآمدی پدید آورد (همو، 176). وی در ۱۱۵۳ق/۱۷۴۰م دستور ساخت کشتیهای جنگی را در بوشهر صادر کرد. گزینش بوشهر برای این کار، لطمهٔ شدیدی به آبادی و پیشرفت بندرعباس وارد آورد و تجارت را از این بندر به بوشهر منتقل ساخت (قدوسی، ۳۵۷؛ امینی، همانجا). نادرشاه [احتمالاً] بوشهر را به سبب نزدیکی آن به شیراز برای کشتی‌سازی برگزید (کرزن، II/422). هنگامی که تقی خان بیگلربیگی فارس و حکمران سواحل و جزایر به بندرعباس وارد شد، ایران دارای ناوگانی قابل توجه متشکل از ۱۵ کشتی بود (حدیث...، ۲۴۸). به نظر می‌رسد که بندر عباس در سالهای ۱۱۴۹ـ۱۱۵۲ق مرکزی برای تجمع نیروی دریایی ایران برای تصرف مسقط و برخی از شهرهای کرانهٔ جنوبی خلیج‌فارس و سرکوب عربهای شورشی این سرزمینها بوده است (قدوسی، ۳۵۳ـ۳۵۴). کرزن نوشته است که نادرشاه حکومت منطقهٔ بندرعباس، جزایر قشم و هرمز را به شیخ طایفهٔ بنی معین داد و به گرفتن باج و خراج بسنده کرد (همانجا).

پس از کشته شدن نادر، ایران بار دیگر دچار آشوب گردید (ویلسن، همانجا). ویلسن از قول شخصی به نام سورجن آیوز[1] که در ۱۷۵۸م از بندرعباس دیدن کرده، می‌نویسد: این بندر اکنون هیچ گونه اهمیتی ندارد، و ساختمان دو تجارت‌خانهٔ انگلیسیها و هلندیها، تنها ساختمانهای مهم آن هستند، در حالی که تمامی شهر ویرانه است (ص 176-177). تجارت‌خانهٔ انگلیسیها به دنبال حملهٔ ۴ فروند کشتی فرانسوی و نیز ستمهای نصیرخان حاکم لار، در ۱۷۶۳م از بندرعباس به بصره منتقل گردید و تجارت‌خانهٔ هلندیها نیز در ۱۷۵۹م به همین شهر تغییر مکان داده بود (همو، 178-177؛ طاهری، ۲۶۶/۱ـ۲۶۷).

کریم خان زند در ۱۱۸۰ق/۱۷۶۶م درصدد برآمد خوارج عمان را تنبیه نماید، و زکی خان زند را برای انجام دادن این مأموریت برگزید. چنین پیداست که بندرعباس نیز با آماده‌سازی کشتیها و تجهیزات، نقشی در این مأموریت داشته است (موسوی، ۱۷۵ـ۱۷۷؛ ابوالحسن مستوفی، ۲۸۲ـ۲۸۳). به‌نظر می‌رسد که در دورهٔ زندیه (۱۱۶۳ـ۱۲۰۹ق/۱۷۵۰ـ۱۷۹۴م) توجه چندانی به بندرهای جنوبی ایران مانند بندرعباس و چاه بهار و غیره نشده، و این سرزمینها در تصرف حاکمان مسقط بوده است و آنها تنها به عنوان اطاعت از دولت ایران، هر سال هدایایی به دربار می‌فرستادند و دولت ایران نیز به همین بسنده می‌کرد (سدیدالسلطنه، *تاریخ مسقط*...، ۸۹).

فتحعلی شاه قاجار (سل ۱۲۱۲ـ۱۲۵۰ق/۱۷۹۷ـ۱۸۳۴م) نیز در نخستین سالهای پادشاهی خود، حکومت بندرعباس و جزیره هرمز را به بن احمد، امام مسقط واگذار کرد (شمیم، ۱۸۱).

در ۱۲۷۱ق/۱۸۵۵م صیدثوینی (فرزند بزرگ صید سعید خان امام مسقط) بندرعباس را تصرف کرد و مؤیدالدوله (حکمران وقت فارس) نیز فرزند خود (عبدالباقی میرزا) را برای دفاع از بندرعباس فرستاد. ایرانیان در این نبرد پیروز شدند و صیدثوینی از راه دریا به عمان گریخت (هدایت، ۵۸۱ ـ۵۸۲). دربار ایران عبدالباقی میرزا را به حکومت لارستان و بندرعباس برگزید (فسایی، ۸۰۴/۱). در ۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م صیدسعیدخان با میانجیگری برخی از درباریان و مداخلهٔ انگلستان و فرستادن هدایا و نامه‌ای به دربار، بار دیگر فرمان حکومت بندرعباس را به مدت ۲۰ سال برای خود و فرزندانش از ناصرالدین شاه (سل ۱۲۶۴ـ۱۳۱۳ق/۱۸۴۸ـ۱۸۹۵م) دریافت کرد و در برابر آن ملتزم گردید که سالانه ۱۶ هزار تومان بابت خراج، مالیات و پیشکش بپردازد و خود را دست‌نشاندهٔ ایران بداند (همو، ۸۰۵/۱ ـ۸۰۷؛ سپهر، ۱۳۶۶/۳ـ۱۳۶۹؛ نیز نک: شمیم، ۱۸۲).

در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م به دنبال شورشی که در مسقط روی داد، حسام‌السلطنه (نوادهٔ فتحعلی شاه و پسر عباس میرزا) فرمان داد که هیچ کس نباید به صیدسالم (پسر صیدثوینی) امام وقت مسقط دیناری بپردازد. حسام‌السلطنه حکومت بندرعباس را به حاجی احمدخان سرتیپ واگذار نمود (فسایی، ۸۳۳/۱ ـ۸۳۴). از این زمان بندرعباس و توابع آن دوباره تحت حاکمیت ایران درآمد (بختیاری، ۹۲) و دست امامان مسقط از این نواحی کوتاه شد (سدیدالسلطنه، *بندرعباس*...، ۱۶۴).

زین‌العابدین شیروانی (د ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م) نوشته است که بندرعباس (عباسی) در حدود دو هزار خانه دارد، آبش از چاه و هوایش جانکاه است (ص ۸۸۲). کازرونی که تاریخ خود را در روزگار محمدشاه قاجار (سل ۱۲۵۰ـ۱۲۶۴ق/۱۸۳۴ـ ۱۸۴۸م) نگاشته است، آگاهیهای بیشتری دربارهٔ این بندر می‌دهد. بنا بر نوشتهٔ او، بندرعباس دارای قلعهٔ مستحکمی بوده است و خانه‌ها درون قلعه قرار داشته‌اند، افزون بر دو هزار خانه‌ای که درون قلعه بوده، در حدود هزار خانوار نیز در خانه‌هایی از چوب نخل در بیرون قلعه می‌زیسته‌اند. قلعهٔ دور بندر دارای دیواری استوار با ۱۶ برج و ۳ دروازه بوده، و بازار آن از ۵۰ دکان تشکیل می‌شده است (ص ۱۲۴). اما در زمان سدیدالسلطنه (۱۲۹۱ـ ۱۳۶۲ق/۱۸۷۴ـ ۱۹۴۳م) جمعیت بندرعباس به ۶ هزار نفر افزایش یافت که حدود دو سوم آن شیعه، و یک سوم اهل سنت و نیز اقلیتی از یهودیان، مسیحیان، زردشتیان، عربها و هندوها بوده‌اند و در این هنگام شهر برج و بارو نداشته، ولی دولت مشغول ساختن ۶ برج خشتی در خارج از شهر بوده است (*سرزمینها*...، ۲۳۵ـ۲۳۶، ۲۳۸). وی همچنین بازرگانان داخلی بندرعباس را یزدیها، کرمانیها، خراسانیها و لاریها، و کالای آنان را بادام، گردو، پسته، انقوزه، پنبه، پشم، قالی و غیره بر شمرده است که آنها را به کراچی، بمبئی، مصر، لندن، جده، عمان، بحرین، بصره و بغداد صادر می‌کردند (بندرعباس،

1. Surgeon Ives

۱۷۵). بیشتر منبع ثروت این بندر در این زمان در دست بازرگانان خارجی بوده که مرکزشان در لندن قرار داشته است و کالاها نیز انگلیسی بوده‌اند (همان، ۱۷۷). در این هنگام بندرعباس از دیدگاه دفاعی در برابر هجومهای احتمالی دشمنان باز و گشاده بوده، و هیچ‌گونه استحکاماتی در خشکی و دریا نداشته است (همان، ۷۰۴).

بندرعباس در ناحیه‌ای زلزله‌خیز بنا شده، و تاکنون در آن چند زمین‌لرزهٔ شدید روی داده است، چنان که در ۹۰۲ق/۱۴۹۷م، سراسر شهری در همسایگی هرمز ــ که به احتمال زیاد گامبرون (بندرعباس) بوده ــ به تمامی ویران شده است و ساکنانش در زیر ویرانه‌ها جان باخته‌اند؛ نیز در ۱۰۳۲ق/۱۶۲۲م زمین‌لرزهٔ دیگری در آنجا روی داده که خانه‌های بسیاری را ویران ساخته، و سبب فروریختن یکی از برجهای دژ گردیده است (امبرسز، ۱۵۴، ۱۵۹). همچنین در ۱۰۵۵ق/۱۶۴۵م به روزگار شاه عباس دوم، زمین لرزهٔ سختی در آنجا روی داد که مردم و خانه‌های بسیاری را از بین برد (وحید قزوینی، ۶۲-۶۳؛ نیز نک: سایبانی، ۲۳۳-۲۳۴).

در زمان رضاشاه (سل‍ ۱۳۰۴-۱۳۲۰ش/۱۹۲۵-۱۹۴۱م) اسکلهٔ قدیم بندرعباس بازسازی شد، ولی پس از کشیدن راه‌آهن سراسری، سیاست دولت این بود که بندرشاهپور (بندر امام خمینی کنونی) آباد گردد، زیرا راه‌آهن سراسری بدانجا منتهی می‌شد. اعمال این سیاست موجب خرابی بندرهای دیگر خلیج فارس از جمله بندرعباس گردید و مردم آنجا به سرزمینهای دیگر کوچ کردند و از بازرگانی و آبادی اثری بر جای نماند و این بندر تنها به صورت تبعیدگاه محکومان درآمد (امینی، ۳۵). بندرعباس تا ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م یک پاسگاه نیروی دریایی به شمار می‌رفت. در این زمان ساختمانهایی از سوی این نیرو برای استقرار ستاد قرارگاه و سپس ستاد ناوگان جدید نیروی دریایی ساخته شد که در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م از آن بهره‌برداری گردید. در ۱۳۵۱ش ساختمان پایگاه بندرعباس پایان یافت و نیز برای کارکنان، ساختمانهای مسکونی مناسبی به وجود آمد. در ۱۳۵۲ش فرماندهی ناوگان خلیج فارس و دریای عمان، از خرمشهر به این بندر انتقال یافت که از دیدگاه نظامی، رویدادی مهم تلقی می‌شد (احمدی، ۲۳۵-۲۳۷).

آثار تاریخی: مهم‌ترین آثار تاریخی بندر عباس اینهاست: ۱. ساختمان کلاه فرنگی که متعلق به دورهٔ صفویه است و در ۱۰۳۳ق/۱۶۲۳م به وسیلهٔ هلندیها و برای تجارت‌خانه ساخته شده است (سدیدالسلطنه، *سرزمینها*، ۲۳۷؛ سایبانی، ۱۳۷-۱۳۸)؛ ۲. معبد یا بتکدهٔ هندوها (۱۳۱۰ق) که سبک بنای آن متأثر از معماری هندی است و اساس ساختمان آن بر یک اتاق چهارگوش قرار گرفته که بر روی آن گنبدی ساخته شده است (افشار، ۴۴۷؛ بختیاری، ۱۱۸)؛ ۳. آرامگاه امامزاده سیدمظفر که آن را متعلق به یکی از نواده‌های امام موسی بن جعفر (ع) می‌دانند که در ۴۰۲ق/۱۰۱۱م درگذشته است (افشار، همانجا)؛ ۴. زیارتگاه خواجه خضر که تاریخ بنای آن مشخص نیست و در کنار جادهٔ بندرعباس - سورو قرار گرفته است (همو، ۴۴۶)؛ ۵. آرامگاه امامزاده سید کامل که در محله‌ای به همین نام (محلهٔ سید کامل) قرار دارد و آن را به یکی از نواده‌های امام موسیٰ کاظم(ع) نسبت می‌دهند؛ ۶. امامزاده شاه محمدتقی که در جوار مسجد جامع و در نزدیکی بازار بزرگ بندرعباس قرار دارد و گنبد آن دارای گچبریهای زیبایی است (بختیاری، همانجا).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ احمدی، حمید، *تاریخ نیم قرن نیروی دریایی نوین ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *جغرافیای تاریخی دریای پارس*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ اقتداری، احمد، *آثار شهرهای باستانی سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همو، *خلیج فارس*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ امبرسز، ن. ن. و ج. پ. ملویل، *تاریخ زمین لرزه‌های ایران*، ترجمهٔ ابوالحسن رده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ امینی، رضا، «تبعیدگاه جاقوکشان، آدمکشان و...»، *اطلاعات ماهانه*، تهران، ۱۳۲۸ش، س ۲، شم ۷ (۱۹)؛ بختیاری، مجید، *راهنمای مفصل ایران، استان هرمزگان*، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۲۲؛ بونیفاسیو، ا.، «کلیات راجع به جغرافیای ایران»، *تمدن ایرانی*، ترجمهٔ عیسیٰ بهنام، تهران، ۱۳۴۶ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ جناب، محمدعلی، *خلیج فارس*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *حدیث نادرشاهی*، به کوشش رضا شعبانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی کرمان*، تهران، ۱۳۲۳ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *ریاض السیاحة*، به کوشش اصغر حامد (ربانی)، تهران، ۱۳۳۹ق؛ سایبانی، احمد، *از بندر جرون تا بندر عباس*، بندرعباس، ۱۳۷۷ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۷ش؛ سدید السلطنه، محمدعلی، *بندرعباس و خلیج فارس*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *سرزمینهای شمالی پیرامون خلیج فارس و دریای عمان*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ آبادیهای کشور، شهرستان بندرعباس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، نتایج تفصیلی، شهرستان بندرعباس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ شمیم، علی‌اصغر، *ایران در دورهٔ سلطنت قاجار*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ طاهری، ابوالقاسم، *تاریخ روابط بازرگانی و سیاسی انگلیس و ایران*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ «عملکرد بنادر تجاری کشور...»، *بندر و دریا*، تهران، ۱۳۸۰ش، س ۱۶، شم ۸۰ - ۸۱؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (بندرعباس)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱۲۲؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ قدوسی، محمدحسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کازرونی، محمدابراهیم، *تاریخ بنادر و جزایر خلیج فارس*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کمپفر، انگلبرت، *در دربار شاهنشاه ایران*، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران، ۱۳۵۰ش؛ گابریل، آلفونس، *تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «جرون، گامبرون، بندرعباس»، *گوهر*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۳، شم ۲؛ مرزوقی، حمید، «بنادر هرمزگان مهم‌ترین دروازه‌های کشور»، *بندر و دریا*، تهران، ۱۳۸۰ش، س ۱۶، شم ۸۰ - ۸۱؛ مرگان، ژاک، *ایران*، مطالعات جغرافیایی، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی‌گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ وحید قزوینی، محمدطاهر، *عباس‌نامه*، به کوشش ابراهیم

دهگان، اراک، ۱۳۲۹ش؛ وطن‌شناس، علیرضا، *بررسی طرح پروژهٔ مجتمع سیلوی ترانزیت بندر شهید رجایی* (پایان نامهٔ کارشناسی ارشد رشتهٔ عمران، گرایش راه و ترابری، دانشکده فنی دانشگاه تهران)، ۱۳۷۲ش؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، *تاریخ روابط خارجی ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

«Bafq-Bandar Abbas Railway Links Iran to Europe and Central Asia», *Iran Virtual Library*, www. irvl. net/Iran 37/ HTM.; Curzon,N. G., *Persia and the Persian Question*, London, 1966; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Sykes, P. M., *A History of Persia*, London, 1930; id, *Ten Thousand Miles in Persia*, New York, 1902; Tavernier, J.-B., *Voyages*, Paris, 1677; Wilson, A. T., *The Persian Gulf*, London, 1959.

محسن احمدی

بَنْدَرِ گَز، شهرستان و شهری در استان گلستان.

شهرستان بندر گز: این شهرستان مشتمل بر دو بخش به نامهای مرکزی و نوکنده و ۴ دهستان: انزان غربی، انزان شرقی، بنفشه تپه و لیوان، و دو شهر بندرگز و نوکنده است (نشریه...، ۵۲). این شهرستان که در غرب استان گلستان واقع است، از شمال به خلیج گرگان و از غرب و جنوب به شهرستان بهشهر (در استان مازندران) و از شرق به شهرستان کرد کوی محدود است (نقشه...). مساحت شهرستان بندرگز ۲۳۹/۹ کمـ۲ است و طبق برآورد ۱۳۷۷ش جمعیت این شهرستان ۴۶٬۴۸۱ نفر بوده است (*آمارنامه*...، ۴۴).

شهرستان بندرگز ارتفاع چندانی ندارد و آب و هوای آن معتدل و مرطوب است. رودخانه‌های فصلی متعددی از قبیل نوکنده، جفاکنده و گز که از کوههای البرز سرچشمه می‌گیرند، در این شهرستان جریان دارند. اساس اقتصاد آن کشاورزی، دامداری و ماهی‌گیری است. از مهم‌ترین فرآورده‌های کشاورزی این شهرستان، پنبه، گندم، جو، سویا، برنج، تره‌بار و مرکبات را می‌توان نام برد (فرهنگ...، ۹۹، ۱۰۰). کارخانه‌های متعددی همچون پنبه پاک‌کنی، برنج پاک‌کنی و روغن‌کشی در این شهرستان وجود دارد (سعیدیان، ۳۲۸).

از اماکن تاریخی این شهرستان مرقد امام‌زاده حبیب‌الله واقع در نوکنده را می‌توان نام برد که قدمت آن به قرن ۷ق می‌رسد و نیز امام‌زاده علیرضا واقع در روستای سرطاق است (نک: صحابی‌فرد، ۱۰۷-۱۰۹).

شهر بندرگز: این شهر که مرکز شهرستان بندرگز است در ۵۳° و ۵۹′ طول شرقی و ۳۶° و ۴۷′ عرض شمالی (مفخم، ۷۲) با ۱۵ متر ارتفاع (جعفری، ۱۹۹) در کنار خلیج گرگان قرار دارد. بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش این شهر دارای ۳٬۳۴۴ خانوار با جمعیت ۱۵٬۶۶۴ نفر بوده است (*سرشماری*...، چهل).

پیشینهٔ تاریخی: وجود تپه‌های باستانی در این منطقه که آثار سفالینهٔ بسیاری از آنها به دست آمده، بیانگر آن است که این منطقه از روزگاران کهن دارای ساکنانی بوده است (صحابی فرد، ۱۰۹-۱۱۰). نخستین‌بار از «گز» در وقف‌نامه‌ای به تاریخ ۹۱۹ق به عنوان قریه‌ای در بلوک انزان یاد شده است (نک: *از آستارا*...، ۶/۲۶۸-۲۸۷). در دوران قاجاریه پس از انعقاد معاهدهٔ ترکمان‌چای روسها از دولت ایران خواستند تا انبارهایی در این منطقه احداث کنند و در اختیار آنان بگذارند (نک: تیموری، ۲۶۴، ۲۶۷؛ نیز نک: صولت‌نظام، ۳۰-۳۱).

در ۱۲۶۷ق بر اثر آتش‌سوزی این انبارها از میان رفت و روسها دوباره در صدد ساختن تجارت‌خانه و انبار در این محل برآمدند. میرزا تقی‌خان امیرکبیر، نخست بدان تن در نداد، اما سرانجام با اصرار روسها تجارت‌خانه و انبارهایی در این محل ساخته شد (تیموری، ۲۶۷-۲۶۸). به این ترتیب روسیهٔ تزاری در همان سال با احداث یک اسکلهٔ چوبی فعالیتهای بندری و کشتی‌رانی گسترده‌تری را نسبت به گذشته آغاز کرد (نک: صحابی فرد، ۳۰-۳۱). با آغاز کشتی‌رانی در بندر گز توسط روسها، به تدریج بر جمعیت منطقه افزوده شد و به دنبال آن کاروان‌سرایی بزرگ و چند دکان که در دست اتباع ارمنی دولت روسیه بود، ساخته شد و با به وجود آمدن این اماکن در حقیقت سنگ بنای شهر بندرگز گذارده شد که در آن هنگام هنوز کناره نامیده می‌شد (همو، ۳۰، ۳۴). کالاهای اروپایی به ویژه کالاهای روسی از جمله وسایل خرازی، پارچه، آرد، قند و شکر که به بازارهای خراسان، افغانستان و آسیای مرکزی صادر می‌شد، توسط این بندر بود (نک: صولت نظام، همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۱/۳۵۱؛ اورسل، ۳۳۴). همچنین از این‌بندر محصولاتی چون پنبه، روناس، سبزی، خشکبار، پوست، پشم و برنج به روسیه صادر می‌شده است (نک: صولت نظام، همانجا؛ ملگونف، ۱۳۴؛ لاوت، ۲۵۸).

بندر گز در دورهٔ قاجار شهری محقر با کوچه‌های گل‌آلود و تنگ و خانه‌هایی چوبی با پوشش بوریا که بر پایه‌هایی بر روی آب بود، وصف شده است و اهالی آن را روسها، ارمنیها و ترکمنها تشکیل می‌دادند (اورسل، ۳۳۳). عایدات اهالی این شهر از طریق حمل و نقل و حق‌العبور کالاهایی که به این بندر می‌آمد، حاصل می‌شد (همو، ۳۳۴). از موانع مهم توسعهٔ این بندر در دورهٔ قاجار، کمی عمق سواحل آن که مانع از کناره‌گیری کشتیهای بزرگ می‌شد و همچنین عدم کفایت سرمایهٔ تجار روس و ناتوانی کالاهای روسی در رقابت با کالاهای انگلیسی بود (نک: مکنزی، ۱۴۸-۱۵۰).

در ۱۳۲۰ق/۱۹۰۲م ساختمان گمرک بندرگز با طرح و نظارت کامل مهندسان بلژیکی ساخته شد که امروزه از قدیم‌ترین بناهای بندر گز به شمار می‌رود. همچنین در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م کارخانهٔ برق حرارتی که از نخستین کارخانه‌های برق در مازندران به شمار می‌رود، در این شهر تأسیس گردید (نک: صحابی‌فرد، ۱۱۵، ۱۱۷). در ۱۳۰۶ش عملیات ساختمان ایستگاه راه‌آهن بندرگز آغاز شد و پس از مدتی به اتمام رسید و این بندر در مسیر راه‌آهن سراسری قرار گرفت (همو، ۱۱۹). با تأسیس بندر ترکمن در ۱۳۰۶ش بندرگز اهمیت خود را از دست داد (بریمانی، ۵۳).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان گلستان* (۱۳۷۷ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان گلستان، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *از آستارا تا استارباد*، به کوشش مسیح ذبیحی و منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۴ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اورسل، ارنست، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی‌اصغر

سعیدی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بریمانی، احمد، *دریای مازندران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ تیموری، ابراهیم، *عصر بی خبری*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان کردکوی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سعیدیان عبدالحسین، *دائرة المعارف سرزمین و مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ صحابی‌فرد ستگسری، فرهاد، *جغرافیای تاریخی شهر بندرگز*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صولت نظام، محمدعلی، «نخبهٔ سیفیه»، *استرابادنامه*، به کوشش مسیح ذبیحی و دیگران، تهران ۱۳۴۸ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۲۸؛ لاوت، ب.، «سفرنامه»، *استرابادنامه*، به کوشش مسیح ذبیحی و دیگران، تهران، ۱۳۴۸ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مکنزی، ج. ف.، *سفرنامهٔ شمال*، ترجمهٔ منصوره اتحادیه، تهران، ۱۳۵۹ش؛ ملگونف، گ.، «سفرنامهٔ نواحی شمال ایران»، ترجمهٔ پطرس، *سفرنامهٔ ایران و روسیه*، به کوشش محمد گلبن و فرامرز طالبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شـ ۲؛ *نقشهٔ تقسیمات کشوری*، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ش.

بهمن توکلی

بَنْدَرِ لِنْگه، شهرستان و شهری به همین نام واقع در غرب استان هرمزگان.

شهرستان: این شهرستان با وسعتی حدود ۲۱٬۲۱۴ کمـ۲، شامل ۴ بخش مرکزی، شیبکوه، کیش، گاوبندی، و ۱۱ دهستان و ۵ شهر به نامهای بندر لنگه، کنگ، بندر چارک، کیش و گاوبندی است. بندر لنگه از شمال و شمال غربی به شهرستان لامرد از استان فارس، از خاور به شهرستان بندرعباس، از جنوب به خلیج‌فارس و از غرب به شهرستان کنگان از استان بوشهر محدود است (*جغرافیا...*، ۱۲۵۱/۲؛ *نشریه...*، ۶۰؛ جعفری، ۱۹۹-۲۰۰).

اراضی شمالی این شهرستان کوهستانی، و اراضی جنوبی آن به ویژه از شهر بندر لنگه تا بندر چارک و بندر کنگ را دشت نسبتاً پهناوری تشکیل داده است که شوره‌زار مهرگان چشم‌گیرترین عارضهٔ آن به شمار می‌آید (همو، ۲۰۰). رودهای مهران به طول ۳۸۰ کمـ و مقام به طول ۶۵ کمـ مهم‌ترین آبراهه‌های شهرستان بندرلنگه‌اند که آب آنها از سیلاب، و فاقد جریان دائمی است (افشین، ۴۳۲/۱-۴۳۳، ۴۴۷). در شمال بندر لنگه، کوههای مهرگان، بیبان و برند، در شمال شرقی آن کوههای ایلچی و شو (شب)، و در شمال غربی کوههای گچ، تاخ، پرلاور، نمکی و سیاه قرار دارند (*فرهنگ...*، ۷). آب و هوای شهرستان بندر لنگه به ویژه در نواحی جنوبی گرم و مرطوب است و هرچه از کرانه‌های خلیج فارس دور می‌افتد، از رطوبت هوا کاسته می‌شود، به گونه‌ای که هوای بخشهای شمالی این شهرستان گرم و خشک است (همانجا).

اساس اقتصاد شهرستان بندر لنگه افزون بر ماهی‌گیری و اندکی کشاورزی و دامداری، برپایهٔ کار بر روی لنجها و کارگری در کشورهای حوزهٔ خلیج فارس استوار است (همانجا). بنا بر سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت شهرستان بندر لنگه ۱۵۶٬۹۳۰ تن بوده است (*سرشماری...*، شانزده).

شهر: بندر لنگه مرکز شهرستان بندر لنگه در °۲۶ و ′۳۵ عرض شمالی و °۵۴ و ′۵۶ طول شرقی و در ارتفاع ۵ متر از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۱۰۶). آب و هوای این شهر گرم و مرطوب است. تابستانهای آن طولانی و زمستانهای آن کوتاه و معتدل است (*جغرافیا*، همانجا).

بندر لنگه از لحاظ بافت جمعیتی دارای تنوع قومی و مذهبی منحصر به فردی است. اکثریت غالب گروههای قومی آنجا را ایرانیان، عرب زبانها و اندکی هندی تشکیل می‌دهند. محلات شهر به نام اقوام و تیره‌های مختلف نام‌گذاری شده است، مانند لاری، بستکی، بلوکی، بلوچ، رودباری، مینابی، خوری، بوسمیطی و حیدرآبادی (یادداشتهای مؤلف). اکثریت قریب به اتفاق مردم بندر لنگه شیعه، یا سنی شافعی هستند (نوربخش، ۱۰۵).

تنوع زبان و گویشهای اهالی این شهر از ویژگیهای اجتماعی آن است. افزون بر فارسی و گویشهای گوناگون آن که منسوب به تیره‌های مختلف هستند، زبان عربی نیز میان اقوام عرب زبان رایج است (همو، ۱۰۷-۱۲۳).

پیشینهٔ تاریخی: شهر بندر لنگه در دورهٔ صفوی بنیان گذاشته شده است. پیش از سدهٔ ۱۰ق نام عمومی این منطقه «لشتان» یا «بر لشتان» بوده است (ابن ماجد، ۴۲۴، ۴۹۶؛ Aubin, 103). در این منطقه و در فاصلهٔ ۵ میلی شمال شهر بندر لنگه قلعهٔ بزرگ و باستانی «لشتان» قرار دارد که از آثار سده‌های نخستین اسلامی است (اشتاین، 195) و از آن برای مراقبت جلگهٔ ساحلی و حفاظت از جزیرهٔ قشم استفاده می‌شده است (اُبن، همانجا). شوارتس این قلعه را منطبق با دژ معروف دیگدان می‌داند که از سدهٔ ۲ تا ۶ق به عنوان یکی از کمینگاههای ساحلی در اختیار قبیلهٔ بنوعماره از تیره‌های مهاجر ازد بوده است (ص ۱۱۱؛ نیز نک: جهانداری، ۱۱۱). باربوزا سیاح پرتغالی در اوایل سدهٔ ۱۰ق این قلعه را جزو قلمرو «ملوک هرموز» ثبت کرده است. این قلعه و نواحی مجاور آن در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ق توسط ملوک لار فتح شد و پس از آن در قلمرو آنان قرار گرفت (وثوقی، ۲۸۰).

با اخراج پرتغالیها از هرمز به دست صفویان در ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م دوره‌ای جدید از حیات اقتصادی بندر کنگ و نواحی مجاور آن آغاز شد. در ۱۰۴۰ق/۱۶۳۰م پرتغالیها اجازهٔ تأسیس یک نمایندگی بازرگانی در بندر کنگ را به دست آوردند (اوبن، ۶). با استقرار دفاتر تجارتی پرتغال در بندر کنگ، این بندر در ردیف یکی از مناطق مهم بازرگانی اقیانوس هند قرار گفت. از آن پس شالودهٔ شهر بندر لنگه پی افکنده شد و مهاجرانی از لار، بحرین و عربهای ساکن سواحل خلیج فارس به آنجا کوچیدند. احتمالاً از آنجایی که کلیهٔ تأسیسات بندری کنگ در اختیار پرتغالیها قرار داشت، تجار ایرانی که در حاشیهٔ این بندر مهم اقدام به ایجاد تأسیسات بندری کردند، نام آن را لنگه نهادند. یک نسخهٔ خطی با تاریخ ۱۰۹۶ق که در بندر لنگه نوشته شده است، قدیم‌ترین سند تاریخی این شهر محسوب می‌شود (نک: بستکی، ۵۰).

از ۱۰۱۷ق/۱۶۰۸م که بندر کنگ مورد هجوم متوالی حکام مسقط

قرار گرفت، به تدریج آبادی و رونق خود را از دست داد و ساکنان آنجا به بندر لنگه مهاجرت کردند (مرعشی، ۳۶ـ۳۸؛ فلور، *برافتادن...*، ۲۳) و این شهر جانشین بندر کنگ شد (همو، *جستارها...*، ۱۷۸). در این ایام کشتیهای تجارتی که از بندرعباس به بصره می‌رفتند، در بندر لنگه لنگر می‌انداختند و بندر کنگ یکسره اهمیت خود را از دست داده بود (گابریل، ۱۷۲). به هر حال از ۱۱۵۲ق/۱۷۳۹م تا حدود نیم قرن، بندر لنگه زیر نفوذ و حکومت شیوخ بستک قرار گرفت (شون، 63).

پس از مرگ نادرشاه افشار حکام محلی با استفاده از آشوبهای ناشی از این واقعه به نزاع برخاستند (بستکی، ۱۲۶، ۱۲۹؛ عابد، ۱۰۷ـ۱۰۸)، تا اینکه در دورهٔ کریم خان زند، طی معاهده‌ای میان شیخ محمد بستکی و طایفهٔ قاسمی (قواسم)، کلانتری بندر لنگه و جزایر تابعهٔ آن با اخذ تعهد مالی و پرداخت مالیات و پذیرش رعیتی دولت ایران به رئیس این طایفه سپرده شد (فسایی، ۱۵۲۲)؛ ولی حکومت عالیهٔ آنجا هنوز در دست شیوخ بستک بود.

قدرت روزافزون قواسم در خلیج فارس دولت بریتانیا را در مورد منطقهٔ نفوذ خود بیمناک کرد. از این رو، در ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م به حملهٔ گسترده‌ای به مقر آنان در خلیج فارس دست زد (لاریمر، I(1)/647). بندر لنگه و مناطق مجاور آن نیز از این حملات مصون نماندند و شمار بسیاری از کشتیهای تجارتی به آتش کشیده شدند (کلی، 118). با این حال فعالیتهای دریایی قواسم همچنان ادامه داشت، ولی در یورش دوم ناوگان دریایی بریتانیا به رأس الخیمه و بندر لنگه، این شهر آسیب فراوان دید (همو، 162-160؛ قاسمی، ۴۶ـ۴۷) و حسین علی میرزا فرمانفرمای فارس طی نامه‌ای حمله به بندر لنگه و سواحل ایران را به شدت مورد اعتراض قرار داد و خواهان جبران خسارات شد (کلی، 161) که مورد تأیید ویلیام بروس نمایندهٔ کمپانی هند شرقی مقیم بوشهر قرار گرفت و الفینستون فرماندار کل بمبئی به ناچار دستور داد تا خسارات وارده به کشتیهای ایرانی هرچه سریع‌تر پرداخت گردد (همو، 162-161). در متن قراردادی که در ۱۲۳۷ق/۱۸۲۲م میان میرزا زکی خان نوری وزیر فارس با سرویلیام بروس منعقد گردید، آمده است که «خسارات و زیانهایی را که بر اثر خراب شدن و از میان رفتن کشتیهای بادی و غیربادی بنادر لنگه و چارک به اهالی آن بنادر وارد آمده است، وکیل دولت انگلیس باید با واگذاری به مثل، و در صورت عدم امکان، با پرداخت بهای آنها جبران نماید» (آدمیت، 254).

قواسم که در بخشهای جنوبی خلیج فارس ضربات و صدمات شدیدی متحمل شده بودند، از این پس توجه خود را معطوف به بندر لنگه و نواحی آن کردند. محمد بن قضیب کلانتر قاسمی بندر لنگه از اطاعت احمدخان بستکی، ضابط (حاکم) بنادر، سرپیچی کرد و قلعهٔ لشتان را متصرف شد. این درگیریها به مدت ۷ سال ادامه یافت، به گونه‌ای که والی فارس در ۱۲۶۸ق/۱۸۵۲م برای حل این بحران به بندر مغو آمد و پس از مذاکرات طولانی، مقرر شد که بندر لنگه از حکومت بستک جدا، وکفالت مالیات آن به خلیفةبن عبدالله سپرده شود (سدیدالسلطنه، *سرزمینها...*، ۱۹۴). بنابراین، از ۱۲۶۸ تا ۱۳۰۴ق/ ۱۸۵۲ تا ۱۸۸۷م شیوخ قواسم زیر نظر والیان فارس بر بندر لنگه حکمرانی می‌کردند.

در ایام والیگری سلطان مرادمیرزا حسام‌السلطنه بر فارس، مذاکرات او با شیخ محمد بن خلیفه در بحرین، مأموران بریتانیا در خلیج فارس را بیمناک و نگران کرد و شیخ محمد برای مقابله با تهدیدات بریتانیا از والی فارس و شیخ لنگه مدد خواست (آدمیت، 156؛ قائم مقامی، ۳۹؛ سدیدالسلطنه، *تاریخ...*، ۲۳۷). نیروهای کمکی از بندر لنگه عازم بحرین شدند و در منازعات آن نواحی جانب محمد بن خلیفه را گرفتند. این امر موجب اعتراض شدید نمایندهٔ بریتانیا در ایران شد (قائم‌مقامی، ۱۲۰). دولت ایران از اقدامات شیخ لنگه حمایت کرد. از این‌رو کارگزاران انگلیسی به وسیلهٔ گماشتگان خود دست به تحریک و افساد در میان اهالی لنگه و اطراف آن زدند. این تحریکات موجب مهاجرتِ حدود ۲۰۰ خانوار از ساکنان بندر لنگه به بندر باسعیدو شد که در تصرف انگلیسیها بود. از سوی دیگر تحولات سیاسی بحرین هم در این دوره تأثیر بسیار مهمی در تجارت بندر لنگه پدید آورد و موجب مهاجرت گستردهٔ بازرگانان آنجا به بندر لنگه شد که از این میان اقامت قبیلهٔ مهم و متمول سمیطی در اینجا موجب تمرکز تجارت و خرید و فروش مروارید در بندر لنگه گردید (فرامرزی، ۶۳۳) و از این پس تا ۱۳۱۷ق/ ۱۸۹۹م تجارت مروارید در خلیج فارس در واقع به وسیلهٔ بازرگانان بندر لنگه انجام می‌پذیرفت؛ افزون بر این، چون کشتی بخار به عمان نمی‌رفت و مردم این ناحیه مایحتاج خود را از بندر لنگه تأمین می‌کردند، این بندر رونق و شکوفایی اقتصادی خاصی یافت (همانجا).

محمد ابراهیم کازرونی که قبل از ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م از این بندر دیدار کرده، آن را بندری در نهایت آبادانی و عروس بنادر برّ فارس توصیف کرده است که در آن معادل ۵ هزار خانوار از اعیان تجار با مکنت و صاحب سفاین ساکنند و همواره به معاملات عمان و یمن و هندوستان اشتغال دارند (ص ۱۱۵، ۱۱۷). فسایی هم در اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م بندر لنگه را بزرگ‌ترین و آبادترین بنادر فارس نامیده است (ص ۱۵۲۲).

در ۱۲۷۰ق/۱۸۵۴م خلیفة بن سعید، شیخ قاسمی لنگه ضابطی آن را برعهده گرفت، اما به سبب ستمگری موجبات نارضایی مردم لنگه را فراهم کرد (سدیدالسلطنه، *سرزمینها*، ۱۹۵). با مرگ خلیفة بن سعید در ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م کشمکشی طولانی بین شیوخ قواسم در بندر لنگه آغاز شد که موجبات نگرانی دولت مرکزی را فراهم آورد. در ۱۲۹۵ق/ ۱۸۷۸م یوسف بن محمد با کودتایی، علی بن خلیفه ضابط لنگه را برانداخت و رشتهٔ امور را دردست گرفت (لاریمر، I(2)/2064؛ قاسمی، ۵۲؛ سدیدالسلطنه، همان، ۱۹۶)، ولی این حوادث موجب تشدید پریشانیها شد و دولت مرکزی به اقداماتی برای تثبیت اوضاع دست زد. در ۱۲۹۹ق والی فارس دفتر گمرکی در بندر لنگه تأسیس کرد (لاریمر، همانجا). یک‌سال بعد حکومت بندر لنگه از حوزهٔ ایالت فارس جدا شد و مستقیماً زیر نظر امین‌السلطان صدر اعظم وقت قرار گرفت. او می‌خواست هیئتی از بازرگانان بندر لنگه برای نظارت و اتخاذ

تصمیماتی برای امور مالیاتی و گمرکی آنجا تشکیل دهد، ولی با مخالفت شدید نمایندهٔ بریتانیا در بندر لنگه روبه‌رو شد و دولت ایران از اجرای آن منصرف گردید (همانجا). در همین ایام شیخ یوسف کشته، و قضیب بن راشد، ضابط لنگه شد.

در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م حکومت بنادر و سواحل خلیج فارس به حاج محمد مهدی ملک التجار بوشهری واگذار گردید (سدیدالسلطنه، *سفرنامه*، ۶۰۶). وی درصدد رفع بحرانها برآمد. حاج احمد خان کبابی به دستور دولت زمینهٔ برکناری شیخ قضیب را فراهم کرد و در یک اقدام هماهنگ با همکاری شیخ بستک و دیگر شیوخ سواحل جنوب، نیروهای دولتی وارد شهر شدند و شیخ قضیب را دستگیر کردند و به تهران فرستادند (همانجا). میرزا نصرالله خان کازرونی موقتاً حاکم بندر لنگه شد و دولت اقدامات اصلاحی خود را برای اعادهٔ امنیت آغاز کرد. در ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م حکومت بنادر به حسینقلی خان نظام‌السلطنهٔ مافی سپرده شد و او محمد خان سعدالملک را مأمور بنادر کرد. از آن پس بندر لنگه در محدودهٔ اختیارات والی فارس قرار گرفت و از لحاظ اداری در شمار یکی از بخشهای بلوک لارستان درآمد (فسایی، همانجا).

در ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م شیوخ قاسمی و اتباع آنان به تدریج از بندر لنگه به سمت سواحل جنوبی خلیج فارس مهاجرت کردند. نیابت حکومت بندر لنگه تا ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م به رضا علی خان گراشی فرزند فتحعلی خان گراشی حاکم لارستان سپرده شد (سدیدالسلطنه، همان، ۶۰۸-۶۰۹؛ قاسمی، ۶۷).

حوادث دو دههٔ اول سدهٔ ۱۴ق موجب تقسیم قدرت در بندر لنگه شد. نیروهای اجتماعی در این دوره به چند گروه قومی و مذهبی مانند قواسم، بوسمیط، آل علی، مرزوقی، بحرینی، لاری و گراشی تقسیم می‌شدند؛ ولی در آستانهٔ نهضت مشروطه اوضاع سیاسی بنادر عباسی و لنگه تحت رهبری سیدعبدالحسین لاری از علمای شیعه قرار گرفت (*صوراسرافیل*).

در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م مشروطه‌خواهان بندر لنگه با تشکیل انجمن آزادی همراهی خود را با نهضت مشروطه اعلام کردند (کاکس، ۶۰). تأسیس مدرسه و بلدیه (شهرداری) از جمله اقدامات این انجمن به شمار می‌رود (نوربخش، ۵۷). در دورهٔ استبداد صغیر نیروهای مشروطه‌خواه بندر لنگه به فتوای سیدعبدالحسین لاری زمام امور شهر را در دست گرفتند و مأموران بلژیکی گمرک را اخراج کردند (کاکس، ۷۴-۷۵).

در ۱۳۱۷ش به دنبال تقسیمات جدید اداری و کشوری، بندر لنگه به عنوان مرکز بخشی به همین نام و تابع شهرستان لار شناخته شد (رزم‌آرا، ۷۵). در ۱۳۲۷ش طبق تصویب‌نامهٔ هیئت دولت وقت، بخش لنگه به شهرستان تبدیل گردید که بخشهای حومه، بستک، شیبکوه، گاوبندی، ابوموسیٰ و تنب از توابع آن بودند. در آخرین تقسیمات سیاسی سال ۱۳۸۰ش بخش بستک از شهرستان بندر لنگه منتزع، و به شهرستان بدل گشت. شهرستان بندر لنگه هم‌اکنون یکی از شهرهای استان هرمزگان است (نک‍: نشریه، ۶۰).

مآخذ: آبن، ژان، مقدمه بر *گزارش سفیر کشور پرتغال*... (سفرنامهٔ فیدالگو)، ترجمهٔ پروین حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ابن ماجد، احمد، *الفوائد*، ترجمهٔ احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ افشین، یدالله، *رودخانه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بستکی، محمد اعظم، *تاریخ جهانگیریه*، به کوشش عباس انجم‌روز، تهران، ۱۳۳۹ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جهانداری، کیکاووس، تعلیقات بر *جغرافیا*... (نک‍: همه شوارتس)؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران* (فارس)، تهران، ۱۳۲۳ش؛ سدیدالسلطنه، محمدعلی، *تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر و روابط آنها با ایران*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *سرزمینهای شمالی پیرامون خلیج فارس*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، *سفرنامه*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، استان هرمزگان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شوارتس، پاول، *جغرافیای تاریخی فارس*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *صوراسرافیل*، ۱۵ صفر ۱۳۲۷ق، س ۲؛ عابد، صالح محمد، *دورالقواسم فی الخلیج*... بغداد، ۱۹۷۶م؛ فرامرزی، احمد، «بنادر و جزایر خلیج فارس»، *پژوهشهای ایران‌شناسی*، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۱۲؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (استان هفتم)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۷۵ش، ج ۱۲۹؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فلور، ویلم، *برافتادن صفویان، برآمدن محمود افغان*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران*، صنعتی شدن ایران و شورش شیخ احمد مدنی، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ قاسمی، کامله، *تاریخ لنجة*، دبی، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ قائم‌مقامی، جهانگیر، *بحرین و مسائل خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ کازرونی، محمد ابراهیم، *تاریخ بنادر و جزایر خلیج فارس*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کاکس، پرسی، *گزارشهای سالانه*، ترجمهٔ حسن زنگنه، تهران، ۱۳۷۷ش؛ گابریل، آلفونس، *تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ مرعشی صفوی، محمدخلیل، *مجمع‌التواریخ*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی ـ اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۱ش؛ نوربخش، حسین، *بندرلنگه در ساحل خلیج فارس*، بندرعباس، ۱۳۵۸ش؛ وثوقی، محمدباقر، *تاریخ مهاجرت اقوام در خلیج فارس*، شیراز، ۱۳۸۰ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Adamiyat, F., *Bahrein Islands*, New York, 1955; Aubin, J., «Le Royaume d'Ormuz au début du XVIᵉ siècle», *Mare Luso-Indicum*, paris, 1973, vol. II; Barbosa, D., *A Description of the Coasts of East Africa and Malabar*, tr. H. E. J. Stanley, London, 1865; Kelly, J. B., *Britain and the Persian Gulf*, Oxford, 1968; Lorimer, J. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Calcutta, 1915; Schön, D., *Laristan eine südpersische Küstenprovinz*, Wien, 1990; Stein, A., *Archaeological Reconnaissances in North - Western India and South- Eastern Īrān*, London, 1937.

محمدباقر وثوقی

بَندهٔ تَبریزی، میرزا محمد رضی (د ۱۲۲۳ق/۱۸۰۸م)، متخلص به بنده، شاعر، نویسنده و خوش‌نویس اوایل عصر قاجار. اجداد او جملگی از بزرگان و امرای آذربایجان بودند (هلاکو، ۲۹؛ نادرمیرزا، ۳۳۴). پدرش میرزا محمد شفیع تبریزی، مستوفی دیوان نادرشاه افشار (سل‍ ۱۱۴۸-۱۱۶۰ق/۱۷۳۵-۱۷۴۷م)، و وزیر آذربایجان بود (محمود میرزا، ۲/۶۵۷-۶۵۸؛ ابوالحسن، ۱۷۴-۱۷۵؛ محمدکاظم، ۲/۴۵۷).

با توجه به آنکه نادر میرزا، نوادهٔ بندهٔ تبریزی، درگذشت او را در ۶۵ سالگی دانسته است (ص ۳۳۶)، می‌توان گفت که او در حدود سال

۱۱۵۸ق/۱۷۴۵م زاده شده است (نک: استوری، ۶۶۵/۲؛ بامداد، ۴۲/۲). از دوران کودکی و نوجوانی محمد رضی اطلاعی در دست نیست. وی پس از درگذشت پدر، به روزگار کریم خان زند (د ۱۱۹۳ق/۱۷۷۹م) به منصب استیفا رسید (نادرمیرزا، ۳۳۵) و با تأسیس سلسلهٔ قاجار به این خاندان روی‌آورد و مستوفی و صاحب دیوان‌رسائل‌شد (مفتون، ۶۳/۱-۶۴؛ هدایت، *ملحقات*...، ۱۱۸). او تنظیم و نگارش نامه‌ها، احکام و فرمانهای آقا محمدخان قاجار را به زبانهای عربی، ترکی و جغتایی عهده‌دار بود (نادرمیرزا، استوری، همانجاها).

میرزا محمد رضی در دربار فتحعلی شاه قاجار (سل ۱۲۱۲-۱۲۵۰ق/ ۱۷۹۷-۱۸۳۴م) قدر و منزلت بسیار یافت و از مستوفیان و منشیان خاص او گردید (اختر، ۳۲/۱-۳۳؛ مفتون، نادرمیرزا، همانجاها). برخی به اشتباه منصب پدر را به پسر نسبت داده‌اند و او را مستوفی دیوان نادرشاه پنداشته‌اند (مثلاً دیهیم، ۹۱/۲)؛ همچنین اشارهٔ بسمل شیرازی که او را در دیوان محمدشاه قاجار (سل ۱۲۵۰-۱۲۶۴ق/۱۸۳۴-۱۸۴۸م) صاحب منصب دانسته است (ص ۶۰۶)، با توجه به تاریخ درگذشت او خطایی آشکار است.

میرزا رضی به زبانهای فارسی، عربی و ترکی تسلط کامل داشت و آثاری به نظم و نثر به این زبانها بر جا گذاشت (مفتون، ۶۴/۱؛ هدایت، مجمع...، ۱۷۷/۴-۱۷۸، *ملحقات*، ۱۱۸-۱۱۹). مفتون دنبلی مهارت و چیره‌دستی او را در ترسل و انشا ستوده، و او را دبیری بی‌مانند و مترسلی خوش ذوق خوانده است (همانجا). منشآت و رسائل میرزا رضی نشان می‌دهد که او به اقتضای مشاغل دیوانی، از تکلفات سبک منشیانهٔ درباری بر کنار نمانده است (برای نمونه، نک: فرهاد میرزا، ۲۶-۳۶، به نقل از بندهٔ تبریزی). اشعار بنده اندک است و او گاهی به فرمان شاه به قصیده‌گویی و مدیحه‌سرایی می‌پرداخت (مفتون، ۶۶/۱؛ اختر، همانجا).

بندهٔ تبریزی خوش‌نویسی چیره‌دست بود و نستعلیق و شکسته را بسیار خوش و ممتاز می‌نوشت؛ او همچنین تغییراتی در شیوهٔ میرعماد پدید آورد که مورد پسند واقع شد (همانجا؛ محمود میرزا، ۶۵۸/۲؛ مفتون، ۶۴/۱). یک نسخه از *دیوان* فتحعلی شاه قاجار به خط نستعلیق و بسیار خوش از بندهٔ تبریزی موجود است (بیانی، ۲۱۷/۱؛ برای نمونه‌های دیگری از خط او، نک: فرهاد میرزا، ۳۲، ۲۷۷). به گواهی اعتضادالسلطنه محمد شاه خوش‌نویسی را از بنده فرا گرفت (ص ۴۰۴).

بندهٔ تبریزی را مردی زودرنج، ناشکیبا و تندخو دانسته‌اند. در بعضی منابع به باریک‌بینی و وسواس بیش از حد او اشاره شده است (اختر، نیز هدایت، مجمع، همانجاها؛ مفتون، ۶۴/۱-۶۵).

غالب منابع درگذشت او را در ۱۲۲۳ق آورده‌اند (اختر، محمود میرزا، همانجاها؛ مفتون، ۶۵/۱؛ قس: هدایت، همانجا؛ دیوان بیگی، ۲۵۸/۱، که به ۱۲۲۲ق اشاره کرده‌اند). رضا قلی هدایت در *ملحقات روضة‌الصفا* به خطا سال درگذشت میرزا رضا (د ۱۲۴۳ق)، پسر میرزا رضی را به او نسبت داده است (ص ۱۱۹).

با توجه به اینکه در ۱۲۲۴ق منصب دولتی و اموال و تیول میرزا رضی به پسرش میرزا رضا واگذار شد (نک: نادرمیرزا، ۳۳۷-۳۳۹)، می‌توان اطمینان داشت که وی پیش از این تاریخ وفات یافته باشد؛ از این رو، قول بسمل شیرازی نیز که درگذشت او را در ۱۲۳۳ق/۱۸۱۸م دانسته (همانجا)، مردود است. پیکر بنده را به دستور فتحعلی‌شاه از دارالخلافه به نجف اشرف منتقل کردند و در همان‌جا به خاک سپردند (مفتون، ۶۵/۱-۶۶؛ اختر، همانجا).

آثار:

۱. *زینة التواریخ*، تاریخ عمومی از آغاز آفرینش آدم تا ۱۲ سال از سلطنت فتحعلی شاه قاجار که به دستور و به نام او و در حدود سال ۱۲۱۸-۱۲۲۱ق (قس: شورا، ۱۱۶/۲۱-۱۱۷) نوشته شده است. این کتاب اخبار و آثار انبیا و امامان(ع)، حکما، عارفان، دانشمندان، شاعران و پادشاهان را در بر می‌گیرد (اختر، همانجا؛ گلچین معانی، ۶۵۱/۲-۶۵۳؛ منزوی، *خطی*، ۴۱۷۵/۶؛ ریو، I/135-137). میرزا عبدالکریم اشتهاردی (شهاوری) در تألیف این کتاب با میرزا رضی همکاری داشته است (نک: شورا، ۱۱۱/۲۱-۱۱۲؛ هدایت، *ملحقات*، ۱۱۸، مجمع، ۱۷۷/۴-۱۷۸). نادر میرزا، میرزا عبدالوهاب معتمدالدوله را نیز در نگارش *زینة التواریخ*، یار و همراه میرزا رضی دانسته است (ص ۳۳۷).

گفتهٔ برخی از مورخان مبنی بر همکاری عبدالرزاق دنبلی (مفتون) در تألیف کتاب (هدایت، *ملحقات*، همانجا؛ اعتضادالسلطنه، ۲۵۹) درست نمی‌نماید، زیرا خود عبدالرزاق در *نگارستان دارا* که شرح مفصلی از بنده و آثار او به دست داده است، هیچ اشاره‌ای به همکاری خود در تألیف این اثر نمی‌کند (نک: ۶۳/۱-۶۶؛ نیز شورا، همانجا؛ آقابزرگ، ۹۱/۱۲).

بندهٔ تبریزی *زینة التواریخ* را به رسم تاریخ نگاران عصر خویش، به نثری منشیانه و مترسلانه، مطابق با معیارهای فصاحت و بلاغت آن روزگار نگاشته است (نک: اختر، ۳۳/۱؛ هدایت، همانجا، نیز ۱۲۸). نسخه‌های متعددی از این کتاب در کتابخانه‌های مختلف نگهداری می‌شود (نک: منزوی، *فهرستواره*...، ۶۲۹/۱-۶۳۰).

۲. *عشق و روح*، یا *حسن و دل*، از منشآت ادبی و عرفانی بنده است که در قالب حکایت و افسانه به نثر مصنوع و به زبانی شیوا نگاشته شده، و نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های مختلف موجود است (نک: همان، ۳۱۶/۱؛ همو، *خطی*، ۲(۱)/۱۲۸۳؛ مرکزی، *خطی*، ۲۶۱۷/۱۲).

۳. *دیوان*، از بندهٔ تبریزی دیوان شعری بر جا مانده است (آقابزرگ، ۱۴۲/۹). نسخه‌های متعددی تحت عنوان *دیوان رضی* از مؤلفی ناشناخته در کتابخانه‌های مختلف نگهداری می‌شود که احتمال می‌رود از میرزا رضی بندهٔ تبریزی باشد (منزوی، *خطی*، ۲۳۳۴/۳، *خطی مشترک*، ۲۱۰۱/۹؛ مرکزی، *خطی*، ۷۲۶/۱۶).

۴. *ترجمهٔ حوادث نامه*، یا *تاریخ فتوحات*، یا *روزنامهٔ ناپلئون*، یا

تاریخ نا پلئون، دربارهٔ وقایع جنگ ناپلئون با اتریش و روسیه (۱۲۲۰ق/ ۱۸۰۵م). این کتاب به عباس میرزا نایب‌السلطنه اهدا شد و میرزا رضی آن را در ۱۲۲۲ق از ترکی به فارسی ترجمه کرد. نسخه‌های متعدد این اثر در کتابخانه‌های مختلف یافت می‌شود (ملی، ۶۹-۶۸/۱؛ مرکزی، خطی، ۶۴۵۰/۹-۱۴۵۱، ۴۱/۱۶؛ استوری، ۶۶۶/۲).

۵. *منشآت و نامه‌ها*. نامه‌های پراکنده‌ای از میرزامحمد رضی در کتابخانه‌های مختلف موجود است (هدایت، همان، ۵۹۳؛ ملی، ۴۲۱/۶؛ شورا، ۲۸۲/۲۱؛ مرکزی، خطی، ۱۲۱۵/۹، ۱۹۴۳/۱۰؛ مرکزی، *میکروفیلمها*، ۲۲۷/۱، ۲۵۹/۲).

۶. ترجمهٔ فارسی خطبهٔ بی‌نقطه و خطبهٔ بی‌الف حضرت علی(ع) (بسمل شیرازی، ۶۰۶؛ دیهیم، ۹۲/۲؛ تربیت، ۷۱).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اختر، احمد، *تذکره*، به کوشش عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۴۳ش؛ استوری، چ. ا.، *ادبیات فارسی*، تحریر روسی برگل، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور و دیگران، تحریر احمد منزوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، *اکسیرالتواریخ*، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بسمل شیرازی، علی‌اکبر، *تذکرهٔ دلگشا*، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعرا*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دیهیم، محمد، *تذکرهٔ شعرای آذربایجان*، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۹ش؛ شورا، خطی؛ فرهاد میرزا قاجار، *زنبیل*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ محمود میرزا قاجار، *سفینة المحمود*، به کوشش عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مرکزی، خطی؛ همان، *میکرو فیلمها*؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *نگارستان دارا*، به کوشش عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۴۲ش؛ ملی، خطی؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ همو، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نادرمیرزا قاجار، *تاریخ و جغرافی دارالسلطنهٔ تبریز*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تبریز، ۱۳۷۳ش؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع‌الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، *ملحقات روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هلاکو قاجار، احمد، *مصطبهٔ خراب*، به کوشش عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1879.

لیلا پژوهنده

بَنْزَرْت، یا بزرته، ولایت، بندر و دریاچه‌ای در تونس. ولایت بنزرت با ۳٬۶۸۵کم۲ وسعت در شمال تونس و در کرانهٔ جنوبی دریای مدیترانه واقع است. جمعیت این ولایت در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م حدود ۵۳۶٬۴۰۰ تن برآورد شده است و شامل ۱۱شهر به نامهای بنزرت، غارالملح، منزل عبدالرحمان، منزل بورقیبه، منزل جمیل، ماطر، ماتلین، رفراف، رأس الجبل، سجنان و تینجه است. مرکز ولایت بنزرت، شهر بندری بنزرت است که بزرگ ترین و مهم‌ترین بندر تونس به شمار می‌رود. این شهر در ۳۷° و ۱۷′ عرض شمالی و ۹° و ۵۲′ طول شرقی و در ۶۵کیلومتری شمال شهر تونس واقع است («فرهنگ...»[1]؛ «بزرته»، تونس[2]؛ «بزرته»، «دائرة المعارف ...»[3]؛ *بریتانیکا*، II/53).

وجود پناهگاههای ساحلی مناسب و وسعت زمینهای پس کرانهٔ آن، این شهر را به یک پایگاه نظامی مهم در شمال افریقا بدل ساخته است (*کلیر...*، IV/230).

اساس اقتصاد بنزرت بر پایهٔ کشت حبوبات، زیتون و صنایع جانبی آن و ماهی‌گیری استوار است. استخراج سنگ آهن و فسفات و صدور آن، از دیگر منابع اقتصادی این شهر است. صنعت تصفیهٔ نفت که از ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م با احداث پالایشگاهی آغاز به کار کرده است، مهم‌ترین صنعتِ این شهر بندری به شمار می‌رود («بزرته»، *انکارتا*[4]؛ *بریتانیکا*، همانجا). جمعیت شهر بنزرت در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م حدود ۱۱۲٬۷۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ»).

پیشینهٔ تاریخی: بنیاد نخستین این شهر توسط فینیقیها نهاده شد؛ سپس به تصرف رومیان درآمد و هیپوزاریتوس یا هیپو دیاریتوس خوانده شد («بزرته»، *انکارتا*؛ *کلیر*، همانجا؛ «شهرها...»[5]، I/741). در ۳۰۷ق‌م، آگاتُکلس استحکاماتی برای آن بنا کرد (چمبرز، II/344). این شهر تا میانه‌های سدهٔ ۷م همچنان در دست رومیان باقی بود، تا اینکه در ۴۱ق/۶۶۱م، معاویة بن حدیج آن را گشود (ابوعبید، ۷۲۱/۲؛ ابن ابی دینار، ۲۸)؛ اما چیرگی اعراب بر آن قطعی نبود، زیرا به گزارش ابن اثیر در ۷۴ق/۶۹۳م این شهر در دست رومیان بود و در آن سال، حسان بن نعمان آنان را از آنجا بیرون راند (۳۷۰-۳۶۹/۴).

جغرافی‌نویسان سده‌های ۴و۵ق، بنزرت را شهری آباد، با خانه‌هایی از سنگ و بازارها، حمامها و رباطهای متعدد و باغهای پرمیوه وصف کرده‌اند که حصاری از سنگ بر گرد آن بر پا بوده، و به سبب وجود انواع ماهی در دریاچهٔ آن، این کالا از همه جا ارزان تر بوده است (مقدسی، ۲۲۶؛ ابن حوقل، ۷۴؛ ابوعبید، همانجا).

در سدهٔ ۵ق/۱۱م، با هجوم بادیه‌نشینان بنی‌هلال و فرار معزبن بادیس (حک ۴۰۶-۴۵۳ق/۱۰۱۵-۱۰۶۱م) حاکم بنی‌زیری از قیروان، بنزرت استقلال یافت، اما بر اثر تفرقه میان اهالی طولی نکشید که شهر به دست ابورجا ورد لخمی از سرگردگان عرب افتاد. بنزرت به هنگام امارت او رو به آبادانی گذاشت. جانشینان وی تا استیلای موحدون در میانه‌های سدهٔ ۶ق بر مغرب اوسط، بر بنزرت حکومت کردند (نک: ژولین، 74؛ ابن خلدون، ۳۴۶-۳۴۵/۲). در اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م، بنزرت به تصرف بنی‌غانیه، شاخه‌ای از مرابطون درآمد (همو، ۵۱۸-۵۱۷/۳) و رو به افول نهاد (نک: لئون افریقی، ۶۸/۲).

در ۹۴۰ق/۱۵۳۴م، خیرالدین بارباروس (ه م)، حاکم عثمانی الجزایر، بنزرت را تصرف، و ضمیمهٔ امپراتوری عثمانی کرد؛ اما دیری نپایید که شهر به تصرف اسپانیاییها درآمد. در ۹۶۵ق/۱۵۵۷م، پیاله پاشا — دریا سالار عثمانی — این شهر را از اسپانیاییها پس گرفت. در ۱۱۹۹/۱۷۸۵م، بنزرت توسط نیروهای ونیزی که درصدد سرکوب

1. *The World*... 2. «Bizerte», *Tunisia*. 3. «Bizerte», *Encyclopaedia*... 4. «Bizerte», *Encarta*. 5. *Cities*...

دزدان دریایی مستقر در این شهر بودند، گلوله باران، و به کلی ویران شد («دائرة المعارف...[1]»، EI²; V/467).

در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م فرانسویها این شهر را اشغال کردند و به توسعهٔ تأسیسات بندرگاهی آن پرداختند و این بندر به بزرگ ترین و مهم ترین پایگاه دریایی فرانسه در شمال افریقا بدل شد (GSE³, III/351؛ «بزرته»، «دائرة‌المعارف»). در ۱۸۹۰ م فرانسویها آبراهی به درازای ۱٬۵۰۰ متر و پهنای ۲۶۱متر و ژرفای ۱۰متر از دریای مدیترانه تا دریاچهٔ بنزرت کشیدند که در نتیجهٔ آن نقشهٔ شهر بنزرت تغییر یافت (*کلیر*، *بریتانیکا*، همانجاها؛ EI²).

در جنگ جهانی دوم (آبان ۱۳۲۱/نوامبر ۱۹۴۲) بندر بنزرت به تصرف نیروهای آلمانی درآمد و محل ذخیره و تأمین نیرو و تجهیزات آنها شد. در ۱۳۲۲ش/۱۹۴۳م نیروهای مراکشی و ایالات متحده، آلمانها را از بنزرت بیرون راندند. در طول این نبردها بنزرت تقریباً به طور کامل ویران شد، اما پس از پایان جنگ، پایگاه دریایی بنزرت توسط فرانسویها بازسازی شد. فرانسویها پس از استقلال تونس در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م از تخلیهٔ بندر بنزرت خودداری نمودند و به درخواست دولت تونس نیز در ۱۹۶۱م اعتنایی نکردند. در همین سال جنگی میان نیروهای تونس و فرانسه بر سر حاکمیت این بندر درگرفت. سرانجام در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م، نیروهای فرانسه بنزرت را به طور کامل تخلیه کردند («بزرته»، *انکارتا*؛ «بزرته»، «دائرة المعارف»؛ *کلیر*، IV/230).

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، *المؤنس*، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ لئون افریقی، حسن بن محمد وزان، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمداخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نیز:

«Bizerte», *Encarta*, 2003; «Bizerte», *Encyclopaedia of the Orient*, www. - cias. com/e. o/bizerte. htm; «Bizerte», *Tunisia*, www. lonelyplanet. com/destinations/africa/tunisia/obt. htm; *Britannica*, micropaedia, 1978; *Chambers's Encyclopaedia*, London, 1968; *Cities of the World*, Michigan, 1985; *Collier's Encyclopedia*, New York, 1986; EI²; GSE³; Julien, Ch. A., *Histoire de l'Afrique du nord*, Paris, 1964; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansyclopedisi*, Istanbul, 1991; *The World Gazetteer*, www. world-gazetteer. com/d/d/_tn_bz. htm.

فریبا یات

بُنْطُس، بحر، نک: دریای سیاه.

بِنْغازی، ولایت و بندری در لیبی. این ولایت با مساحتی حدود ۱۱٬۵۳۶ کمـ ۲ در شمال شرق لیبی و در کرانه‌های جنوبی دریای مدیترانه و شرق خلیج سدره واقع است. ولایت بنغازی از شمال و غرب به آبهای خلیج سدره، از شرق به ولایت فاتح و از جنوب به ولایت اجدابیه محدود است. مرکز ولایت، شهر بندری بنغازی است که یکی از دو شهر عمده و دومین بندر بزرگ لیبی به شمار می رود. جمعیت این ولایت در ۲۰۰۴م، ۲۰۰٬۹۹۸ تن برآورد شده است (نک: «فرهنگ...[2]»؛ *انکارتا*[3]).

بندر بنغازی در ۳۲° و ۷′ عرض شمالی و ۲۰° و ۳′ طول شرقی و در ارتفاع ۳۰۰ تا ۷۰۰ متری از سطح دریا، در کرانه‌های خلیج سدره، میان سواحل دریای مدیترانه و بلندیهای جبل الاخضر در ناحیه‌ای صحرایی و در مسیر بادهای تند و خشک شرق و شمال واقع شده است. جبل الاخضر با بلندترین قله‌اش (۸۶۸متر) مانع پیشروی صحرا در این ناحیه شده است. با این همه، بنغازی نوار باریکی در ساحل مدیترانه است که شنزار آن را احاطه کرده است (WNGD, 136؛ «دائرةالمعارف ایتالیا[4]»، VI/636؛ EI², I/1048؛ اوانس پریچارد، 29).

پیرامون بنغازی کشاورزی محدودی با استفاده از آب باران و آبیاری دستی رواج دارد. تمام‌گذشتهٔباشکوه و پرفراز ونشیب بنغازي دیروز و رونق کنونی آن مدیون موقعیت جغرافیایی مناسب آن است (نک: «دائرة المعارف اسلام...[5]»، VI/182؛ نیز نک: GSE, III/168؛ *اینترنشنال*، II/514؛ «راهنما...[6]»، 252).

دربارهٔ نام‌گذاری بنغازی روایتها متفاوت است. از همه مشهورتر اینکه نام شهر به «سیدی غازی»، از فرمانروایان مرابطون منسوب است که مزارش در این شهر قرار دارد (اوانس پریچارد، 4I؛ EI²، نیز GSE، همانجاها).

بنغازی دارای تاریخی اساطیری است. نخستین ساکنان شناخته شدهٔ آن مهاجران یونانی بودند که در سدهٔ ۷ق‌م به این ناحیه آمدند و شهر «سیرِن» را بنیاد نهادند. نام تاریخی سیرنائیک، ناحیهٔ واقع در شمال شرق لیبی، بر گرفته از نام همین شهر است. در سدهٔ ۵ق‌م، یِسنیهای یونانی تبار در کنار سیرن ۵ شهر مشهور به «پنتاپولیس[7]» را بنا کردند که «هسپریدِس[8]» یکی از شهرهای پنجگانه، در جای کنونی بنغازی بر پا شد (استرابن، VIII/201؛ *بریتانیکا*، GSE³; I/788، همانجا؛ گونیلی، ۱/۱۰؛ وارد، 30). مسنیها شهر خود را که یک کلنی نشین یونانی بود، به روش دولت ـ شهرهای متروپل آتن اداره می‌کردند (GSE، *بریتانیکا*، همانجاها).

دومین دورهٔ تاریخ این ناحیه با استیلای دولت هلنی بطلمیوسیان آغاز می‌گردد. بطلمیوس سوم (سل ۲۴۶-۲۲۱ق‌م)، نام هسپریدس را تغییر داد و «برنیس[9]» نام بانویش را بر آن نهاد (*اینترنشنال*، همانجا؛ *بروکهاوس*، II/515؛ «دائرة المعارف استاندارد...[10]»، III/801؛ گونیلی، ۱/۱۱؛ GSE، همانجا). مهاجرت یهودیان ــ که قصد سوداگری داشتند ــ شاید از این تاریخ به برنیس آغاز شده باشد (کوک، ۵۷).

رومیان که درپی کشور گشایی بودند، آغازگر سومین دورهٔ تاریخ این ناحیه به شمار می‌آیند. آنان به قصد رقابت با کارتاژیان، برنیس را تصرف کردند، برج و بارو بر آن ساختند، از نظر اداری به کرت منضمش

1. *Türkiye...* 2. *The World...* 3. *Encarta...* 4. *Enciclopedia...* 5. *Türkiye...* 6. *Area...* 7. Pentapolis 8. Hesperides 9. Berenice 10. *The Universal...*

نمودند و شهر را به یک کنسول منصوب از جانب رم سپردند. با تمامی سعی رومیان، برنیس اصالت یونانی خود را نگه داشت، در حالی که تریپولی به یک شهر رومی تمامی عیار تبدیل شد (نک: «راهنما»، 23؛ *اینترنشنال*، همانجا). یوستی نیانوس امپراتور روم دیوار گرد شهر را بازسازی کرد، ولی درهجوم واندالها به سیرنائیک ویران شد (کلیر...، IV/54A). سومین جماعتی که به این شهر رومی شده آمدند، یهودیان بودند که به قصد سوداگری از سرزمینهای دور و نزدیک وارد شدند. پس از زوال امپراتوری روم، در دورهٔ بیزانس، سیرنائیک با مرکزیت برنیس به یک اسقف‌نشین تبدیل شد (*پاولی*، V/282؛ «دائرة المعارف ایتالیا»، VI/638؛ EI^2، همانجا).

در ۲۲ق/۶۴۳م منطقهٔ سیرنائیک توسط عمرو عاص تسخیر شد. فاتحان عرب که اهل زراعت نبودند، حشم‌داری را به بهای انهدام کشاورزی و کانالهای آب رسانی منطقهٔ بنغازی رواج دادند. در این دوره برنیس شکوه گذشتهٔ خود را از دست داد و به روستا ـ بندری متروکه تبدیل شد (نک: ناصری طاهری، ۲۰۱-۲۰۲؛ گونیلی، ۲۰/۱). آنچه زوال هویت رومی این شهر را شدت بخشید، کوچ قبایل بیابان‌گرد وحشم‌دار «بنی سلیم» و «بنی هلال» و نیز صحرانشینان «سنوسی» و «اولادالشیخ» از نواحی جنوبی لیبی به ناحیهٔ سیرنائیک بود (EI^2، همانجا؛ کوک، ۵۹؛ افراسیابی، ۳۹). از آن زمان تا مدتها، برنیس تنها از لحاظ موقعیت سپاه گردانی اهمیت داشت. به این سبب، به تدریج شکوه برنیس باستان با یادگارهای یونانی، رومی و بیزانسی خود زیرشنهای صحرای لیبی مدفون شد (وارد، همانجا).

منطقهٔ سیرنائیک مدتها قلمرو خلافت اموی، عباسی، فاطمی و ملوک دمشق بود. از زمان به قدرت رسیدن موحدون، دیگر بار این ناحیه مورد توجه واقع شد (نک: اصطخری، ۴۰؛ EI^2، همانجا؛ ناصری طاهری، ۳۴۱). آبادانی و فرهنگ سیرنائیک از روزگاران کهن به مصر وابسته بود (نک: گراو، 135). از عهد باستان، این ناحیه به سبب موقعیت خاص خود مهاجرپذیر بود؛ به همین سبب مسکن اقوام گوناگونی است که از گرداگرد دریای مدیترانه به آنجا می‌آمده‌اند (EI^2، همانجا).

پنجمین هجوم بیگانگان به این ناحیه توسط ترکان صورت گرفت. آنها در ۹۲۷ق/۱۵۲۱م سیرنائیک (لیبی) را تسخیر کردند (*تقویم البلدان...*، ۱۸۵/۱؛ دیویدسن، ۳۳۰؛ نیز نک: «دائرة‌المعارف کلمبیا[1]»، I/ 199). در آغاز استیلای ترکان عثمانی، سیرنائیک و تریپولی، از نظر تقسیمات کشوری یک «سنجاق» شمرده می‌شد، ولی از ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م بنغازی از تریپولی مجزا شد و به عنوان سنجاقی مستقل درآمد (سامی، ۱۳۶۰/۲؛ اوانس پریچارد، 94).

در سده‌های ۱۶ و ۱۷م حدود نیمی از جمعیت بنغازی یهودی بود و این شهر به مرکز صدور برده به مقصد کرت و استانبول بدل شد. این وضعیت برای چندین سده ادامه داشت. دلا چلای[2] جنوایی که در سالهای ۱۲۳۲-۱۲۳۳ق/۱۸۱۷-۱۸۱۸م در عهد حکومت «قره‌مانلی»، از بنغازی دیدار کرده است، روایت می‌کند که دست کم نیمی از جمعیت ۵هزار نفری شهر، یهودی بوده‌اند. تجارت بنغازی که تماماً مبتنی بر برده بود، در اختیار تجار یهودی، یونانی و تونسی قرار داشت و ترکها در آن مداخله‌ای نداشتند. در این زمان بنغازی روستایی ویرانه بیش نبوده است (همو، 42-41؛ رایت، 100-99؛ نیز نک: IA, II/626؛ «دائرة‌المعارف ایتالیا»، VI/636؛ *افریقا*...، I/323).

در ۱۱۲۳ق/۱۷۱۱م احمد قره‌مانلی از پاشایان ترک، حاکمیت مستقلی به نام سلسلهٔ قره‌مانلی را در بنغازی تأسیس کرد که تا ۱۲۵۱ق/۱۸۳۵م ادامه داشت («دائرة المعارف اسلام»، VI/182؛ زامباور، ۱۳۲؛ *تقویم البلدان*، ۱۸۵/۱-۱۸۶). در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م جمعیت بنغازی به ۱۵هزار نفر رسید که بیشترشان مالتی، ایتالیایی و یونانی بودند. از این زمان است که ایتالیاییها به فکر تسخیر لیبی افتادند (EI^2, I/1048).

خاطرهٔ تاریخی استیلای روم باستان بر شمال افریقا به انگیزه‌ای مبدل شد تا دولت ایتالیا در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م، رفتار خشن انوربیگ، امیر بنغازی را نسبت به مهاجران ایتالیایی بهانه کند و آنجا را به اشغال خود درآورد (کوک، ۶۰؛ چایلد، 102 ,75 ,74؛ شاو، ۴۸۷/۲-۴۸۹). دولت فاشیست ایتالیا، برای تسخیر لیبی، کشاورزان ایتالیایی را به سیرنائیک آورد و زمینهای قابل کشت میان بنغازی و درنه را به آنها واگذار کرد (گراو، همانجا). دولت ایتالیا برای جلب سرمایه‌گذاریهای خارجی به اجرای برنامه‌های عمرانی، توسعهٔ شبکهٔ راهها، تأسیس مدرسه، بیمارستان و جز آنها پرداخت. مأموران ایتالیایی از ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۵ش/۱۹۳۴ تا ۱۹۳۶م ۱۲ شهرک جدید بنا کردند؛ ۸۰ هزار هکتار از زمینهای ناحیهٔ سیرنائیک را زیر کشت زیتون و تاک بردند و کانالهای متعدد، آب را به زمینهای بالادست جبل الاخضر رساندند. و به این ترتیب جمعیت بنغازی به ۳۱٬۲۰۰ تن افزایش یافت که از آن میان ۷٬۹۰۰ تن ایتالیایی، ۳٬۱۰۰ تن یهودی، ۶۵۰تن سیاه‌پوست و بقیه شامل عربها و بربرها بودند. دولت ایتالیا در ۱۹۳۹م بنغازی و تریپولی را بخشی از ایتالیای بزرگ اعلام کرد (IA، کوک، همانجاها؛ اوانس پریچارد، 109؛ *تاریخ*...، ۲۷۰/۲-۲۷۱؛ گونیلی، ۱۶/۱؛ «دائرة المعارف کلمبیا»، همانجا؛ «دائرة‌المعارف ایتالیا»، VI/638؛ GSE، همانجا؛ درایسدل، ۲۹۵).

در این زمان، بنغازی به بندری اروپایی تبدیل شده بود که همهٔ امکانات جدید از بندرگاه تا تئاتر و جز آنها را دارا بود. البته همهٔ این خدمات به محلهٔ ایتالیاییها اختصاص داشت (کوک، ۵۷؛ «دائرة المعارف کلمبیا»، «دائرة المعارف ایتالیا»، همانجاها؛ افراسیابی، ۱۲۷). عمر مختار قهرمان جنگجوی لیبیایی با مشاهدهٔ این تضاد و دوگانگی حقارت بار، جنبش ضد استعماری و بیگانه ستیز خود را در ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م از بنغازی آغاز کرد. جنبش درهم شکسته شد، ولی مبارزات عمر مختار و مردانش در خاطرهٔ مردم لیبی برای قیامهای بعد جا گرفت (*تاریخ*، ۲۶۸/۲).

در ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م، ارتش بریتانیا به لیبی حمله کرد و بنغازی را که

1. *The Columbia*... 2. Della Cella

مرکز تجمع نیروهای ایتالیایی بود، به‌سختی بمباران نمود. در فوریهٔ همان سال، بنغازی به دست نیروهای انگلیسی افتاد. با ورود قوای آلمان به فرماندهی «رومل» شهر به اشغال آلمانها درآمد. بنغازی بیش از هزار بار بمباران، و ۵ بار دست به دست شد (WNGD, 136؛ *بریتانیکا*، I/788؛ نیز نک: *بروکهاوس*، II/515). انگلیسیها شهر را تسخیر، و فرماندهی خود را در آنجا مستقر کردند. ادارهٔ اطلاعات عمومی به سرپرستی جان رید و به معاونت سلیمان الجربی در مارس ۱۹۴۳ در بنغازی دایر گردید. روزنامهٔ عربی زبان جریدة *بنغازی* برای بیداری ملی و کسب استقلال در این زمان انتشار یافت. ادریس سنوسی، پیشوای فرقهٔ «سنوسیه» که مرکزشان اساساً بنغازی بود و پیشینهٔ مبارزه در مقابل ایتالیا را داشت، با همکاری قوای اشغالگر وارد بنغازی شد و در ۹ اوت ۱۹۴۶ که روز ملی نام گرفت، به عنوان امیر سیرنائیک در جشن مردم شرکت کرد (اوانس پریچارد، 71؛ افراسیابی، ۱۴۵ـ۱۵۵).

همایش ملی بنغازی در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م و مقالات روزنامه‌های «برقهٔ نوین» و *جریدة بنغازی* از امیر محمد ادریس دعوت کرد که از مصر بازگردد و خود را سلطان کشور متحد لیبی، به پایتختی بنغازی بنامد. در پی این مبارزات در ۳ مهر ۱۳۳۰ش/۲۴ سپتامبر ۱۹۵۱م، سازمان ملل متحد به استقلال لیبی رأی داد و ملک ادریس امیر سیرنائیک در بنغازی خود را سلطان تمامی لیبی نامید (فوده‌رارو، ۱۴۷؛ گراو، همانجا؛ نیز نک: ویلارد، 75؛ EI [2]، همانجا؛ مریت...، III/98؛ کوک، ۶۰).

ایتالیاییها در پی شکست در ۱۹۴۲م و یهودیان در پی جنگ اعراب و اسرائیل در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م، بنغازی را ترک گفتند (همو، ۵۷ ـ ۵۸؛ «دائرة المعارف کلمبیا»، همانجا).

در دوران ملک ادریس، بنغازی و تریپولی به صورت موازی، ولی با تناوب ۴ ساله پایتخت کشور بودند، اما در عمل پایتخت جایی بود که ملک ادریس در آنجا اقامت داشت. از ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م تریپولی به عنوان پایتخت همیشگی انتخاب شد، ولی بنغازی هرگز اهمیت خود را از دست نداد و با تریپولی همچنان در رقابت باقی ماند (گونیلی، ۱۸/۱، ۲۰؛ ویلارد، 89؛ کوک، ۵۹؛EI[2]، همانجا).

توسعهٔ اقتصادی و فرهنگی بنغازی پس از استقلال لیبی آغاز شد. درآمدهای نفتی به سرعت بنغازی مدرن، ولی جهان سومی را به وجود آورد (*بروکهاوس*، II/515). این درآمدها همراه با موقعیت جغرافیایی، بنغازی را به عنوان مهم‌ترین پایانهٔ راههای زمینی، دریایی و هوایی داخلی و خارجی بدل ساخت. این شهر به وسیلهٔ راههای ارتباطی خود شرق و غرب افریقای شمالی را با هم، و کشورهای حاشیهٔ صحرای بزرگ افریقا را به دریای مدیترانه مرتبط می‌سازد. فرودگاه بین المللی «بنینه» در ۲۰ کیلومتری شهر اعتبار ارتباطی آن را افزوده است (*کلیر*، IV/54A؛ *اینترنشنال*، *بروکهاوس*، همانجاها؛ *دائرةالمعارف آریانا*، ۲۲۹/۴).

دانشگاه بنغازی که در ۱۹۵۸م تأسیس شد و دانشگاههایی که پس از انقلاب لیبی گشوده شد، بر اعتبار فرهنگی شهر افزوده است (کوک، ۵۹ ـ۶۰؛ افراسیابی، ۳۹۶ـ۴۱۰). شورای رهبری انقلاب لیبی، کار خود را از بنغازی آغاز کرد که به واژگونی نظام سلطنتی در اول سپتامبر ۱۹۶۹ انجامید (*تاریخ*، ۲۸۸/۲).

با افزایش قیمت نفت، بنغازی به شهری جهان سومی تبدیل شد که از یک سو، محله‌های سنتی با خانه‌های محقر، کوچه‌های تنگ و پرتراکم، و از دیگر سوی، نواحی مدرن با ساختمانهای مجلل و تسهیلات و خدمات گران قرار دارد (*افریقا*، همانجا؛ جمبرز...، II/252؛ ویلارد، 75؛ «راهنما»، 16). بنغازی قطب مهم در اقتصاد و گردشگری لیبی است. از جملهٔ صادرات بنغازی دام و فرآورده‌های دامی، و از واردات آن پنبه، منسوجات، زغال سنگ، آهن و ماشین آلات و تولیدات صنعتی را می‌توان نام برد. در ۱۹۶۷م یک هفتم فعالیتهای صنعتی لیبی در این شهر متمرکز بود، امروزه این رقم به حدود یک چهارم رسیده است. صنایع عظیم نفت، مواد غذایی و تولید وسایل چرمی از مهم‌ترین آنهاست (همان، 212-210؛ «دائرة المعارف اسلام»، VI/181-182؛ مریت، همانجا؛ *پاولی*، V/282؛GSE، همانجا).

بنغازی بزرگ‌ترین کارخانهٔ آب شیرین کن جهان را داراست. این شهر با آفتاب درخشان، آثار دیدنی فراوان، تسهیلات مسافرتی و جلوه‌های زندگی بدویان جاذبه‌های گردشگری فراوان دارد. طول ساحل بنغازی یک میل است، اما در نزدیکیهای آن سواحل شنی فراوانی وجود دارد. چنان که گفته شد، خرابه‌های شهرهای کهن هسپریدس و برنیس زیر تپه‌های شنی مدفون است. کلیسای کاتولیک رومی، مهمانخانهٔ برنیس، پارک عمومی، باغ وحش و دانشگاه لیبی از مراکز جلب گردشگر است (گونیلی، ۱۸/۱ـ۲۰؛ کوک، ۶۶؛ «راهنما»، 235؛ «دائرة المعارف ایتالیا»، VI/639؛ *افریقا*، همانجا). جمعیت این شهر در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م، ۷۶۲٬۷۰۰ تن برآورد شده است (نک: «فرهنگ»).

مآخذ: اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ش؛ افراسیابی، بهرام، *لیبی و تاریخ*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی ۱۹۱۷ـ۱۹۷۰*، ترجمهٔ محمدحسین شهری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *تقویم البلدان الاسلامیة*، کراچی، ۱۹۶۴م؛ *دائرةالمعارف آریانا*، کابل، ۱۳۴۱ش/۱۹۶۲م؛ درایسدل، آلاسدیر و ج. ه. بلیک، *جغرافیای سیاسی خاورمیانه و شمال افریقا*، ترجمهٔ درهٔ میرحیدر (مهاجرانی)، تهران، ۱۳۶۹ش؛ دیویدسن، ب.، *افریقا، تاریخ یک قاره*، ترجمهٔ هرمز ریاحی و فرشته مولوی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ زامباور، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، قاهره، ۱۹۵۱م؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ فوده رارو، سالواتوره، *افریقای آزاد*، ترجمهٔ محسن خادم، تهران، ۱۳۵۷ش؛ کوک، ز. م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ گونیلی، حسین، *جغرافیای ممالک اسلامی* (قارهٔ افریقا، لیبی)، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ناصری طاهری، عبدالله، *مقدمه‌ای بر تاریخ سیاسی و اجتماعی شمال افریقا* (از آغاز تا ظهور عثمانیها)، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نیز:

Afrika entsiklopedicheskiĭ, spravochnik, Moscow, 1986-1987; *Area*

Handbook for Libya, Washington, 1969; *Britannica*, micropaedia, 1978; *Brockhaus; Chambers's Encyclopaedia*, London, 1968; Childs, T. W., *Italo - Turkish Diplomacy and the War over Libya 1911-1912*, Leiden, 1990; *Collier's Encyclopedia*, London, 1986; *The Columbia Encyclopedia*, New York, 1963; EI[2]; *Encarta Reference Library*, 2003; *Enciclopedia Italiana*, Rome; Evans - Pritchard, E. E., *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949; Grove, A. T., *Africa*, Oxford, 1978; GSE; IA; *International; Merit Students Encyclopedia*, New York, 1986; *Pauly;* Strabo, *The Geography*, tr. H. Jones, London, 1949; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; *The Universal Standard Encyclopedia*, New York, 1959; Villard, H. S., *Libya*, New York, 1956; Ward, Ph., *Touring Libya* (the Eastern Provinces), London, 1969; *The World Gazetteer*, www.world-gazzetteer. com/r/r_ly. htm; Wright, J., *Libya, Chad and the Central Sahara*, London, 1989; WNGD.

مهدی کیرانی

بَنْگال، یا بَنْگاله، ناحیه و ایالتی تاریخی در شمال شرقی شبه قارهٔ هند که بر اثر تجزیهٔ هند و ایجاد پاکستان در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م به دو منطقه (بخش غربی در هند و بخش شرقی در پاکستان) تقسیم شد. جدایی بخش شرقی در ۱۳۴۹ش/۱۹۷۱م از پاکستان آغاز گردید و در ۱۹۷۲م به عنوان جمهوری مستقل بنگلادش به رسمیت شناخته شد (بهاتاچاریا، 124-125؛ اسعدی، ۳/۲؛ دربارهٔ بنگال شرقی پس از استقلال، نک: هد، بنگلادش).

بر اساس یک افسانهٔ کهن هندو، نام بنگال یا «بَنگا» برگرفته از نام «وَنگا» یکی از ۵ پسر پادشاه بالی است («فرهنگ...[1]»، VII/194). بنگا یا ونگا از اقوام غیرآریایی ساکن در این ناحیه بودند که نامشان در متون ودی سنسکریت و کتابهای مذهبی هندوان و ادبیات بودایی آمده است (اسعدی، ۲۴/۲؛ EI[2], I/1015). قسمت اعظم بنگال در دلتای رود گنگ و براهما پوترا، میان ایالات بهار و آسام واقع شده است (*آسیاتیکا*، I/320). امروزه بنگال غربی در هند، از شمال به بوتان و ایالت سیکیم[2]، از شمال شرقی به ایالت آسام، از شمال غربی به کشور نپال، از شرق به بنگلادش، از جنوب به خلیج بنگال، از جنوب غربی به ایالت اُریسا و از غرب به ایالت بهار (بیهار) محدود است و وسعت آن به ۸۸٬۷۵۲ کم۲ می‌رسد (بهاتاچاریا، 121؛ «بریتانیکا...[3]»، V/262؛ نیز نک: «اطلس...[4]»، 3). جلگهٔ بنگال که به جلگهٔ سفلای هند و گنگ نیز شهرت دارد، بزرگ‌ترین دلتای جهان است («فرهنگ»، همانجا؛ اسعدی، ۵/۲). درگذشته سرزمین بنگال شامل ۴ بخش بزرگ بنگال، بهار، چاتاناگپور و اُریسا بود (*آسیاتیکا*، همانجا). نام بنگال به این شکل، گویا نخستین بار در *تاریخ فیروزشاهی* ضیاءالدین برنی (ص ۱۰۹،۱۰۸) آمده است.

پیشینهٔ تاریخی: دربارهٔ تاریخ این سرزمین تا پیش از سدهٔ ۳ق‌م اطلاعی در دست نیست. در این سده بنگال جزو امپراتوری موریا و تحت تسلط آشوکا (د ح ۲۳۷ ق م) قرار گرفت. در سدهٔ ۴م بنگال در قلمرو امپراتوری خاندان گوپتا (حک ۳۳۵- ۳۷۵م) واقع بود و آنان تا سدهٔ ۶م بر این سرزمین فرمان راندند. در ۱۳۲ق/۷۵۰م خاندان بودایی پالا (پال) بر منطقه مستولی شدند و ۴۰۰ سال آن را حفظ کردند. در این دوره بنگال به یک مرکز بزرگ فرهنگ بودایی تبدیل شد (بهاتاچاریا، 122؛ «فرهنگ»، VII/209؛ اسعدی، ۲۴/۲).

وقتی محمد بختیار خلجی، سپهسالار دولت قطب الدین ایبک، در ۵۹۷ق/۱۲۰۱م بر بنگال مستولی شد، آن ولایت در قلمرو خاندان سین[5] قرار داشت (بهاتاچاریا، همانجا؛ نیز نک: منهاج، ۴۲۴/۱- ۴۲۶). دورهٔ فرمانروایی مسلمانان بر بنگال از این‌تاریخ آغاز شد و تاشکست نواب سراج‌الدوله از انگلیسیها در ۱۱۱۷ق/۱۷۰۵م دوام‌یافت. تاریخ‌سیاسی این دورهٔ طولانی را می‌توان به ۳ بخش تقسیم کرد:

۱. **نخستین‌حکمرانان‌مسلمان‌بنگال (۵۹۹ - ۷۴۰ق/۱۲۰۳-۱۳۳۹م):** پس از استیلای محمد بختیار خلجی بر ندیا (ندیه) پایتخت سلسلهٔ سین، حکومت مسلمانان بر بخشهایی از بنگال آغاز شد (سلیم، ۵۹، ۶۳-۶۴؛ «فرهنگ»، VII/211-212). محمد بختیار ۱۲ سال بر بنگال حکم راند (سلیم، ۶۹) و پس از درگذشت او امرای دیگری که خود را پادشاه می‌خواندند، بـه قدرت رسیدند. حسام الـدین خلجی، ملقب به سلطان غیاث الدین (مق ۶۰۷ق/۱۲۱۰م) قلمرو پادشاهی خود را در بنگال گسترش بسیار داد. از ۶۲۴ تا ۶۸۶ق/۱۲۲۷-۱۲۸۷م حاکمان بنگال با عنوان «صوبه دار» از سوی فرمانروایان دهلی انتخاب می‌شدند که از آن میان می‌توان از ناصرالدین بغراخان پسر غیاث الدین بلبن نام برد («مقالات...[6]»، 188). مرکز حکومت این حاکمان، لکهنوتی بود که در زمان سلسله‌های پال و سین مرکز بنگال به شمار می‌رفت (سلیم، ۷۰؛ رضوی، I/256؛ «مقالات»، همانجا؛ نیز نک: هودی والا، 200).

۲. **دورهٔ پادشاهان مستقل بنگال:** این دوره با شورش فخرالدین مبارک در ۷۳۹ق/۱۳۳۸م و درهم شکستن قدرخان حکمران لکهنوتی آغاز می‌شود. فخرالدین مبارک اولین بار در بنگال سکه به نام خود زد (سلیم، ۹۲). دولت الیاس شاهیان که توسط حاجی شمس الدین الیاس شاه (حک ۷۴۰-۷۵۹ق) در بنگال بنیان نهاده شد، در ۸۹۲ق/۱۴۸۷م به روزگار حکومت فتح شاه به دست باربک از شاه‌زادگان مملوک منقرض شد. البته در دولت الیاس شاهیان از ۸۱۲ق/۱۴۰۹م فترتی چندساله پدید آمد و از این تاریخ تا ۸۴۶ق/۱۴۴۲م شهاب الدین بایزید شاه و راجه کانس، پسر او جلال الدین محمد شاه که به اسلام گرویده بود، و پس از او شمس‌الدین احمدشاه در بنگال حکومت یافتند (نک: «فرهنگ»، VII/212,216؛ زامباور، ۴۲۷).

پس از الیاس شاهیان، علاءالدین حسین شاه (حک ۸۹۹ - ۹۲۵ق/ ۱۴۹۴-۱۵۱۹م) که در ۹۰۱ق داکا را فتح کرده بود، در بنگال بر مسند حکومت نشست و سلسلهٔ حسین شاهی را بنیاد کرد («مقالات»، همانجا؛ اسعدی، ۲۴/۲- ۲۵). بابر تیموری پس از برچیدن حکومت افغانها در دهلی (هاردی، ۲۶)، قصد تسخیر بنگال کرد، ولی نصرت شاه، پسر علاءالدین حسین اظهار اطاعت کرد و ابقا شد (بابر، 665؛

1. *The Imperial...* 2. Sikkim 3. *Students...* 4. *An Atlas...* 5. Sena 6. *Research...*

تتوی، ۴۵۰، ۴۵۲؛ سلیم، ۱۳۷). در این میان شیرخان سوری بخشهایی از بنگال را گرفت (۹۴۴ق/۱۵۳۷م) و همایون شاه به تقاضای سلطان محمود شاه سوم، پسر دیگر علاءالدین برای مقابله با شیرخان رهسپار تسخیر جونپور شد و او را بیرون راند و در ۹۴۵ق گور را گرفت و آنجا را «جنت آباد» نام نهاد (گلبدن بیگم، 40؛ لاهوری، ۶۴/۱؛ تتوی، ۴۹۵). اندکی بعد شیرخان دوباره بنگال و بهار را تصرف کرد و در ۹۴۷ق همایون را در ناحیهٔ قنوج شکست داد و خود را شیر شاه (حک ۹۴۷-۹۵۲ق/۱۵۴۰-۱۵۴۵م) خواند (همو، ۵۲۸).

سلیمان کررانی در ۹۷۲ق در بنگال به اطاعت از اکبرشاه تیموری به حکومت نشست (بهاتاچاریا، 123-122؛ بیات، ۳۰۰، ۳۰۲؛ ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۲۱۹/۲)، اما پسر وی داوود شاه خود را مستقل خواند (همانجا؛ تتوی، ۷۳۶). بدین سبب، به دستور اکبرشاه در ۹۸۲ق بنگال و چندناحیهٔ دیگر تسخیر شد و در قلمرو تیموریان قرار گرفت (ابوالفضل، همان، ۴۰/۳-۴۱، ۷۰؛ تتوی، ۷۵۱؛ شاهنوازخان، ۱۲۴/۲؛ سلیم، ۱۶۸). بنگال در دورهٔ اکبر یکی از ۱۲ صوبهٔ پادشاهی تیموریان بود (ابوالفضل، *آیین*...، ۴۸).

۳. دورهٔ نوابان بنگال: حاکمان بنگال پس از تسلط، تیموریان را «نواب» می‌خواندند. منعم‌خان‌خانان نخستین نواب بنگال از سوی اکبر بدین منصب گمارده شد (نک: زامباور، ۴۴۳). طغیان دوبارهٔ افغانها در دورهٔ جهانگیر شاه (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق/۱۶۰۵-۱۶۲۸م) توسط اسلام خان، صوبه‌دار مشهور بنگال سرکوب شد (کامگار، ۱۵۰-۱۵۲؛ سلیم، ۱۸۰) این پیروزی اسلام‌خان چنان اهمیت داشت که شاعر معروف این دوره، محمد قلی سلیم تهرانی، شرح فتوحات و عملیات نظامی او را در قالب مثنوی با عنوان جنگ *اسلام خان*، یا مثنوی در *فتح بنگال* سرود (آفتاب اصغر، ۳۶۱؛ دربارهٔ دیگر نواب و صوبه‌داران مشهور، نک: لاهوری، ۱۳۰/۲، ۱۳۸؛ کنبو، ۱۴/۳، ۱۶؛ روی، 302-301). پس از درگذشت اورنگ زیب، مرشد قلی خان صوبه‌دار بنگال (۱۱۱۶-۱۱۳۸ق/۱۷۰۴-۱۷۲۶م) با استفاده از کشمکشهای دربار تیموری خود را مستقل خواند و دولتی شیعی در مرشد آباد ایجاد کرد («فرهنگ»، VII/214).

انگلیسیها در بنگال: از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م ثروت و اهمیت تجارتی بنگال، توجه اروپاییها را به خود جلب کرد. پرتغالیها، هلندیها، دانمارکیها، فرانسویها و سرانجام انگلیسیها، اروپاییانی بودند که به این سرزمین آمدند و به تجارت پرداختند (نک: «بریتانیکا»، V/267). انگلیسیها اولین دفتر کمپانی هند شرقی را در ۱۰۵۲ق/ ۱۶۴۲م، در نزدیکی بالاسور در بنگال تأسیس کردند (*آسیاتیکا*، I/321). در دورهٔ نوابان مستقل بنگال، میرزا محمد سراج الدوله در ۱۱۶۹ق/ ۱۷۵۶م، کلکته را از دست انگلیسیان به در آورد (اسعدی، ۲۶/۲)، اما رابرت کلایو در جنگ پلاسی[1] (دهکده‌ای در جنوب بنگال غربی) در ۱۱۷۰ق/۱۷۵۶م، آنجا را باز پس گرفت. انگلیسیان ضمن انتخاب میر جعفر علی‌خان به عنوان صوبه‌دار بنگال، یک فرماندار کل در رأس امور قرار دادند (همو، ۲۶/۲-۲۷؛ *آسیاتیکا*، همانجا). با پیروزی هکتورمونرو در جنگ باکْسار (دهکده‌ای در غرب ایالت بهار) در ۱۱۷۸ق/ ۱۷۶۴م، ادارهٔ امور دیوانی بهار، اریسا و بنگال از سوی شاه عالم دوم (حک ۱۱۷۳- ۱۲۲۱ق/۱۷۵۹-۱۸۰۶م) به کمپانی هند شرقی واگذار شد و از ۱۱۸۶ق/ ۱۷۷۲م این کمپانی مستقیماً ادارهٔ امور بنگال را در اختیار گرفت (بهاتاچاریا، 124؛ اسعدی، ۲۷/۲). در ۱۲۷۱ق/ ۱۸۵۵م بنگال مستقیماً توسط نایب الحکومه‌ای که از سوی بریتانیا انتخاب می‌شد، اداره می‌گشت. از ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م مذاکراتی برای ایجاد مرزهای جدید در بنگال به عمل آمد که با اعتراض شدید بنگالی زبانها مواجه شد (هاردی، ۲۰۵؛ اسعدی، ۲۸/۲).

در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م لرد کرزن نایب السلطنهٔ هند بنگال را به دو قسمت بنگال غربی (شامل بهار و اریسا) و بنگال شرقی و آسام تقسیم کرد که هر کدام یک نایب الحکومهٔ مستقل داشت. این اقدام موجب بروز جنبش فراگیر و گستردهٔ هندوهای بنگال و تحریم کالاهای انگلیسی شد (بهاتاچاریا، همانجا) و دولت بریتانیا به ناچار در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م این تقسیم‌بندی را لغو کرد و سراسر بنگال را تحت نظارت یک فرماندار کل قرار داد. اما بهار، اریسا و آسام همچنان جداگانه اداره می‌شدند (هاردی، ۲۴۴؛ بهاتاچاریا، همانجا؛ لاهوتی، ۲۰۲).

در ۱۳۱۶ش/۱۹۳۷م بنگال به صورت یک ایالت خودمختار درآمد (اسعدی، همانجا)، در ۱۹۴۷م، پایان سلطهٔ انگلیسیان بر شبه قاره، بنگال دوباره به دو قسمت غربی و شرقی تقسیم شد. در ۱۹۵۰م ایالت کوچ بِهار ضمیمهٔ بنگال غربی شد و در ۱۹۵۶م، ۸٬۱۷۷ کمـ۲ از ایالت بهار (بیهار) به آن اضافه گردید و به این ترتیب یک حلقهٔ ارتباطی بین قسمتهای شمالی و جنوبی جدا شدهٔ این ایالت به وجود آمد(«بریتانیکا»، V/268).

مسلمانان در بنگال: حضور مسلمانان در بنگال به پیش از فتح آن سرزمین به دست محمد بختیار خلجی و به زمانی باز می‌گردد که بازرگانان مسلمان برای تجارت به جنوب شرقی بنگال سفر می‌کردند. پس از تسلط سیاسی مسلمانان، گرایش مردم به اسلام بیشتر شد (اسعدی، ۱۶/۲؛ EI², I/1167). گسترش اسلام و فرهنگ اسلامی در بنگال بیشتر از طریق صوفیانی صورت می‌پذیرفت که از ایران به این سرزمین مهاجرت می‌کردند (رضوی، 260-I/257؛ سرکار، 78-76؛ محمد کلیم، ۳۰-۳۱). تشکیل حکومت شیعه مذهب مرشد قلی خان در فاصلهٔ سالهای ۱۱۳۱- ۱۱۳۸ق/۱۷۱۹- ۱۷۲۶م، مهاجرت شیعیان ایرانی را به بنگال افزایش داد که از آن میان می‌توان به ابوالحسن گلستانه مؤلف *مجمل التواریخ* و محمد خلیل مرعشی مؤلف *مجمع التواریخ* اشاره کرد (نک: ابوالحسن گلستانه، ۳؛ مرعشی، ۱-۲؛ اقبال، «ج»).

در دورهٔ تسلط انگلیسیان، بیشتر مسلمانان بنگال کشاورزان فقیر

---

1. Plassey

ساکن روستاها بودند (هاردی، ۱۷، ۱۹، ۳۴۲، نقشهٔ ۳). ثروت و قدرت زمین داران هندو و تسلط انگلیسیان، به بروز جنبشهایی میان مسلمانان بنگال منجر شد که جنبش کشاورزان به رهبری تیتومیر از آن جمله بود (همو، ۸۲ ـ۸۳). سیاست نادرست انگلیسیها در امور اداری و اقتصادی بنگال موجب ناخشنودی گروههایی از اشراف و نجبای بنگال و تشکیل احزاب مسلمانان شد که بر اثر آن پس از چندی، بنگال به دو منطقه تقسیم شد (نک: صفی‌الله، ۳۶ـ۴۰؛ فرزین نیا، ۱۴۸).

زبان و ادبیات بنگالی و نفوذ فارسی در بنگال: افزون بر زبان بنگالی که از خانوادهٔ زبانهای هند و اروپایی و دارای گویشهای مختلف است («فرهنگ»، VII/232-233؛ اسعدی، ۱۴/۲)، زبانهای هندی، اردو و نپالی نیز در ایالت بنگال غربی رواج دارد، اما زبان رسمی و اداری زبان بنگالی و انگلیسی است («بریتانیکا»، V/264). نفوذ زبان فارسی در بنگال به سده‌های نخستین اسلامی بازمی‌گردد. سفر بازرگانان و مبلغان مسلمان و صوفیان ایرانی موجب اشاعهٔ زبان فارسی در بنگال شد (اسعدی، ۱۵/۲) و به ویژه پس از ایجاد حکومت مسلمانان، این زبان در بنگال رسمیت یافت. محمد بختیار خلجی نخستین مدرسهٔ زبان فارسی را در شهر رنگ پور درشمال بنگلادش کنونی تأسیس کرد (همانجا). از طریق زبان فارسی واژگان عربی و ترکی نیز به زبان بنگالی راه یافت. با تسلط انگلیسیان در ۱۲۵۳ق/ ۱۸۳۷م، زبان انگلیسی جای‌گزین زبان فارسی در امور اداری بنگال شد (همو، ۱۶/۲). در حال حاضر ۴۰٪ لغات و اصطلاحات زبان بنگالی فارسی است و حدود ۶ هزار واژه و اصطلاح فارسی و عربی در این زبان وجود دارد (همو، ۱۵/۲؛ نیز نک: *ایرانیکا*، IV/140). ادبیات بنگالی نیز با حمایت و توجه سلاطین مسلمان که خود به آثار ادبی علاقه‌ای خاص داشتند، روی به رشد نهاد و آثاری از سنسکریت به بنگالی ترجمه شد (تاراچند، ۲۷۴).

قاضی نذرالاسلام از شعرای معروف مسلمان بنگالی زبان، نخستین بار غزلیات فارسی را وارد زبان بنگالی کرد. از چهره‌های معروف ادبیات بنگالی می‌توان از رابیندرانات تاگور، ویدیاساگار، بنکیم چاندرا و میرمشرف حسین نام برد (اسعدی، ۱۴/۲ـ۱۵). بنگال یکی از مراکز مهم فرهنگی شبه قارهٔ هند به شمار می‌رود. از جملهٔ این مراکز می‌توان از «انجمن آسیایی بنگال[1]» در کلکته یاد کرد که در ۱۷۸۴م توسط انگلیسیها تأسیس شد (آربری، ۲۳) و تا کنون بسیاری از آثار ارزشمند علمی و فرهنگی توسط این انجمن به چاپ رسیده است (دربارهٔ تاریخ سیاسی و فرهنگی و اقتصادی بنگال شرقی پس از استقلال بنگلادش، نک: هد، بنگلادش).

بنگال غربی اکنون دارای دانشگاهها، کالجها و مؤسسات متعدد آموزشی دیگری است که رشته‌های مختلف فنی و مهندسی، پزشکی و سایر رشته‌ها در آن آموزش داده می‌شود. بیشتر این مراکز آموزشی در کلکته پایتخت بنگال غربی متمرکز است («بریتانیکا»، V/266).

اقتصاد: بنگال غربی با وجود وسعت کم، حدود یک ششم فرآورده‌های داخلی هند را تأمین می‌کند (همان، V/264). این ایالت با شرایط خاص جغرافیایی، دارا بودن رودخانه‌های بزرگ و مهم مانند گنگ، براهماپوترا و مگنا، و خاک حاصل خیز، از نظر کشاورزی از اهمیتی خاص برخوردار است و بسیاری از ساکنان آنجا به کشاورزی یا امور مربوط بدان اشتغال دارند (همانجا). تولید ابریشم، پنبه و کنف در این ناحیه سابقه‌ای کهن دارد (نک: «اطلس»، 159). محصولات کشاورزی بنگال بسیار متنوع است. از محصولات عمدهٔ غذایی آن می‌توان از برنج، گندم، جو، ذرت، نیشکر و دانه‌های روغنی گوناگون نام برد (همان، 160-163؛ «بریتانیکا»، همانجا). زغال سنگ، آهن و سنگ آهک از منابع معدنی بنگال است. کارخانه‌های پتروشیمی، کشتی سازی، اتومبیل سازی، تولید کودهای شیمیایی، واگن سازی، کاغذ سازی، بافت کتان و نساجی از صنایع مهم بنگال غربی است. این ایالت از طریق خطوط راه آهن که نخستین بار در ۱۲۷۰ق/۱۸۵۴م مورد بهره‌برداری قرار گرفت و همچنین از طریق کشتیهایی که‌دررودخانه‌های آن تردد می‌کنند، با سایر نقاط هند در ارتباط است («همان»، V/264-265). بر اساس سرشماری ۱۹۹۱م جمعیت بنگال غربی جمعاً ۶۸٬۰۷۷٬۹۶۵ تن بوده است که ۴۹٬۳۷۰٬۳۶۴ تن از آنان روستایی و مابقی شهری بودند و حدود نیمی از جمعیت شهرنشین آن، در کلکته سکنا داشتند (همان، V/263, 268). جمعیت بنگال غربی در ۱۳۸۳ش/ ۲۰۰۴م حدود ۸۴٬۹۸۹٬۱۰۰ تن برآورد شده است.

مآخذ: آربری، آ. ج.، *تحقیقات و مطالعات انگلیسیها در باب فارسی*، ترجمهٔ فرنگیس شادمان، لندن، ۱۹۴۳م؛ آفتاب اصغر، *تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش اسکارمان، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، کانپور، ۱۸۹۳م؛ همو، *اکبرنامه*، به کوشش احمد علی و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، مقدمه بر *مجمع التواریخ* (نک: هم، مرعشی)؛ برنی، ضیاءالدین، *تاریخ فیروز شاهی*، به کوشش عبدالرشید، علیگره، ۱۹۵۷م؛ بیات، بایزید، *تذکرهٔ همایون و اکبر*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۳۶۰ق/۱۹۴۱م؛ تاراچند، *تأثیر اسلام در فرهنگ هند*، ترجمهٔ علی پیرنیا و عزالدین عثمانی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ تتوی، احمد و آصف خان قزوینی، *تاریخ الفی*، به کوشش سیدعلی آل داود، تهران، ۱۳۷۸ش؛ زامباور، *نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سلیم، غلام حسین، *ریاض السلاطین*، به کوشش عبدالحق، کلکته، ۱۸۹۰م؛ شاهنوازخان، *مآثر الامرا*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۹۰م؛ صفی‌الله، محمد، «سهم مسلمانان سرزمین بنگاله در تشکیل پاکستان»، *هلال*، کراچی، ۱۳۴۸ش/ ۱۹۶۹م، س ۱۷، شم ۸؛ فرزین نیا، زیبا، *بنگلادش*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کامگار حسینی، *مآثر جهانگیری*، به کوشش عذرا علوی، علیگره، ۱۹۷۸م؛ کنبو، محمدصالح، *عمل صالح (شاهجهان نامه)*، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۷۲م؛ لاهوتی، حسن، حاشیه بر *مسلمانان هند بریتانیا* (نک: هم، هاردی)؛ لاهوری، عبدالحمید، *بادشاه نامه*، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۷ـ ۱۸۶۸م؛ محمدکلیم، «مبلغان اسلام در شبه قاره»، *هلال*، کراچی، ۱۳۴۹ش/ ۱۹۷۰م، س ۱۸، شم ۶ و ۷؛ مرعشی صفوی، محمد خلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هاردی، پ.، *مسلمانان هند بریتانیا*، ترجمهٔ حسن لاهوتی،

---

1. Asiatic Society of Bengal

مشهد، ۱۳۶۹ش؛ نیز:
Asiatica; An Atlas of India, Delhi, 1993; Bābur, Z̤. M., *Bābur Nāma*, tr. A. S. Beveridge, New Dehli, 1979; Bhattacharya, S., *A Dictionary of Indian History*, New York, 1967; EI[2]; Gul-Badan Begum, *Humāyūn Nāma*, tr. A. S. Beveridge, Lahore, 1974; Hodivālā, S. H.,« Bangāla», *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* Calcutta, 1920, vol. XVI, no. 5; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; *Iranica; Research Articles in Epigraphy, Archaeology and Numismatics of India*, Lahore, 1927; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; Roy, A. C., *History of Bengal*, Calcutta, 1968; Sarkar, J. N., *Hindu - Muslim Relations in Bengal*, Delhi, 1985; *Students' Britannica, India*, New Delhi, 2000.
هدیٰ سیدحسین زاده

معماری و آثار تاریخی بنگال: استقلال سیاسی بنگال در زمانی نسبتاً طولانی (نک: بخش اول همین مقاله)، آب و هوای استوایی آن و دوری‌اش از هند باختری به رشد معماریِ محلی آن ــ با تأثیرپذیریِ اندکی از دهلی ــ منجر شد. فاتحان مسلمان در بنگال برخلاف دهلی ــ که در معماریِ پیش از اسلامِ آنجا سنگ به کار می‌رفت ــ سنتِ کاربرد آجر را بنیان نهادند. در بنگالِ باستان، آجر برای ساختن معبدهای عظیم بودایی، و بعدها طی دورهٔ هندوها برای ساختن سکوهای عظیم، دیوارها و برجهای معبدها[1] به کار رفته بود که معمولاً نمایی از سنگهای حجاری شده دارند. بناهای سنگیِ مشابهِ آنچه در دیگر جاهای شبه قاره یافت می‌شود، در بنگال نیز وجود دارد؛ ولی بناهای بنگال معمولاً با آجرکاری ترکیب شده‌اند. در اینجا آجر در اندازهٔ بزرگ، گاه در رجهای افقی بدون ملاط، به کار رفته، و استحکام سازه‌ها تنها متکی به وزن زیاد آنهاست. در این بناها دیوارِ چینی با استفاده از آجرِ تراشیده یا قالبی بوده، و آجر کاربردِ محدودی در طاقها و قوسها داشته است.

مسلمانان آجرهای کوچک و استفاده از ملاط را معرفی کردند که هر دو برای ساختن طاق و قوس با دهانهٔ بزرگ عامل اصلی بود. با این حال، سنتهای کهن‌تر بنگالی ادامه یافت و استفادهٔ گسترده از آجرهای تراشیده و قالبی در حجم عظیم بناها نیز خود را نشان داد. با این همه، سنگ و آجر تنها در معماریِ سلطنتی، دینی و نظامی کاربرد داشت و خانه‌های مسکونی از نی خیزران و نخل، با سقف و دیوارهای منحنیِ ویژه ساخته می‌شد. این شکلها در برخی از بناهای سنگی و آجریِ دوران سلطان‌نشینی در این ناحیه پدیدار شده است.

تنها بنای باقی مانده و قابل تاریخ‌گذاری از نخستین سالهای فتوحات اسلامیِ بنگال، مقبرهٔ ظفرخان غازی است که همراه با مسجدی در تریبنی واقع در ناحیهٔ هوگْلی قرار دارد؛ بخشی از پی و محرابِ آن مربوط به بنای اصلی است و محراب که با استفاده از سنگهای بنای قدیم‌تر ساخته شده، حاوی کتیبه‌ای به تاریخ ۶۹۸ق/ ۱۲۹۹م است؛ ولی طاق به سبک غوری با حاشیه‌ای نوک تیزِ دالبری بازپیرایی شده است. بخش گسترده‌ای از دیوار قبله مرمت شده، و طاقچه‌ها آجرکاری اصلی را آراسته به نقشمایهٔ پیچکی حفظ کرده که در بنگال غیرمرسوم، ولی در سنگ‌کاریهای گجراتی متداول بوده است. مقبرهٔ ویران دارای دو اتاق چهارگوش است که در اصل گنبد داشته‌اند. دیوارها دارای بدنهٔ سنگی، و نمایی از سنگهایِ به دست آمده از معبدهای قبلی است. سنگ چینیِ ورودیها و طاقچه‌ها با دقت دوباره چیده شده است، ولی در سطح اصلی دیوارها آن نظم و ترتیب دیده نمی‌شود و چنین به نظر می‌رسد که روی آنها گچ‌کاری بوده است (مارشال، 602-601؛ براون، 36).

بنای باقی‌ماندهٔ بعدی متعلق به عصر الیاس شاهی است. مسجد آدینه در ۷۷۶ق/۱۳۷۴م به فرمان سکندرشاه، در پایتختش واقع در ۱۲ کیلومتریِ شمال گور (حضرت پندوای کنونی) ساخته شده است. مسجد آدینه هم مانند مسجد ظفرخان تا پاکارِ طاقها از سنگ و در بالا از آجر است. این شیوهٔ ساخت شاخصِ معماری بنگالی است و در بسیاری از نمونه‌های دیگر هم دیده می‌شود. استفادهٔ وسیع از آجرهای تراشیده و قالبی در شکلهای بسیار متنوع صورت گرفته است. این بنا یکی از بزرگ‌ترین مسجدهای هند، و صحن آن به وسعت ۱۵۵×۸۷ متر است. با این همه، ستون‌بندیِ سمتِ قبله تقریباً دو برابر ستون‌بندیِ شمالی و جنوبی است. این آرایش نامتعارف است، ولی در جامع الازهر در قاهره و مسجد بزرگ دمشق هم به چشم می‌خورد که ممکن است چون الگویی برای این مسجد به کار رفته باشند. ستون‌بندی سمتِ قبله، مانند مسجد دمشق، به وسیلهٔ ایوانی بزرگ قطع می‌شود و در وسط دیوار قبلهٔ آن محراب اصلی و منبری سنگی رو به شمال قرار دارد. محرابهای کوچک‌تری هم وجود دارند که همه از سنگ، به شکل نیم‌دایره و غالباً با قوسهای دالبری، اما با جزئیات گوناگون ساخته شده‌اند. شکل طاقِ محراب مرکزی و برخی از محرابهای فرعی، شامل یک دالبر نیم دایره و دالبرهای کوچک‌تری در دو طرف است. این شکل از پاطاقهای مجسمه‌های بودایی الگوبرداری شده است و در بناهای اسلامی رایج نیست. مقبرهٔ سکندرشاه مجاور دیوار باختری مسجد است. این مقبره در اصل اتاق چهارگوش گنبدداری است که با سکویی در شمال، احتمالاً بعدها ــ و شاید پس از مرگ سکندرشاه در ۷۹۶ق/۱۳۹۴م ــ به مسجد افزوده شده است (عابدعلی، 140-127؛ کانینگم، 94-90؛ دانی، 73-55؛ مارشال، 603-602؛ راونشاو، 67-60).

بنای دیگر از زمان سکندرشاه، مسجدی در مُلّاسیملا با کتیبه‌ای دارای تاریخ ۷۷۷ق/۱۳۷۵م است. این مسجد در اصل اتاق گنبددار منفردی دارای برجهایی کوچک در هر گوشه بوده که بخش اعظم منظر اصلی آن به سبب بازسازیهای مکرر پنهان شده است.

در چهوتا پَنْدوا در نزدیکی تریبنی، «مسجد بَری» و منار را نیز می‌توان هم زمان سکندرشاه تاریخ‌گذاری کرد. گنبدهای آجری ستون‌بندیِ سمت قبله در مسجد بری بر روی ستونهای سنگی یکپارچهٔ متعلق به بناهای کهن قرار گرفته است. بالای منبرِ سنگی قبه‌ای قرار دارد و گذرگاهی با یک طاق ۳ دالبری در پایین جایگاهِ واعظ دیده می‌شود. منارِ گرد آجری به بلندی ۳۸ متر دارای ۶ نورگیر است. نورگیر پایین و بالا ساده، ولی نورگیرهای وسط قوسدار است (چکرورتی، 37؛

1. śikhara

دانی، 46-49؛ کانینگم، 124-126).

مقبرۀ اِکلکهی (یک لکهی) در حضرت پندوا مربوط به سدۀ ۸ق مبین طرحهای شاخص معماریِ اواخر سلطان‌نشینی در بنگال است. این مقبره اتاقی با گنبد آجری و دارای نقشه‌ای است که از بیرون چهارگوش و از داخل هشت گوش است. این بنا با ورودی‌ای در هر سمت، پایه‌هایی ستبر، و در هر گوشه برجی هشت گوش دارد. گنبد به طور مستقیم از روی ستونها بالا رفته، و فاقد بخش انتقالی است. دیوارهای خارجی اندکی کمانی، و طوقۀ بام در گوشه‌ها به سمت پایین خمیده است. شکل بنا در اصل از ساختار کلبه‌های خیزرانی محلی اقتباس شده است. نمای مقبرۀ اکلکهی به دو ردیف نورگیر مشبک با حاشیه‌ای زینتی از آجرهای قالبی آراسته است. سطح وسیع دیوارها به ۷ طاق‌نمای مستطیل تقسیم شده است که پایه‌های تزیینی آنها را از یکدیگر جدا می‌کند، جز طاق‌نمای وسط که ورودی در آن جای گرفته است. بالای هر یک از طاق‌نماها طاقچه‌ای به شکل پنجره‌ای زینتی وجود دارد که ظاهراً نمایشگر تقلید پنجره‌های چوبی منبت است. این نمای زینتی شاید بازتابی از دیوارچینیِ خانه‌های بنگال در این عصر باشد که اکنون از آنها آثاری برجا نمانده است (همو، 88-90؛ مارشال، 603؛ عابدعلی، 125؛ دانی، 76-83).

شکل مقبرۀ اکلکهی در شمار دیگری از مقابر بنگال تکرار شده است؛ مثلاً مقبرۀ حاجتگاه و مقبرۀ پوتُل در گور هر دو به این شکل است. شاید از لحاظ زمانی مقبرۀ حاجتگاه به اکلکهی نزدیک‌تر باشد، ولی مقبرۀ پوتل که در جنوبِ صحن حاجتگاه قرار دارد، احتمالاً مربوط به اواخر سدۀ ۹ق/۱۵م است. این مقبره مقیاس نسبتاً کوچک‌تری دارد و برجهای کنجی آن از میان رفته، و تنها پایه‌های آنها باقی مانده است؛ ولی دو برج اضافی دارد که دو سوی ورودی شمالی را در برگرفته‌اند. پی دیوارها و برجها از سنگِ تراشیده است و پوشش بنا با آجرهای قالبی گرفته و لعاب‌دار و به رنگهای سفید، زرد، سبز و لاجوردی است. نمونۀ دیگر از این نوع، مقبرۀ خان جهان الغخان (د ۸۶۳ق/۱۴۵۹م)، در باگرهات واقع در بنگلادش امروزی است. این مقبره دارای تزیینات اندکی است و شاید سطح سادۀ دیوارها گچ‌کاری بوده است. نقشهای سفالین قالبی منحصر به قرنیزِ بالای دیوارها و ۴ ردیف افقی روی برجهاست (همو، 141-142).

بقایای بناهای تاریخی در گور در محوطۀ لکهنوتیِ کهن مربوط به سدۀ ۹ق/۱۵م و پس از آن است. ارگ را ناصرالدین محمود (سل ۸۴۶-۸۶۵ق/۱۴۴۲-۱۴۶۱م) بنا نهاده بود و دروازۀ شمالی آن، موسوم به «داخل دروازه» تنها اثر برجامانده از استحکاماتِ دورانِ سلطان‌نشین بنگال است. پیداست که طرح آن مشابهِ «کوتوالی دروازه»، یعنی دروازۀ شهر لکهنوتی بوده که اینک ویران است، ولی در سدۀ ۱۳ق/۱۹م باقی بوده، و کریتون آن را ترسیم کرده است. «داخل دروازه» دارای دالان طاقدار و سرسراهای باریکی در دو طرف است. دیوار چینیِ شمال و جنوب دروازه مشابه است. بر دو سوی طاقِ عظیم دروازه دو برج قرار گرفته است. بنا در اصل با آجر ساخته شده، ولی بر شالوده‌ای از سنگهای تراشیده استوار است. در ساخت چهارچوب درگاههایی که به دالان باز می‌شوند و نیز در نوار تزیینی‌ای که دیوار را به دو بخش تقسیم می‌کند، سنگ به کار رفته است (عابدعلی، 76، 50-52؛ راونشاو، 16؛ کریتون، 4؛ کانینگم، 69-70).

«چراغ منار» در نزدیکیِ «داخل دروازه» قرار دارد که به اعتبار آجرهای تزیینی لعاب‌دار آبی رنگ در بخش بیرونی، «فیروزه منار» هم خوانده می‌شود؛ همچنین ممکن است با توجه به نامِ مَلِک عَبدَل فیروزشاه (سل ۸۹۲-۸۹۵ق/۱۴۸۷-۱۴۹۰م) بدین‌نام خوانده شده باشد. تاریخ احتمالیِ بنا اواخر سدۀ ۹ق/۱۵م است، چون به نظر می‌رسد که آجرِ لعابدار در حدود اواسط سدۀ ۹ق در بنگال شناخته شده بوده، و کاربرد آن در دیگر بناهای گور نیز پدیدار است. این منارِ آجری با رجهای سنگ‌چین تقویت شده است. بنای آن با نقشه‌ای مدور و دارای ۳ طبقه است و روی سکویی برجسته قرار دارد. آجرچینی آراسته به طرحهای هندسی و گل و بوته است که معمولاً در بناهای آجری بنگال دیده می‌شود (عابدعلی، 52-53؛ دانی، 113-115؛ براون، 40).

شماری از مسجدهای عصر سلطان‌نشینی در بنگال باقی است که تاریخ آنها اغلب نامعلوم است، جز مسجدهای باره سونا، قدم رسول و «جهانیان جهان‌گشت» که در محلّ آن را «جان جانیان» می‌نامند. این مسجدها در سدۀ ۱۰ق/۱۶م ساخته شده‌اند و کتیبه‌های اصلی آنها هنوز برجاست. کتیبه‌های قدیم‌تر دیگری نیز در گور یافت می‌شود که برخی از آنها در محوطه‌های مسجدها و بناهای متصل به آنها قرار دارند و می‌توان چنین انگاشت که مربوط به بناهای مجاور بوده‌اند. از دیگر مسجدهای گور، چَمکتی، لَتَن، «درسبری» و تَنْتیپَرا ست که می‌توان آنها را مربوط به دو دهۀ پایانی سدۀ ۹ق/۱۵م دانست. برای تاریخ‌گذاری مسجدهای چهوتا سونا و گونمانْت نیز می‌توان نیمۀ اول سدۀ ۱۰ق/۱۶م را در نظر گرفت (نک‍ : عبدالکریم، جم‍).

مسجد چمکتی احتمالاً مرتبط با کتیبه‌ای به‌تاریخ ۸۸۰ق/۱۴۷۵م است. این مسجد در اصل گنبدخانه‌ای بوده، و ایوانی با ۳ گنبد در جبهۀ خاوری، و برجی در هر گوشه داشته است. دیوارهای بنا قوس‌دار و دارای طره (قرنیز)های منحنی، و آرایشِ نما شامل طاقچه‌ها و تورفتگیهایی با طرحهای هندسی و گل و بوته روی آجرهای لعابدار سفالینِ قالب گرفته است. نقشۀ این مسجد مشخصۀ مسجدهای کوچک منطقه است و نظیر آن در لتن مسجد دیده می‌شود که برخی معتقدند در زمان پادشاهی یوسف شاه (۸۷۹-۸۸۶ق/۱۴۷۴-۱۴۸۱م) ساخته شده است. بنای مسجد چمکتی به خوبی حفظ شده، و دیوارهای آن با آجرهای لعابدار زینت یافته است. این مسجد ۳ محراب دارد که هر سه به صورت نیم دایره و همانند محرابهای مسجد آدینه است. نقشۀ نیم‌دایره ویژگی محرابهای بنگالی، و احتمالاً نتیجۀ تأثیر معماری عربهاست (عابدعلی، 69؛ کریتون، 15؛ کانینگم، 60-61؛ دانی، 104-105).

آشکار است که طرح مسجد چمکتی و لتن تقریباً در همهٔ مسجدهای کوچکِ قلمرو سلطان‌نشین بنگال به کار می‌رفته است؛ زیرا نمونه‌های دیگری نیز از این گونه دیده می‌شود، از آن جمله است: مسجد سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در سوره، واقع در ناحیهٔ دینجپور، و مسجد معروف به «مسجد بَری» در ناحیهٔ بَکر گنج که در ۸۷۰ق/۱۴۶۶م ساخته شده است. مسجد اولی نمایی از قابهای سنگی با طرحهای حجاری دارد که معمولاً در آجرچینیِ بنگالی دیده می‌شود. در «مسجد بری» از طرح دو نمونهٔ اصلی در پایتخت پیروی شده، جز اینکه ایوان آن به جای گنبد دارای طاق ضربی است. مسجد «قدم رسول» در گور نیز دارای گنبد خانهٔ اصلی، مشابهِ مسجدهای لتن و چمکتی است، ولی ایوانِ آن به شکل دالانی است که در ۳ جهت بنا را دور می‌زند و به جای گنبد دارای طاق ضربی است. دالان آن در خاور دارای دهانه‌ای سه قوسی، و در شمال و جنوب دارای دهانه‌های تک قوسی است. مسجد «قدم رسول» که نمونهٔ متأخری از نوع خود است، در زمان سلطان نصرت‌شاه در ۹۳۷ق/۱۵۳۱م ساخته شده، و ساختار اصلی آن آجری، ولی جرزهای حامل طاقهای خاوری هشتی ورودی از سنگِ تراشیده است (عابدعلی، 61-64؛ کریتون، 9؛ دانی، 129-120؛ راونشاو، 32).

مسجدهای بزرگ‌ترِ گور نیز طره‌های منحنی، اما با انحنایی کمتر از بناهای کوچک دارند و قوس تقریباً نامحسوس و دیوارهای وسیع‌تر آنها به چشم مناسب‌تر می‌آیند. یکی از قدیم‌ترین نمونه‌های این گونه مسجدها تنتیپرا مسجد است که ممکن است به سال ۸۸۵ق/۱۴۸۰م تاریخ‌گذاری شود. این مسجد دارای ۵ محراب است و با عمق دو دهانه و پهنای ۵ دهانه در داخل دیوارهای شهر گور قرار دارد. بنای آن در اصل با ۱۰ گنبد پوشش می‌شده که بر روی ستونهای سنگیِ یکپارچهٔ متعلق به بناهای قدیم‌تر قرار داشته است. جز این ستونها بقیهٔ بنا آجری، و دارای نمایی با تزییناتی از آجرِ قالبی و سفالین است. در این مسجد، مانند استحکاماتِ «داخل دروازه»، یک‌رج زینتی از سنگهای تراشیده در پایین پاطاقِ قوسها به کار رفته است که دیوارها را به دو قسمت می‌کند.

فن استفاده از ستونهای سنگیِ یکپارچه، به عنوان عنصر نگهدارندهٔ گنبد، و استفاده از آجر در بقیهٔ ساختار مسجد در شماری از مسجدهای گور دیده می‌شود. از آن جمله می‌توان از «درسبری مسجد» ساخته شده در ۸۸۴ق/۱۴۷۹م در دوران حکومت سلطان یوسف شاه نام برد که طرحهای سفالینِ به کار رفته در آن در خور توجه است، چون حاویِ شبکه‌های زینتی مدال مانند با جزئیاتی متنوع است و نقش پیچکها نقاط طاق مانندِ زینتیِ دیوار قبله را پر می‌کنند. این طرحها، گرچه از نمونه‌های قدیم محلی اقتباس شده‌اند و بیش از این در آدینه مسجد و تنتیپرا مسجد دیده شده است، به حجاریهای گجرات شباهت دارند. «سیته گنبد مسجد» در باگرهات نیز دارای نقشه‌ای مشابه مسجدهای گور است که به شکل مستطیل با ۴ برج در گوشه‌ها، ولی با مقیاس بزرگ در ۳۳×۴۹ متر ساخته شده، و دارای ۷۷ گنبد در بالای قوسهای ۱۱ دهانه، و ۷ ردیف ستون است (عابدعلی، 77-76؛ دانی، 112-108).

مسجد گونمانت در گور دارای ۹ دهانهٔ ۳ ردیفی است و ۲۴ گنبدِ آن بر روی ستونهای سنگیِ یکپارچه قرار دارد، ولی دهانهٔ وسط دارای طاق ضربی است که بر روی پایه‌های ستبر سنگی قرار دارند. داخل گنبدها و طاق مرکزی دارای تزیینات گچ‌بری است؛ ولی از آنجا که دیوارها آجری است، نمای بیرون و بخش بزرگی از داخل بنا از سنگ تراشیده است. دو مسجد دیگر به نامهای چهوتاسونا و برا سونا در گور با دیوارهای آجری و نمای سنگی بر جاست. اولی در دوران سلطنت سیدعلاءالدین حسین شاه (۸۹۹ـ۹۲۵ق/۱۴۹۴ـ۱۵۱۹م) ساخته شده است. نقشهٔ آن چهارگوش، با ۵ دهانهٔ ۳ ردیفی است و سقف گنبدی آن بر ستونهای سنگیِ یکپارچه قرار دارد، ولی دیوارهای بیرونی و درونی سراسر با سنگهای حجاری شده، پوشش شده‌اند. طرحهای به کار رفته مستقیماً از سفالینهٔ قالب گرفته اقتباس شده، و حجاری آن فاقد کیفیتی است که در همان زمان در نقاط دیگر هند دیده می‌شود. در مسجد برا سونا که در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م ساخته شده، پوشش سنگیِ دیوارها دارای آرایش اندکی است و تزیینات منحصر به قالب گرفته‌هایی است که به دنبال ردیفهایی از عناصر معماری قرار دارند. این مسجد بسیار بزرگ‌تر از چهوتا سوناست و ۱۱ دهانه در ۴ ردیف و ۱۱ محراب دارد. دیوارهای سادهٔ این مسجد نشان می‌دهد، منظور معمار ـــ که به خوبی به آن دست یافته است ـــ حذف جزئیات زائدی بوده که می‌توانسته است تأثیر معماری را کاهش دهد.

نمای سنگ تا اواخر عصر سلطان‌نشینی در بنگال ـــ همان‌طور که در مسجد سوره در ناحیهٔ دینجپور دیده می‌شود ـــ ادامه یافت. در آنجا، مانند مسجد چهوتاسونا نمای سنگی دارای طرحهای زینتیِ حجاری شده است. یکی از متأخرترین نمونه‌های این مسجدها، مسجد قطب‌شاهی در حضرت پندواست. این مسجد، برخلاف نامش ارتباطی با پادشاهان قطب شاهی ندارد، چون در ۹۹۰ق/۱۵۸۲م ـــ زمانی که این منطقه تحت سلطهٔ تیموریان هند قرار گرفته بود ـــ ساخته شده است. بانیِ مسجد از اعقاب یکی از اولیا به نامِ نور قطبِ عالم بوده است و نام او را بر مسجد نهاده‌اند. این مسجد نسبتاً کوچک است و ۵ دهانه در دو ردیف، ۴ محراب و یک منبر سنگی دارد. سنگ چینی آن فاقد تزیینات است و قالب گرفته‌ها تنها تزیینات بیرون آن را تشکیل می‌دهد (عابدعلی، 45-46, 79-83, 86-87, 120-126؛ کانینگم، 65-66, 73-76, 86-88؛ دانی، 130-136, 168-170؛ راونشاو، 14-15, 38-39, 56؛ کریتون، 5).

گفتنی است که مسجد قطب شاهی تنها نمونهٔ مهمِ ساخته شده به سبک دوران سلطان‌نشینی در بنگال نیست، اما چون این مسجد در دورهٔ تیموریان هند ساخته شده، قابل توجه است. در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م ـــ و حتیٰ ۱۱ق/۱۷م ـــ که سبک معماری تیموریان هند تدریجاً در بنگال شناخته شد، سنتهای بنگالی هنوز در آنجا به کار می‌رفت و حتیٰ به جاهای دیگر هم راه یافت؛ به ویژه سقف منحنیِ بنگالی که در دیگر نقاطِ شبه قاره

شناخته نبود، در سدهٔ ۱۱ق به وسیلهٔ معماران دربار تیموری اقتباس شد و در همه جای هند به کار رفت. بعدها این شکل به ویژه در راجستان به بناهای استادانهٔ بعد از عصر تیموری نیز راه یافت.

مآخذ:

Abdul Karim, *Corpus of the Arabic and Persian Inscriptions of Bengal*, Dacca, 1992; Abid Ali Khan, *Memoirs of Gaur and Pandua*, ed. H.E. Stapelton, Calcutta, 1931; Brown, P., *Indian Architecture, Islamic Period*, Bombay, 1956; Chakravarti, M., «Pre-Mughal Mosques of Bengal», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1910; Creighton, H., *The Ruins of Gour*, London, 1817; Cunningham, A., «Report on a Tour of Bihar and Bengal in 1879-1880», *Archaeological Survey of India, Reports*, 1882, vol. XV; Dani, A.H., *Muslim Architecture of Bengal*, Dacca, 1961; Marshall, J., «The Monuments of Muslim India», *The Cambridge History of India*, ed. W. Haig, Cambridge, 1928, vol. III; Ravenshaw, J.H., *Gaur, its Ruins and Inscriptions*, London, 1878.

مهرداد شکوهی

بنگالی، مهم‌ترین و پرگویشورترین زبان از گروه شرقی زبانهای هندو آریایی. دیگر اعضای این گروه عبارتند از آسامی، اُریا و بیهاری (گریرسن، I). بنگالی زبانِ رسمیِ بنگلادش است و بالغ بر ۱۶۵ میلیون نفر گویشور دارد (کمبل، I/227) که برخی از آنان در مناطق دیگری از شبه قارهٔ هند و پاکستان سکنا دارند. این مناطق به‌طور مشخص عبارتند از شرقِ پاکستان، ایالت بنگال غربی در هند و ایالتهای اُریسا، آسام، بیهار، تری پورا و مِگهالایا (همانجا؛ GSE, III/168؛ *آمریکانا*، III/513). البته گستردگی بنگالی به مناطقِ یاد شده محدود نیست و در تمامی ایالاتی از هند که گویشهای شرقی در آنها رواج دارد، نیز شنیده می‌شود؛ یعنی ایالات جنوبی بنگال، مناطق شرقیِ ایالات غربی و شرق ایالات مرکزی (گریرسن، همانجا).

ویژگیهای عمومی: بنگالی زبانی با گویشهای متعدد و متنوع است که همهٔ آن گویشها هنوز مورد مطالعهٔ دقیق قرار نگرفته‌اند («دائرة‌المعارف...[1]»، I/170). اگرچه برای این زبان ۴ گویشِ اصلیِ غربی، شرقی، شمالی و شمالِ شرقی معرفی شده است (GSE، همانجا)، گریرسن در پژوهش مفصلی، از ۷ گویشِ مرکزی (یا معیار)، غربی، جنوب غربی، شمالی، راجبَنگسی، شرقی و جنوب شرقی نام برده است که برخی از آنها، حتیٰ گونه‌های متفاوتی برای گفتار زنان و مردان دارند (ص 339-331)، به‌ویژه بنگالی مرکزی و گویشهای کلکته و هوراه (همو، 62-47).

بنگالی نو زبانی با ویژگی دوزبان‌گونگی[2] است؛ یعنی دارای دو سبک زبانی جداگانه است که در بافتهای رسمی و غیررسمی به کار می‌رود. صورت رسمیِ نوشتاریِ این زبان سادهوبهاشا نام دارد و در مقابل آن زبان رایج گفتاریِ مردم، موسوم به چَلیتْبهاشا قرار دارد که بر پایه گونهٔ گفتاریِ کلکته، به‌ویژه بخش غربی دلتای رود گنگ پدید آمده است (*آمریکانا*، III/514؛ کمبل، نیز «دائرة‌المعارف»، همانجاها). از مهم‌ترین ویژگیهای بنگالی، باید به صَرفِ نسبتاً سادهٔ این زبان در گروه اسمی (به علت نبود جنس دستوری و تقلیل حالتهای اسمی به ۴ حالت) و صرفِ غنیِ فعلی اشاره کرد. فعل و فاعل در شخص و موقعیت کلامی (ادب، بی‌طرفی و کاملاً مؤدبانه) با هم مطابقه دارند (باسمن، 51؛ گریرسن، 332-331). علاوه بر این، هماهنگیِ مصوتها و وجود واجهای دمیده را می‌توان از ویژگیهای مهم آوایی این زبان دانست (نک: دنبالهٔ مقاله).

تاریخچه: برای بنگالی، ۳ دورهٔ تاریخیِ بنگالی کهن، بنگالی میانه و بنگالی نو بر شمرده‌اند. دورهٔ بنگالی کهن، قرنهای ۵-۶ق/۱۱-۱۲م است. اواخرِ قرن ۸ق/۱۴م را آغاز دورهٔ بنگالی میانه، و اوایل قرن ۱۲ق/۱۸م را آغاز دورهٔ بنگالی نو دانسته‌اند («دائرة‌المعارف»، همانجا).

آنچه از متون ادبیِ بنگالی کهن بر جای مانده، مجموعه‌ای از ۵۰ سرود تنتره‌ایِ بودایی، موسوم به چاریاپاده است که به نظر می‌رسد در حدود سالهای ۳۹۰ تا ۵۹۶ق/۱۰۰۰ تا ۱۲۰۰م تصنیف شده باشند (کمبل، نیز «دائرة‌المعارف»، همانجاها). این متون تعلقِ بنگالی را به زیر شاخهٔ ماگَدْهی از خانوادهٔ هند و آریایی نشان می‌دهند (*آمریکانا*، همانجا). با وجود این، در برخی از منابع، برای این زبان نیایی جداگانه چون گورا آپابْهْرامسا نیز عنوان شده است (EI², I/1167).

از دورهٔ بنگالی میانه، منابع مفصل‌تری در دست است. قدیم‌ترین متنِ بر جای مانده از این دوره، حدود ۴۰۰ شعر از بارو چاندیداسه است که گمان می‌رود در قرن ۸ق/۱۴م سروده شده باشد («دائرة‌المعارف»، همانجا).

دورهٔ رشد و ظهور بنگالی میانه هم‌زمان با دوران حکومت مسلمانان بر بنگال است. مسلمانان در آغاز قرن ۷ق/۱۳م بنگال را تصرف کردند و حدود ۶۰۰ سال بر آن حکمرانی داشتند. در این زمان، فارسی یکی از زبانهای فرهنگ و ارتباطهای رسمی و حکومتی بود، و به همین سبب، واژه‌های فارسیِ بسیاری واردِ بنگالی شدند و واژه‌های عربی و ترکی را نیز به همراه آوردند (EI²، کمبل، همانجاها).

دورهٔ بنگالی نو در واقع با تسلط انگلستان بر بنگال و پایان یافتنِ حکومت مسلمانان آغاز می‌شود. زبان انگلیسی در ۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م به عنوان زبان رسمیِ جای فارسی را گرفت؛ ولی فارسی هم نفوذ خود را تا حدی در این زبان حفظ کرد، به صورتی که عملاً دو نوع بنگالی نو پدید آمد؛ یکی بنگالیِ سنسکریتی و دیگری بنگالی فارسی که مثالهای آنها در آثار مریتیونجی بیدیالانکار و رام رام باسو دیده می‌شود (EI²، همانجا). از زمان تقسیم بنگال بین هند و پاکستان در سال ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م نیز، بنگالی شرق بنگال ــ که به پاکستان تعلق دارد ــ به سبب وام‌گیریِ گستردهٔ واژه‌هایی از عربی و فارسی شاخص شد؛ در حالی که بخش غربی بنگال ــ که به ایالت بنگال غربی هند تبدیل شد ــ چنین وام‌گیری گسترده‌ای نداشته است (GSE, III/168).

نفوذ فارسی بر بنگالی: بیش از ۹۰٪ واژگان بنگالی نو ریشهٔ هند و آریایی دارد؛ با این همه، میزان قابل توجهی از وام واژه‌ها نیز

1. *International...* 2. diglossia

در آن به چشم می‌خورد. حدود ۳/۳٪ از واژگان بنگالی نو، وام واژه‌های فارسی - عربی هستند و ۱٪ نیز از واژه‌های انگلیسی وام گرفته شده است. اما آنچه در این میان جلب توجه می‌کند، آن است که بنگالی امروز ــ برخلاف انتظار ــ تحت نفوذ هندی (زبان رسمی هند) یا اردو (زبان رسمی پاکستان) قرار نگرفته است («دائرة‌المعارف»، I/170). پیش از ۱۹۴۷م، میزان واژه‌های فارسی - عربی در بنگالی حدود ۸٪، و در زبان مسلمانان بنگالی زبان کمی بیش از ۱۵٪ بود (EI², همانجا).

واژه‌های دخیل فارسی، ترکی و عربی را در بنگالی به ۷ گروه تقسیم می‌کنند: ۱. واژه‌های حکومتی و نظامی، مانند phouj (فوج)، jakham (زخم)؛ ۲. واژه‌های حقوقی و اقتصادی، مانند jami «(زمین»)، hakim (حاکم)؛ ۳. واژه‌های دینی و آیینی، مانند nâmâz (نماز)، khodâ (خدا)؛ ۴. واژه‌های مربوط به آموزش، مانند doât (دوات)، kâgaj (کاغذ)؛ ۵. نام نژادها، ادیان و مشاغل، مانند Ihudi (یهودی)، darji (درزی، خیاط)؛ ۶. واژه‌های مربوط به فرهنگ و تمدن، مانند golâb (گلاب)، rumâl (رومال، دستمال)؛ ۷. مفاهیم عمومی، مانند bâhbâ (به به)، khabar (خبر).

پسوندهای فارسی، مانند giri-، bâj-، dâr-، dâni-، dân- و i- نیز در زبان بنگالی رایج است، مانند phuldâni (گلدان)، dokândâr (دکاندار). همچنین واژه‌های فارسیِ «نر» و «ماده» در بنگالی برای تمایز جنس به کار می‌روند، مانند: pâirâ (کبوتر)، narpâirâ (کبوتر نر)، mâdipâirâ (کبوتر ماده) (همانجا). گفتنی است که پس از انتقال قدرت در ۱۹۴۷م، در شرق پاکستان گرایش فزاینده‌ای به دریافت واژه‌های فارسی-عربی از طریق زبان اردو پدید آمده است (همانجا).

ویژگیهای زبان‌شناختی:

آواشناسی: زبان بنگالی ۲۸ صامت و ۷ مصوت دارد. در این زبان دمشی بودن و زنشی بودن ارزشهای واجی محسوب می‌شوند و صامتهای جداگانه پدید می‌آورند:

	چاکنایی	نرمکامی	کامی	برگشته	دندانی	لبی
انسدادیها						
(وانسدادی ـ سایشیها):						
بی‌واک:						
نادمیده	—	k	c	ṭ	t	p
دمیده	—	kh	ch	ṭh	th	ph
واکدار:						
نادمیده	—	g	j	ḍ	d	b
دمیده	—	gh	jh	ḍh	dh	bh
سایشیها	h	—	s	—	—	—
خیشومیها	—	—	—	ṇ	n	m
زنشیها	—	—	—	ṛ	r	—
کناری	—	—	—	—	l	—

(«دائرة‌المعارف»، همانجا).

البته در برخی از دسته‌بندیها، صدای š (ش) هم به عنوان صامتی قید شده است (کمبل، I/228). مصوتهای بنگالی ــ چنان‌که گفته شد ــ ۷ عدد هستند که همگی در تقابل با صورتهای خیشومی شدهٔ خود قرار می‌گیرند و عبارتند از i، e، a، â، ɔ، o و u.

از میان فرایندهای آواییِ مهم بنگالی، می‌توان به افراشتگیِ مصوت و هماهنگی مصوتها (به صورت همگونیِ ارتفاع مصوت) یاد کرد. در افراشتگی مصوت این حالتها به چشم می‌خورد:

اگر هجای بعدی حاویِ /i/ یا /u/ باشد، /e، ɔ و o/ ← [i، o و u].

اگر هجای بعدی حاویِ /e، â، ɔ/ یا /o/ باشد، /i، u و e/ ← [e، o و a].

اگر هجای قبلی حاویِ /i/ باشد، /â/ ← [e].

اگر هجای قبلی حاویِ /u/ باشد، /â/ ← [o] (همانجا).

مثلاً cali (من می‌روم) به صورتِ [coli] در می‌آید و فعلِ šonâ (شنیدن) در صرف اول شخص، صورتِ [šuni] (می‌شنوم) پیدا می‌کند (همانجا؛ برای نمونه‌های بیشتر، نک: «دائرة‌المعارف»، I/171). از آنجا که تکیه در این زبان عمدتاً بر هجای اول قرار می‌گیرد، معمولاً تغییراتِ مصوتها در هجایی جز هجای اول رخ می‌دهند (همانجا).

صرف:

اسم: تمایزِ جنس دستوریِ زبانهای هند و آریایی در بنگالی از بین رفته است و طبقات واژگانیِ آن محدود به واژه‌های جاندار و بی‌جان می‌شود. تکواژِ جمع برای واژه‌های جاندار ra(e)-، و برای واژه‌های غیر جاندار یکی از وندهای o یا guli/a-، šăkăl-، šăb- یا šămăšto- است (کمبل، I/229).

نظامِ حالت در این زبان به ۴ مورد تقلیل یافته است (که البته با احتسابِ حالتِ دری ــ که فقط برای صورتهای مفرد وجود دارد ــ شمار آنها به ۵ می‌رسد). این حالتها عبارتند از نهادی، اضافی، برایی، رایی (مفعول صریح) و دری.

صفت: در بنگالی صفت صرف نمی‌شود و پیش از موصوف می‌آید. علامتِ صفت تفضیلی ceye ــ صفت نقلی از caoya (نگاه کردن) ــ است که پس از اسم در حالت اضافی می‌آید، مانند še amar ceye băro (او از من بزرگتر است).

ضمیر: بنگالی برخلاف بسیاری از زبانهای هند و آریاییِ نو در صرفِ ضمایر شخصی تنها از یک پایه استفاده می‌کند و پایانه‌های صرفی را بدان می‌پیوندد. این ضمایر عبارتند از ami (من)، tumi (تو)، apni (شما [مؤدبانه])، še (او) و tini (ایشان [مؤدبانه])، برای مفرد؛ و صورتهای amra، tomra، apnara و tâhara/tara، برای جمع (همانجا).

ضمایر اشاره در بنگالی نظامی ۳ درجه‌ای دارد: iha، ini (این، نزدیک)، o، uha، uni (آن، دور)، و še، taha، ta (آن، شناخته شده ولی غیرقابل رؤیت). ضمایر پرسشی عبارتند از ke (که، چه کسی؟) و

ki (چه؟). ضمایر موصولی بنگالی نیز عبارتند از je، jini، ja، مانندِ je lokṭa kal ekhane chilo še abar escche (مردی که دیروز اینجا بود، دوباره آمده است).

فعل: ریشه‌های افعال در بنگالی یا یک هجایی هستند، یا دو هجایی و بسیاری از ستاکهای مشتق از طریق اضافه کردن a- به اسامی ایجاد می‌شود، مانند ghum (خواب) در مقابلِ ghumana (خوابیدن). هماهنگیِ مصوتها در مورد افعال نیز رخ می‌دهد (نک: همو، I/230). شمار فعل نشانه‌ای ندارد. فعل اول شخص یک صورت برای جمع و مفرد دارد، یعنی کلمه‌ای چون jani به هر دو معنیِ «می‌دانم» و «می‌دانیم» به کار می‌رود. فعل دوم شخص براساس موقعیت مخاطب ۳ صورت دارد: آشنا، مؤدبانهٔ روزمره، و کاملاً مؤدبانه؛ که شناسه‌های i-، e-، iš/-en-، o- و en- را می‌گیرد. فعل سوم شخص شناسهٔ o/-e- را در حالت عادی، و en- را در حالت مؤدبانه می‌گیرد. پس بدین‌ترتیب، فعلی چون janen می‌تواند به معنای «می‌دانی»، «می‌دانید»، «می‌داند» یا می‌دانند» باشد که معنی دقیق آن از طریق بررسیِ ضمیر جمله قابل درک است (همانجا). هر فعل براساس الگوهای زمان، وجه و نمود، ممکن است تا ۱۳ صورت داشته باشد (نک: «دائرةالمعارف»، I/172). مثلاً از فعل dakh (دیدن) این صورتها به دست می‌آید:

۱- اسم فعل یا اسم مصدر: dakhâ (بینش).
۲- مضارع اخباری: dakhe (می‌بیند).
۳- مضارع امری: dekhuk (ببیند/ببینند).
۴- مضارع استمراری: dekhche (دارد می‌بیند).
۵- آیندهٔ اخباری/امری: dekhbe (خواهد دید/باید ببیند).
۶- مصدر: dekhte (دیدن).
۷- شرطی کامل/عادت در گذشته: dekhto (می‌دید).
۸- شرطی غیرکامل: dekhle (اگر/هرگاه ببیند).
۹- گذشتهٔ ساده: dekhlo (دید).
۱۰. گذشتهٔ استمراری: dekhchilo (داشت می‌دید).
۱۱. وجه وصفی ربطی: dekhe (دیده).
۱۲. ماضی نقلی: dekheche (دیده است).
۱۳. ماضی بعید: dekhechilo (دیده بود).

نحو: آرایش واژگانی پایهٔ بنگالی SOV (فاعل+مفعول صریح+فعل) است (باسمن، 51)، ولی در حالت گسترده‌تر، آرایش جمله را می‌توان به صورتِ «فاعل + مفعول غیرصریح + مفعول صریح + مفعول متممی + فعل» معرفی کرد. در این زبان، بندهای پیرو که شامل صورتهای صرف نشدهٔ فعل هستند، پیش از بندهای خودایستای پایه ظهور می‌کنند:

se ele klâs suru hobe
او وقتی بیاید کلاس شروع خواهد شد

(وقتی او بیاید، کلاس شروع خواهد شد) (همانجا).

برای مجهول کردنِ جمله غالباً از اسم فعلِ (اسم مصدرِ) مختوم به a- و فعل کمکیِ jawa (رفتن) یا howa (بودن) استفاده می‌شود، مانندِ âmâke pâwâ galo (معنی لفظ به لفظ: «برای من پیدا شدن رفت»، یعنی من پیدا شدم). ساخت سببیِ این زبان نیز با ابزارهای صرفی به دست می‌آید، بدین صورت که تکواژِ سببی‌سازِ â- بین ستاک و شناسه قرار می‌گیرد، مانندِ jânâ (دانستن)، jânânâ (شناساندن)؛ dekhâ (دیدن)، dekhânâ (نشان دادن).

خط: نظام خط بنگالی نوعی از نظام خط دِوَناگَری است که در شمال هند به کار می‌رود. البته تفاوتهای ایجاد شده در این خط به حدی است که باید آن را به صورت الفبایی جداگانه فرا گرفت (آمریکانا، همانجا).

این خط از خط براهمی گرفته شده است و برای آسامی و برخی دیگر از زبانهای بومی نیز به کار می‌رود. در این خط، مصوتها دو شکل دارند، یعنی صورت مستقلِ آنها با صورتِ ترکیبی‌شان با صامتها فرق می‌کند (کمبل، I/232-233). در این جدول نشانه‌های این خط نشان داده شده است:

صامتها:

ক k খ k গ g ঘ gh ঙ ṅ
চ c ছ ch জ j ঝ jh ঞ ñ
ট ṭ ঠ ṭh ড ḍ ঢ ḍh ণ ṇ
ত t থ th দ d ধ dh ন n
প p ফ ph ব b ভ bh ম m
য় y র r ল l ব v
শ ś ষ ṣ স s হ h য z ড় ṛ ঢ় ṛh

مصوتها (به‌طور منفرد):

অ a আ ā ই i ঈ ī উ u ঊ ū ঋ ri
এ ē ঐ ai ও ō ঔ au অং aṅ অঃ a'

مصوتها (در ترکیب با واج /k/):

কা kā কি ki কী kī কু ku কূ kū
কৃ kri কে kē কৈ kai কো kō কৌ kau

مآخذ:

Americana; Bussman, H., *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, tr. and ed. G. Trauth and K. Kazzazi, London/New York, 1996; Campbell, G. L., *Compendium of the World's Languages*, London/New York, 1991; EI²; Grierson, G. A., *Linguistic Survey of India*, Delhi etc., 1903-1968, vol. V(1); GSE; *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. W. Bright, New York/Oxford, 1992.

بهروز محمودی بختیاری

بَنگالی، اَدَبیات، زبان بنگالی امروزی در سده‌های ۵ و ۶ق/

۱۱ و ۱۲م از پراکریت «مگدهه اپه بهرانشه[1]» منشعب شد، و تا آغاز دوران حکومت اسلامی در بنگال (اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م) زبان گفت‌وگوی توده‌های مردم بود. در این دوران، سیطره و اعتبار زبان سنسکریت که زبان دین و دولت سلاطین هندو مذهب بود، مانع از آن می‌شد که زبان محلی از لحاظ فرهنگی رشد و ترقی نماید، هرچند که در عصر سلطنت شاهان بودایی مذهب پالا (سده‌های ۸ تا ۱۲م) برخی از آثار بودایی، از جمله مجموعهٔ سرودهای موسوم به چریاپده[2] به زبان بنگالی قدیم پدید آمده بود. با آمدن مسلمانان، زبان سنسکریت از مقام زبان دولتی و درباری بودن تنزل کرد و به حوزه‌های دینی محدود شد، و زبان فارسی جای آن را گرفت و طبعاً راه برای پیشرفت زبان بنگالی و پیدایش ادبیات مکتوب به این زبان باز شد (نک: کمبل، I/227). در این دوران، ادبیات بنگالی بیشتر پیرو سنتهای ادبی سنسکریت و پراکریت بود، و شعر غنایی غالباً به ستایش خدایان محبوب هندوان، خصوصاً کریشنا و ویشنو اختصاص داشت (*آمریکانا*، III/514).

در اوایل سدهٔ ۱۳م حکومت خاندان «سنا» به دست مسلمانان برچیده شد. شاهان مسلمان بنگاله از دربار دهلی ــ که در آن زمان مرکز حکومت اسلامی در هند بود ــ اطاعت نمی‌کردند، ولی در ۹۸۴ق/ ۱۵۷۶م دردوران پادشاهی اکبرشاه، حکومت بنگال درقلمرو سلطنت پادشاهان سلسلهٔ بابری دهلی قرار گرفت و در این دوران بود که زبان و ادبیات فارسی در بنگال رشد و گسترش تمام یافت و فارسی رسماً زبان دولتی و درباری شد (امین، ۲۲) و به موازات آن ادبیات بنگالی نیز به مرحلهٔ تازه‌ای از پیشرفت و تکامل خود رسید.

پیش از این دوران، با آنکه مردم بنگاله در جنگ و آشوب به سر می‌بردند، شاعرانی چون چاندیداس (قرن ۱۴م) و ویدیاپتی (قرن ۱۵م) به زبان بنگالی شعر می‌سرودند و سروده‌های عاشقانهٔ آنها و نیز ستایش و وصف ویشنو، در سبک و شیوهٔ شاعران دوره‌های بعد بسیار مؤثر بود (نک: EI², I/1168؛ چترجی، ۳۰). در سده‌های ۱۵ و ۱۶م، شاعران فرقهٔ «ویشنویی» ادبیات این زبان را با غزلیات عاشقانهٔ دینی و عرفانی پرشور خود رواج و رونق دادند (همانجا؛ مجتبائی، ۷). از سوی دیگر، در این دوران به تشویق سلاطین مسلمان، حماسه‌های مهم دینی هندویی چون *مهابهارته*، *راماینه*، *بهاگوتا* و برخی از*پورانا*ها از زبان سنسکریت به بنگالی ترجمه شد (EI²، همانجا؛ تاراچند، 214-213).

قرون ۸ و ۹ق/۱۴ و ۱۵م را می‌توان به حق دوران شکوفایی ادبیات بنگالی میانه دانست که در آن کرتیواس[3] (قرن ۱۴م)، با الهام‌گیری از *راماینه*، سنجیه[4] (قرن ۱۴م) با الهام‌گیری از *مهابهارته* و مالادهر وسو[5] با بهره‌گیری از *بهاگوت پورانا* منظومه‌های دینی و یشنویی پدید آوردند (*آمریکانا*، همانجا). در آثار این شاعران و مترجمان که بنیان‌گذاران ادبیات بنگالی به‌شمار می‌روند، غالباً از حکمرانان مسلمان به نیکی یاد می‌شود (چترجی، ۲۹). موکندارام چکرورتی[6] ــ که پس از چاندیداس و ویدیاپتی، بزرگ‌ترین شاعر بنگالی دوران پیش از تسلط انگلستان به‌شمار می‌رود، و در اواخر سدهٔ ۱۶م و پس از تسلط اکبرشاه بر بنگاله می‌زیسته است ــ در حماسه‌ای به نام «چاندی» (زن شیوا) به تشریح فساد حاکمان وقت و آشفتگیهای اجتماع پرداخته است (مجتبائی، همانجا).

از قرن ۸ق مسلمانان بنگال به تصنیف، تألیف و ترجمه به این زبان پرداختند و در حیات فرهنگی و ادبی این ناحیه سهمی بزرگ و مؤثر یافتند. شاه محمد صغیر، در دوران سلطنت غیاث‌الدین اعظم شاه (سل ۱۳۹۲-۱۴۱۰م)، داستان *یوسف و زلیخا* را براساس روایات اسلامی به نظم بنگالی درآورد. پس از او زین‌الدین در *رسول ویجیه* به شرح احوال رسول اکرم(ص) و اصحاب او پرداخت. مزمّل در کتابی با عنوان *ساعت‌نامه* از ساعات سعدونحس و اوقات مناسب برای امور زندگانی سخن گفت. افضل علی در *نصیحت‌نامه* اصول اخلاقی و آداب و احکام امور معاشی اسلامی را بیان کرده است (عبدالکریم، 81 ,9-8)، و سید سلطان (سدهٔ ۱۶م) در وفات پیامبر(ص) مطالبی از تاریخ اسلام و احوال مسلمانان بنگال را به نظم درآورده است (نک: همو، 82-81).

سید علاءالحسین معروف به علائول (الاول) منظومهٔ مشهور *پدماوتی*، اثر ملک محمد جائسی را از هندی به بنگالی درآورد، و دولت قاضی داستان *ستی مینا* را به این زبان منظوم ساخت. اهمیت این شاعران بیشتر از آن جهت است که توانستند تعبیرات و مضامین دینی اسلامی را در شعر بنگالی وارد سازند و دو فرهنگ اسلامی و هندویی را در بنگال به هم نزدیک کنند (GSE, III/167). شایستهٔ توجه است که شاعران مسلمان از ترجمه یا تصنیف داستانهای حماسی یا عاشقانهٔ هندویی پرهیز نداشتند. چنان‌که علائول، دولت قاضی و محمد کبیر به نظم این‌گونه آثار پرداختند. از دیگر چهره‌های ممتاز اسلامی که در تکوین و رشد ادب بنگالی مؤثر بوده‌اند، می‌توان از چند شاعر و نویسندهٔ نیز یاد کرد. دولت وزیر بهرام خان داستان *لیلی و مجنون* را به نظم درآورد، و صابردخان با تصنیف کتاب *حنیفه خیراپری*، علائول با داستان *سیف الملوک و بدیع الجمال*، و محمد کبیر با منظومهٔ *مدهومالتی* در این راه گامهای مؤثر برداشتند (EI²، همانجا).

کتاب *جنگ نامه*، اثر غریب الله، داستان فتوحات پیروان پیامبر اسلام(ص) در ایران است و کتاب دیگر او با عنوان *مقتول حسین*، از سرگذشت تلخ حسن و حسین(ع)، فرزندزادگان پیامبر اسلام(ص) سخن می‌گوید. حیات محمد نیز *جنگ نامه* ای در سوگ حسین بن علی(ع) تصنیف نمود و در این دوران دربارهٔ واقعهٔ کربلا و شهادت حسین بن علی(ع) و یاران او چند کتاب دیگر به نظم ساخته شد. غریب الله بخشی از داستان *امیر حمزه* را به نظم درآورد، و چندی بعد سید حمزه بخش دوم آن را سرود (اشرف، 961)، و حتیٰ شاعران هندو مذهب هم به این موضوع توجه و دلبستگی یافتند، چنان‌که کریشنامنگل

1. Magadha-apabhranša 2. Caryāpada 3. Kṛttivāsa... 4. Sañjaya 5. Mālādhar Vasu
6. Mukundaram Chakravarti

داستان کودکی حسن و حسین بن علی(ع) را ظاهراً به تقلید از داستانهای دوران کودکی کریشنا و بالارام به صورت منظومه‌ای به زبان بنگالی نقل کرده است. کتاب *اسلام نبی کچّه*[1] (داستانهای پیامبر اسلام)، اثر عبدالمتین نیز به تقلید از منظومه‌های کریشنامنگل سروده شده است. روایات و داستانهای مربوط به زندگی و اعمال پیران صوفیه نیز زمینهٔ پدید آمدن آثاری چون *ستیه پیرپنچالی*[2] و نظایر آن گردید.

اوایل قرن ۱۲ق/۱۸م را می‌توان دوران رکود و انحطاط ادب بنگالی دانست، زیرا شعر بنگالی در این دوره بیشتر به محافل اشراف و پادشاهان فئودال و محلی محدود شده بود و به تودهٔ مردم نمی‌پرداخت (GSE، همانجا). دو شاعری که در این دوره شناخته شده‌تر بودند، یکی بهاراحت چاندراری[3] (۱۷۰۷-۱۷۶۰م) و دیگری رام پرسادسن[4] (۱۷۲۰-۱۷۷۵م) بود. از بهارات چاندراری اشعاری پرتکلف ولی طنزآمیز بر جای مانده است، ولی رام پرساد بیانی لطیف و شیرین داشت و غالباً در موضوعات دینی شعر می‌سرود. شعرای دیگر این دوره مقلدان بی‌مایه‌ای بودند که در کار خود از سخنوران پیشین تقلید می‌کردند (مجتبائی، همانجا؛ چترجی، ۳۱-۳۲).

ویژگیهای اصلی شعر این دوره را می‌توان تکلف بیش از حد و غلبهٔ احساسات شهوانی در کلام شاعران دانست (GSE، همانجا). دانشمندان مسلمان نیز در این دوران علاوه بر آثاری در شرح احوال بزرگان دین و چند حماسهٔ دینی چون *نبی ونشه* در تاریخ دینی اسلام، از تکوین عالم تا شهادت حسین بن علی(ع) تصنیف سیدسلطان (سدهٔ ۱۶ و ۱۷م) و *جنگ‌نامه* در غزوات سرودهٔ غریب الله و داستان *امیرحمزه* ساختهٔ سیدحمزه، با سرودن منظومه‌هایی در تعلیم احکام و اصول عملی دین، در تقویت زبان و ادبیات بنگالی سهم عمده داشتند. از جملهٔ این‌گونه آثار *شریعت نامهٔ* نصرالله خان و *کفایت المسلمین* شیخ مطّلب و *شریعت نامهٔ* دیگری از عبدالحکیم شایستهٔ ذکر است (نک: اشرف، ۹۶۳-۹۶۴).

ادبیات صوفیانه نیز در این احوال رشد و گسترش داشت و به موازات سروده‌های شاعران ویشنوپرست و بیان مضامین عرفانی هندویی در وحدت ذات الٰهی و عبادت عاشقانه، کسانی چون سیدسلطان در *جنن پردیپ* و جامی محمد در *نور جمال* به بحث و نظر دربارهٔ موضوعات عرفانی پرداختند. سیدسلطان به اهمیت مراعات اصول و موازین شریعت در احوال صوفیانه و لزوم پیروی از پیر و مرشد توجه خاص داشت و حاجی محمد در آراء صوفیانهٔ خود از محیی‌الدین ابن عربی و شیخ احمد سرهندی پیروی می‌کرد. صوفیه در بنگال غالباً با عارفان هندو مذهب روابط دوستانه داشتند و در هر دو طرف دادوستد و تأثیر و تأثر فکری و روحی وجود داشت (نک: همو، ۹۶۶-۹۶۷).

ادبیات بنگالی تا پایان قرن ۱۲ق/۱۸م محدود به شعر بود و به‌رغم وجود متون منثور بسیار به زبانهای فارسی و سنسکریت (که طبقهٔ تحصیل کردهٔ بنگال با آنها آشنا بودند)، عملاً تا اوایل قرن ۱۹م و دوران تسلط انگلستان بر بنگال، هیچ‌گونه نثر ادبی قابل توجهی در زبان بنگالی پدید نیامد (مجتبائی، ۸). این شاید از آن روی باشد که بنگالی هیچ‌گاه زبانی رسمی و درباری نبود و دانشمندان آثار علمی، فلسفی، حقوقی و یا دینی خود را یا به سنسکریت می‌نوشتند، یا به فارسی. از سوی دیگر رواج شعر قافیه‌دار را به جای نثر، شاید بتوان به سبب آب و هوای بنگاله دانست که در آنجا رطوبت هوا و هجوم حشرات به آسانی و به سرعت کتاب و نسخهٔ خطی را نابود می‌کند و همین باعث شده بود که مطالب مختلف در قالب اشعار موزون و قافیه‌دار و در حافظهٔ اشخاص حفظ و نقل شود (چترجی، ۳۲). در دوران تسلط انگلیسیها بر بنگال (۱۷۵۷-۱۹۴۷م)، فرهنگ و ادبیات انگلیسی روبه رواج نهاد و آشنایی با این زبان در تحول ادبیات بنگالی مؤثر افتاد و موجب پیدایش و رشد نثر بنگالی شد.

مأموران انگلیسی چون خود را مجبور به یادگیری زبان بنگالی می‌دیدند، دست به تهیه و نشر کتاب و فرهنگ لغت برای این زبان زدند و در کتابهایی که برای تدریس نوشته می‌شد، افسانه‌ها و داستانهایی به زبان بنگالی گنجاندند، و همین نخستین نمونه‌های ساده و ابتدایی، بعدها اساس و پایهٔ رمان بنگالی شد و به تدریج در میان توده‌های مردم راه یافت. عامل مهم دیگر فعالیتهای مبلغان مسیحی بود. در ۱۷۹۹م، ویلیام کیری، مبلّغی که در ناحیهٔ سرآمپور مستقر شده بود، به نشر کتب تبلیغاتی و آشنا کردن مردم با اصول مسیحیت پرداخت. در نتیجهٔ کوششهای او و همفکرانش، *کتاب مقدس* به بنگالی ترجمه شد، و این ترجمه نیز در رواج و رشد نثر ادبی بنگالی تأثیری بسزا داشت (مجتبائی، چترجی، همانجاها).

در کنار متون نثر، شعر نیز در این دوران به حیات خود ادامه می‌داد و موضوعات دینی و اسطوره‌ای همچنان محور اصلی ادبیات منظوم در اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹م بود، ولی پیشرو نهضت نگارش دربارهٔ مسائل دینی و فلسفی به نثر بنگالی، رام موهان روی[5] (۱۷۷۴-۱۸۳۳م) بود که «پدر نثر بنگالی» به‌شمار می‌رود (همو، ۳۳). او پس از سفر به نقاط مختلف هند و آموختن زبانهای فارسی، سنسکریت، عربی، انگلیسی، یونانی و عبری، با تعالیم *تورات* و *انجیل* هم آشنا شد و با تشکیل جمعیتی به نام «براهمو ساماج[6]»، به نشر آثار گوناگون در ذم بت‌پرستی، دفع خرافات از دین، معرفی آیین مسیح و آشتی و سازش میان ادیان پرداخت (مجتبائی، ۸-۹). وی شیوه‌ای را در نگارش پایه‌گذاری کرد که پس از او نیز در انواع مختلف نوشتار ادبی، از نمایشنامه و رمان تا آثار علمی و انتقادی به کار گرفته شد و تا اواسط قرن ۱۹م نیز ادامه یافت (*آمریکانا*، III/514). از دیگر کسانی که در رشد و شکوفایی نثر بنگالی با رام موهان روی همکاری داشتند، می‌توان از اکشی کوماردانا[7] (د ۱۸۸۶م)، ایشوار چندرا گوپتا[8] (۱۸۱۱-۱۸۵۹م) و ایشوار چندرا بیدیاپتی (۱۸۲۰-۱۸۹۱م) نام برد. این نویسندگان

1. *Islam Nabi Kecca.* 2. *Satya Pīr Pancali.* 3. Bhāratcanda Rary 4. Rāmprasād Sen 5. Rām Mohun Roy
6. Brahmo Samāj 7. Akšay Kumar Datta 8. Išuara Čandra Gupta

روشن‌فکرانی بودند که ادبیات ملی و نثر بنگالی را بنیان نهادند (GSE, III/167).

در نیمهٔ دوم قرن ۱۳ق/۱۹م، نهضت ادبی بنگاله به کمال خود رسید. علل و عوامل مختلفی برای این رشد و پیشرفت سریع گفته شده است که از همه مهم‌تر تأسیس مدارس جدید، ترجمهٔ آثار اروپایی، نوشته‌های تبلیغاتی مسیحیان و آموختن زبان انگلیسی ــ که به تدریج جای زبان فارسی را می‌گرفت و زبان رسمی دولتی می‌شد ــ در این جریان مؤثر بوده است (چترجی، همانجا). رواج روزنامه نگاری نیز از ویژگیهای این دوره است و تقریباً ۱۲ روزنامه به زبان بنگالی در کلکته به چاپ می‌رسید (امین، ۲۳). از شخصیتهایی که به موازات این جنبش جدید، ادبیات کهن را نیز ادامه می‌دادند، باید از مایکل مدهوسودن دات[1] (۱۸۲۴-۱۸۷۳م) نام برد که اولین‌بار در زبان بنگالی شعر سپید (بی‌قافیه) سرود. او می‌خواست سبک مطنطن و پرشکوه میلتون انگلیسی را در شعر بنگالی تقلید کند و از همین روی از آوردن واژه‌های نامأنوس سنسکریت در شعر خود پرهیزی نداشت و همین ویژگی، فهم شعر او را برای عوام سنگین و دشوار کرده بود (مجتبائی، ۱۰). او نخستین کسی است که غزلهای ۷ بیتی سروده است که اکنون از مطلوب‌ترین انواع شعر بنگالی به‌شمار می‌رود (چترجی، ۳۵).

دیگر شاعر این دوره نابین چاندراست که در شعر از سبک لرد بایرون پیروی می‌کرد. حماسهٔ معروف او *ریواتاکا* نام دارد که مشتمل بر اساطیر و افسانه‌های هند قدیم در ۲۰ جلد و به شیوهٔ نو سروده شده است. از شاعران دیگر این دوره باید به بابو و کتابش با عنوان *سرودهای هندی*، و بهار لعل چکرواتی اشاره کرد (همو، ۳۳).

ویژگی مهم دیگر ادبیات قرن ۱۹م بنگالی، ظهور هنر داستان‌نویسی به سبک جدید است که افرادی چون بانکیم چندر چترجی (۱۸۳۸-۱۸۹۴م)، بیاریچاد میترا (۱۸۱۴-۱۸۸۳م) و راما شچاندرا داتا (۱۸۴۸-۱۹۰۹م) نمایندگان برجستهٔ آنند (GSE، همانجا). علاوه بر این، ادبیات بنگالی در عرصهٔ نمایشنامه‌نویسی نیز مراحل رشد و تکامل را پیمود. بیشتر این آثار جنبهٔ انتقاد اجتماعی دارد و زندگانی مردم بنگال و مسائل و مشکلات آنان را در عرصه‌های مختلف به تصویر می‌کشد.

اما بدون شک مهم‌ترین و بزرگ‌ترین نمایندهٔ ادبیات بنگالی در قرنهای ۱۹ و ۲۰م رابیندرانات تاگور (۱۸۶۱-۱۹۴۱م) است که اشعار، نمایشنامه‌ها و داستانهای او باعث شهرت گسترده‌اش در بنگال گردید و انتشار ترجمهٔ انگلیسی مجموعه‌ای از اشعار وی به نام *گیتانجالی*[2] در ۱۹۱۳م، برندهٔ جایزهٔ ادبی نوبل شد. تاگور در شعر انگلیسی از جفری چاسر و ویلیام شکسپیر تا ییتس و الیوت مطالعات وسیع داشت، و دلبستگی او به ادبیات انگلیسی به حدی بود که تأثیر اشعار شلی در مجموعهٔ *نغمه‌های شامگاهی* او بسیار آشکار است. از آثار تاگور، *گورا*، *خانه و جهان* و *چیترا* شهرت جهانی دارند. سبک زنده و واقع‌گرای تاگور به اندازه‌ای در آن روزگار فراگیر شد که بسیاری از شاعران معاصر را تحت تأثیر قرار داد و از شیوهٔ او پیروی کردند.

این‌گونه تحولات در آثار شاعران و نویسندگان مسلمان بنگال نیز نمایان بود و راه و روش خلق آثار ادبی به شیوه‌ها و در زمینه‌های جدید در میان این مردم نیز رواج گرفت. نخستین داستان‌نویس مسلمان در این ناحیه مجیب الرحمان بود که داستان او با عنوان *انور* بیان واقعیتهای زمان و مسائل اجتماعی مسلمانان بنگال را شرح می‌دهد. در قرن ۲۰م، اهل شعر و ادب در بنگال مانند گذشته غالباً از رویدادهای تاریخ گذشته سخن می‌گویند، با این تفاوت که در این زمان می‌کوشند تاریخ گذشته را نقادانه و به روش علمی تفسیر و ارزیابی کنند. آنچه در قرن ۲۰م بیش از هر موضوع دیگر فکر و خاطر روشنفکران مسلمان را به خود مشغول می‌داشت، مسئلهٔ استقلال هند و آزادی مسلمانان نه تنها از قدرت استعماری انگلستان، بلکه از خطر مضمحل شدن در قدرت و فشار اکثریت هندو مذهب بود. به همین سبب، ادبیات مسلمانان بنگال هرگز از گرایشهای دینی و قومی خالی نبود و این کیفیت در آثار شاعرانی چون فرح احمد، واجد علی و مجیب الرحمان مشاهده می‌شد.

در دوران پس از استقلال، نذرالاسلام (ز ۱۸۹۹م)، شاعر انقلابی و مسلمان بنگال توانست با بهره‌گیری از روشهای سنتی شعر فارسی و بنگالی قدیم، مکتب جدیدی از شعر زنده و واقع‌گرای بنگالی را پدید آورد (نک: اشرف، ۹۷۱) و در پرتو کارهای او کسانی چون جسیم‌الدین (ز ۱۹۰۲م) با پرداختن به احوال روستاییان بنگال و تصویر زندگانی اجتماعی آنان به گسترش ادبیات جدید و مردمی بنگال کمک کردند، و شاعرانی چون میرمشرف حسینی، عبدالودود و محمد شهیدالله در این حرکت سهیم و مؤثر بودند (چترجی، ۳۵).

پس از استقلال هند و تشکیل کشور پاکستان، بنگال به عنوان پاکستان شرقی شناخته شد، و در همین سال دو انجمن در این ناحیه تأسیس شد، یکی به نام انجمن احیاء پاکستان، در کلکته، و دیگری به نام انجمن ادب پاکستان در داکا. این دو انجمن مرکز فعالیتهای ادبی زبان بنگالی برای مسلمانان شد و گروهی از شاعران، داستان‌نویسان، محققان و مترجمان بنگالی که نمایندگان ادبیات معاصر این زبان به‌شمار می‌روند، در این دو انجمن پرورش یافتند (نک: اشرف، ۹۷۳-۹۷۴).

مآخذ: اشرف، سیدعلی، «بنگاله»، *اردو دائرةالمعارف اسلامیه*، لاهور، ۱۹۶۹م، ج ۴؛ امین، محمد، «بنگاله و ادبیات فارسی»، *کیهان فرهنگی*، تهران، ۱۳۶۴ش، س ۲، شم ۱۱؛ چترجی، اتل، «ادبیات بنگالی»، روزگار نو، لندن، ۱۹۴۵-۱۹۴۶م، ج ۵، شم ۲؛ مجتبائی، فتح‌الله، مقدمه بر *چیترا ی* تاگور، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نیز:
Abdul Karim, *Social History of the Muslims in Bangal*, Dacca, 1959; *Americana;* Campbell, G., *Compendium of the World's Languages*, London, 2000; EI[2]; GSE; Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, 1946.
بخش ادبیات ــ بخش ادیان و عرفان

بَنگْلادِش، کشوری در شرق شبه قارهٔ هند در جنوب آسیا. بنگلادش اصلاً بخش شرقی ایالت بنگال هند، یا بنگال شرقی است که

1. Micheal Madhusudan Dutt
2. *Gitanjali*.

در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م به هنگام تجزیهٔ هند و تشکیل پاکستان، جزو قلمرو این کشور جدید درآمد. در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م پس از جنگ داخلی پاکستان، بنگال شرقی جدا شد و با عنوان «جمهوری خلق بنگلادش» استقلال و رسمیت یافت (بیندرا، 77؛ اسعدی ۲/۳).

بنگلادش با مساحتی حدود ۱۴۷٬۵۷۰ کم۲، بین ۲۰° و ۳۴′ تا ۲۶° و ۳۸′ عرض شمالی و ۸۸° و ۱′ تا ۹۲° و ۴۱′ طول شرقی واقع است (علیزاده، ۱). این کشور حدود دوسوم ایالت بنگال (هـ م) را که پیش از تجزیهٔ هند در ۱۹۴۷م بزرگ‌ترین و پرجمعیت‌ترین ایالت شبه قاره بود، در برمی‌گیرد.

بنگلادش در مصب رودهای گنگ، براهما پوترا و مگنا ــ ۳رود اصلی این کشور ــ در ساحل خلیج بنگال قرار دارد و طول سواحل و اراضی دلتایی و مصبی آن ۵۴۷ کم است. این کشور از غرب و شمال به هند، از شرق به میانمار (برمه) و از جنوب به خلیج بنگال محدود است (همو، ۳، ۴). بنگلادش از نظر زمین شناسی به ۳منطقه تقسیم می‌شود: ۱. تپه‌ها که در بخش چیتاگُنگ در جنوب شرقی قرار دارد؛ ۲. سرزمینهای مرتفع که شامل ناحیهٔ مدهوپور در شمال داکا، و باریند در شمال غربی است؛ ۳.جلگه‌ها که ۹۰٪ مناطق بنگلادش را تشکیل می‌دهند (همو، ۱-۲؛ فرزین نیا، ۵ ـ ۶؛ عبدالکریم، 33). جلگهٔ بنگال که به جلگهٔ سفلای هند و گنگ نیز معروف است، بزرگ‌ترین دلتای جهان است (اسعدی، ۲/۵).

آب و هوای بنگلادش به سبب نزدیکی به خط استوا و وجود بارانهای موسمی، گرم و مرطوب است. مدّ شدید خلیج بنگال، آب‌شدن برفهای هیمالیا و بارانهای شدید، حدود نیمی از سطح زمینهای پست را به زیر آب می‌برد («دائرة المعارف...[1]»، II/359؛ اسعدی ۲/۶) و خسارت جانی و مالی و ویرانی بسیار پدید می‌آورد (برای فصول و دوره‌های بارندگی در بنگلادش، نک: فرزین نیا، ۹، ۱۴).

۱۷٪ بنگلادش جنگل است و سراسر زمینهای جنگلی را گیاهان متنوع پوشانده است (علیزاده، ۳). در ۱۳۷۸ش/۱۹۹۹م جمعیت بنگلادش ۱۲۶میلیون تن بوده است. که از این لحاظ هشتمین کشور جهان، و از جهت تراکم نخستین کشور به شمار می‌رود (همو، ۴؛ بریتانیکا، II/687). تراکم جمعیت در اطراف داکا به ۸۷۵تن در هر کم۲ می‌رسد («بنگلادش[2]»، جمعیت). بنگلادش از نظر میزان رشد جمعیت (۱/۷۲٪) دوازدهمین، از نظر موالید و باروری (۲۴/۹٪) ششمین، و از بابت نرخ آمار مرگ و میر (۷/۶٪) سومین کشور جهان است (علیزاده، همانجا). بیشتر جمعیت این کشور روستانشین هستند. در ۱۹۹۸م، جمعیت شهرنشین بنگلادش حدود ۲۰٪ بوده است («بنگلادش»، همانجا). میلیونها نفر از مردم نیز در قایقها و روی آب رودخانه زندگی می‌کنند (اسعدی، ۲/۹).

بنگلادش به ۴ ایالت چیتاگنگ، داکا، کولنا(خولنا) و راج شاهی، ۲۱ منطقه و ۶۴ «زیلا» تقسیم شده است (عبدالکریم، همانجا؛ فرزین‌نیا، ۱۷۴). داکا پایتخت بنگلادش، کولنا، چیتاگنگ و نارایِن‌گنج بزرگ‌ترین شهرهای کشورند (GSE, XVII/12).

بنگالیها ظاهراً در اصل از نژاد نگریتو و دراویدی بودند که در طول زمان با سایر اقوامی که به این سرزمین مهاجرت کرده‌اند، درآمیخته‌اند. بومیان استرالیایی نخستین، و آریاییها دومین گروه مهاجران به این سرزمین به شمار می‌روند. گفته‌اند: روند آریایی شدن مردم این منطقه از حدود ۳ هزار سال پیش شروع شد (اسعدی، ۲/۱۱-۱۲؛ عبدالکریم، 34، 36). بیش از ۹۸٪ مردم این کشور بنگالی هستند که با نژادهای ترک و سامی، به ویژه در نواحی ساحلی، اختلاط یافته‌اند. ۲٪ بقیه را نیز بهاریها و تیره‌هایی از قبایل مختلف تشکیل می‌دهند (اسعدی، نیز GSE، همانجاها). حدود ۱۲گروه قومی ـ زبانی دیگر که از جهت نژاد، ناهمگون با بنگالیها و بیشتر از نظر مشخصات چهره و زبان به میانماریها نزدیکند، در تپه‌ها و ارتفاعات چیتاگنگ زندگی می‌کنند (اسعدی، ۲/۱۲).

زبان رسمی بنگلادش، بنگالی است که از زبانهای هند و اروپایی، و دارای لهجه‌های متفاوتی است («بنگلادش»، زبان؛ برای اطلاع بیشتر، نک: هـ د، بنگال). حدود ۸۵٪ مردم بنگلادش مسلمانند و این کشور پس از اندونزی از جهت جمعیت دومین کشور مسلمان جهان به شمار می‌رود. بعد از مسلمانان، بیشترین جمعیت از آنِ هندوهاست. بوداییها، مسیحیان و قبایلی با آیینهای خاص از اقلیتهای دینی بنگلادش هستند (GSE، همانجا).

تاریخ بنگلادش (دربارهٔ تاریخ این سرزمین تا تشکیل پاکستان در ۱۹۴۷م، نک: هـ د، بنگال؛ نیز برای پیش از استقلال، نک: هـ د، پاکستان). مقارن تجزیهٔ شبه قاره، دو نظر متفاوت قومی و دینی در مورد بنگال وجود داشت. قوم‌گرایان خواهان تشکیل کشوری مستقل بودند، اما حزب مسلم لیگ و طرفدارانش، به رهبری محمدعلی جناح تشکیل کشوری متعلق به مسلمانان شبه قاره و از جمله بنگال را می‌خواستند. سرانجام دولت انگلیس با صدور اعلامیه‌ای در ۳ ژوئن ۱۹۴۷، قسمتی از هند را با عنوان کشور پاکستان از این سرزمین جدا کرد. در ۱۴اوت همان سال بنگال شرقی با بخش اعظم ایالت آسام به قلمرو پاکستان افزوده شد (اسعدی، ۲/۲۸-۲۹؛ پراکهار، 267؛ عبدالکریم، 65) و پس از آن عمدتاً آن نواحی را پاکستان شرقی می‌خواندند.

ایالت بنگال پیش از تقسیم شبه قاره، تأمین کنندهٔ تولیدات کشاورزی بود و صنایع هند در بنگال غربی و عمدتاً در کلکته متمرکز شده بود. پس از تجزیه نیز بسیاری از سرمایه‌داران و صنعتگران مسلمان هند به پاکستان مهاجرت کردند. اما اختلاف فاحشی میان پاکستان شرقی و غربی به لحاظ برخورداری مردم از مزایای اقتصادی و مشارکت در حکومت مرکزی وجود داشت، چنان که حدود ۸۰ تا ۸۵٪ مقامات و مشاغل دولتی در اختیار شهروندان پاکستان غربی بود (اسعدی، ۲/۴۶؛ بورک، ۴۲۳؛ کلیر...، III/557). افزون بر این اختلاف، مخالفت مردم

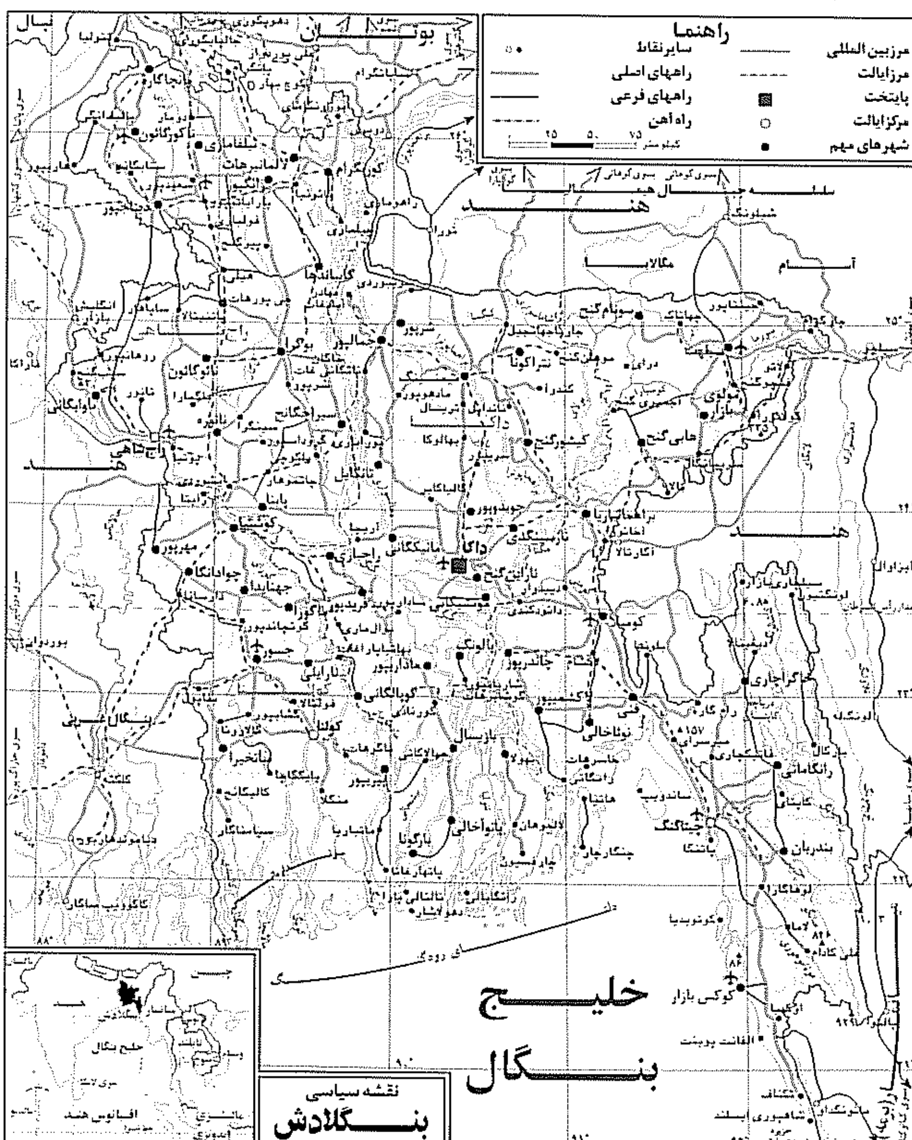
---

1. *Encyclopedia...* 2. «Bangladesh»

بنگال با رسمیت یافتن و سراسری شدن زبان اردو، و علاقه به حفظ زبان بنگالی (نک: پراکهار، 268، 266)، موجب ناخشنودی مردم پاکستان شرقی از حکومت مرکزی شد. در حالی که حدود ۵۴٪ مردم کشور به زبان بنگالی و ۴۰٪ به زبانهای دیگر شبه قاره، و تنها ۶٪ به زبان اردو سخن می‌گفتند. محمد علی جناح در مارس ۱۹۴۸ در داکا اعلام کرد که زبان ملی پاکستان، زبان اردوست. این کار خشم و اعتراض شدید دانشجویان را برانگیخت. در ۱۹۵۲م نیز خواجه نظام الدین نخست وزیر وقت پاکستان، دوباره زبان اردو را زبان رسمی و ملی خواند و این بار مردم پاکستان شرقی دست به تظاهرات گسترده زدند (بهویان، 25-24؛ بورک، ۴۲۳-۴۲۴). سرانجام در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م، دولت پاکستان به ناچار زبان بنگالی را به عنوان یکی از زبانهای رسمی کشور پذیرفت (پراکهار، 270؛ فرزین نیا، ۶۴).

در انتخابات ایالتی پاکستان شرقی در ۱۹۵۴م، جبههٔ متحد متشکل از احزاب پاکستان شرقی اکثریت قاطع کرسیها را به دست آورد و به این طریق حکومت جبههٔ متحد به رهبری فضل الحق تشکیل شد؛ اما به سبب اختلاف میان بنگالیها و غیر بنگالیهای پاکستان شرقی پس از مدتی از سوی دولت مرکزی منحل شد (بهویان، 29؛ فرزین نیا، ۱۴۹). شیخ مجیب الرحمان، رهبر برجستهٔ عوامی لیگ در فوریهٔ ۱۹۶۶، با انتشار بیانیه‌ای خواهان تغییرات اساسی در ساختار قدرت پاکستان و خودمختاری پاکستان شرقی شد (بورک، ۴۲۴؛ بهویان، 101-100 ,29؛ بیندرا، 175)؛ ولی در مارس همان سال به دستور ژنرال ایوب‌خان رئیس جمهور پاکستان، توقیف گردید.

پس از بر کناری ایوب خان در ۱۳۴۸ش/۱۹۶۹م، ژنرال محمد یحییٰ خان زمام امور را در دست گرفت و به مردم پاکستان شرقی اطمینان داد که نابرابری میان دو بخش پاکستان را از بین خواهد برد. در پی آن از ۱۹۷۰م فعالیتهای سیاسی آزاد شد (علیزاده، ۱۲؛ بهویان، 129)، اما پس از پیروزی قاطع حزب عوامی لیگ به رهبری مجیب‌الرحمان در انتخابات دسامبر ۱۹۷۰ در پاکستان شرقی (احراز ۱۵۸ کرسی از ۱۶۰کرسی)، یحییٰ خان بار دیگر فعالیتهای سیاسی را ممنوع کرد (بورک، ۴۲۴-۴۲۶؛ بهویان، 147؛ «کلیر»، همانجا) و شیخ مجیب‌الرحمان دستگیر، و به پاکستان غربی منتقل گردید. تظاهرات مردم پاکستان شرقی به ویژه در داکا، به شدت توسط نیروهای پاکستان غربی سرکوب شد، با این همه، در ۲۸مارس ۱۹۷۱ نیروهای شورشی پاکستان شرقی تحت فرمان ضیاءالرحمان، در چیتاگنگ اعلام استقلال کردند. رهبران عوامی لیگ بی‌درنگ در تبعید دولت تشکیل دادند و مجیب‌الرحمان را که هنوز در حبس به سر می‌برد، رئیس جمهور بنگلادش خواندند (اسعدی، ۳۳/۲؛ علیزاده، ۱۳). در حالی که جنگ داخلی میان نیروهای پاکستان شرقی و غربی ادامه داشت، در این میان دول خارجی نیز هر یک به اقتضای مصالح سیاسی و منافع اقتصادی خود عمل می‌کردند (نک: بورک، ۴۲۸-۴۳۳؛ رضوی، 189-188؛ پراکهار، 266).



پس از چند ماه هند به درخواست کمک سران بنگال پاسخ مثبت داد و با پاکستان وارد جنگ شد. در ۱۶ دسامبر ۱۹۷۱ نیروهای متحد بنگالی و هندی، ارتش پاکستان را عقب راندند و بنگلادش رسماً به عنوان یکصد و سی و نهمین کشور مستقل جهان شناخته شد (اسعدی، ۳۴/۲).

بنگلادش در این دوره با مشکلات بسیار مواجه بود. اقتصاد ضعیف، حوادث ویرانگر طبیعی، کمبود نیروهای متخصص، پیامد جنگها ی داخلی (کلیر، همانجا)، درگیریها و اختلافات و بی‌ثباتی سیاسی از آن جمله بودند. به دنبال اختلاف شدید سیاسی میان احزاب، مجیب‌الرحمان در دی ۱۳۵۳/ژانویهٔ ۱۹۷۵ نظام جمهوری اعلام کرد و خود را رئیس جمهور خواند (اسعدی، ۳۵/۲)، اما در اوت همین سال در پی کودتای گروهی از افسران ارتش که به پاکستان تمایل داشتند، همراه همسر و ۵ فرزندش به قتل رسید (همو، ۳۶/۲؛ فرزین نیا، ۶۹).

کشاکش شدید میان سیاستمداران و نظامیان بنگلادش، صحنهٔ سیاسی این کشور را بیش از پیش دستخوش آشفتگی و تحولات پی‌درپی کرد. این تحولات معمولاً با حبس و اعدام رهبران مخالف توأم بود، چنان که ضیاءالرحمان، رئیس جمهور بعدی نیز به قتل رسید، و جانشینی او عبدالستار نیز بر اثر کودتای ژنرال ارشاد برکنار شد. ژنرال ارشاد نخست فرمانده کل حکومت نظامی و سپس نخست وزیر اعلام شد و محمد احسان الدین جودهری به ریاست جمهوری منصوب گردید (۱۹۸۲م). اما ارشاد در دسامبر ۱۹۸۳ خود رشتهٔ امور را به عنوان رئیس جمهور در دست گرفت (اسعدی، ۳۸/۲-۴۰). وی پس از حدود ۷ سال حکومت، براثر تظاهرات احزاب مخالف و دانشجویان در اواخر سال ۱۹۹۰م به ناچار استعفا داد و قاضی شهاب الدین احمد به طور موقت ریاست جمهوری را در دست گرفت. دولت وی زمینه را برای یک انتخاب آزاد پارلمانی آماده کرد.

در انتخابات ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م احزاب ناسیونالیست بنگلادش اکثریت آراء را به دست آوردند و بیگم خالده ضیاء، بیوهٔ ضیاءالرحمان به عنوان نخست وزیر انتخاب شد. لایحهٔ اصلاح قانون اساسی در همین سال با اکثریت آراء مردم به تصویب رسید و بیگم خالده ضیاء رئیس دولت شد. وی از این تاریخ تا انتخابات ۲۰۰۱م ۳ دورهٔ متوالی با اکثریت آراء نخست وزیر بنگلادش شد ودر رأس قدرت باقی ماند («بنگلادش»، تاریخ جدید).

قانون اساسی بنگلادش از زمان تصویب در ۱۹۷۲م تا ۱۹۹۱م چندین بار دستخوش اصلاح شد (فرزین نیا، ۶۹-۷۰، ۱۶۹). براساس قانون اساسی بنگلادش و نظام پارلمانی آن، نخست وزیر که در رأس قوهٔ مجریه قرار دارد، توسط حزب حاکم در پارلمان انتخاب می‌شود. رئیس جمهور که از سوی مجلس برای یک دورهٔ ۵ساله برگزیده می‌شود. نقش دوم را پس از نخست وزیر در ادارهٔ امور ایفا می‌کند. انتخابات مجلس نیز هر ۵ سال یک بار برگذار می‌شود. مجلس ۳۳۰ کرسی دارد که ۳۰ کرسی آن به بانوان اختصاص یافته است («بنگلادش»، حکومت). احزاب سیاسی فعالیت چشم‌گیری در صحنهٔ سیاسی بنگلادش دارند. عوامی لیگ (= اتحاد خلق) که در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م برای فعالیتهای جدایی طلبانه از پاکستان توسط مجیب‌الرحمان تأسیس شد، از احزاب مهم بنگلادش است. حزب مسلم لیگ نیز از دیگر احزاب فعال این کشور است (نک: اسعدی، ۴۹/۲-۵۷).

نیاز بنگلادش به کمکهای بین‌المللی نقش بزرگی در اتخاذ سیاستهای خارجی این کشور دارد. بنگلادش با وجود مشکلات داخلی بسیار، همواره حضوری فعال در روابط بین‌المللی داشته است. این کشور در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م به عضویت سازمان ملل متحد درآمد. افزون بر این عضو ۱۶ سازمان تخصصی وابسته به این سازمان و ۶ سازمان بین‌المللی دیگر و از جمله سازمان کنفرانس اسلامی[1] است (همو، ۵۷/۲-۶۲؛ فرزین نیا، ۴۳).

بنگلادش برای قدرتهای بزرگ سیاسی - اقتصادی جهان، به سبب موقعیت ویژهٔ جغرافیایی و استراتژیک، برای هند، به دلیل مرزهای مشترک، و برای چین به جهت دسترسی یافتن به آبهای اقیانوس هند، از اهمیت خاصی برخوردار است (همو، ۲۹-۳۰). در دورهٔ ریاست جمهوری ضیاء الرحمان نزدیکی به دولتهای مسلمان و ثروتمند عرب در دستور کار وی قرار گرفت، و از این رو، این کشورها به سرمایه‌گذاری در بنگلادش اقدام کردند (اسعدی، ۶۱/۲).

یکی از عمده‌ترین مسائل میان بنگلادش و پاکستان پس از استقلال، مسألهٔ مهاجران بهاری بود. بهاریها (ساکنان ایالت بهار در شمال شرقی هند) مسلمانان اردوزبان و غیر بنگالی‌اند که در ۱۹۴۷م به پاکستان شرقی مهاجرت کردند. اینان در جنگهای استقلال ۱۹۷۱م، به حمایت از دولت مرکزی پاکستان برخاستند و از این رو دولت بنگلادش پس از استقلال، خواهان بازگشت آنها به پاکستان شد و ظاهراً پاکستان نیز چندان تمایلی به پذیرش و یا حتیٰ صدور روادید برای آنها نداشت (همو، ۱۰/۲؛ برای اطلاع بیشتر، نک: هد، بهار).

بنگلادش با جمعیت بسیار و شرایط خاص اقلیمی و مشکلات سیاسی که موجب عقب ماندگی و بی‌نظمی امور اقتصادی آن شده، در زمرهٔ کم درآمدترین کشورهای جهان است و اقتصاد آن به کمکهای خارجی و ارزی - که بنگلادشیهای خارج از کشور به داخل می‌فرستند - متکی است (اسعدی، ۶۵/۲) پس از استقلال، دولت ۳ برنامهٔ ۵ساله (از ۱۹۷۳ تا ۱۹۸۹م) برای بهبود اوضاع اقتصادی تدارک دید. واحد پول بنگلادش «تاکا» است که از ۱۹۷۲م به جای روپیهٔ پاکستان به جریان افتاد (فرزین‌نیا، ۱۰۰، ۱۱۷؛ «بنگلادش»، اقتصاد).

اساس اقتصاد بنگلادش مبتنی بر کشاورزی است که توسط بخش خصوصی اداره می‌شود. خاک بنگلادش بسیار حاصل خیز است و حدود ۸۰٪ کل نیروی کار این کشور به کشاورزی اشتغال دارند

---

1. OIC

(*بریتانیکا*، II/691) و ۹۰٪ عواید صادراتی این کشور از محصولات کشاورزی تأمین می‌شود؛ اما به سبب تراکم شدید جمعیت، حدود ۱۷٪ واردات این کشور نیز به موادغذایی اختصاص یافته است (اسعدی، ۷۵/۲). برنج و چتایی (کنف هندی) از محصولات عمدهٔ کشاورزی و صادرات اصلی بنگلادش به شمار می‌روند و کارخانهٔ کنف ریسی آدامجی در شهر نارایَنگنج بزرگ‌ترین کارخانهٔ کنف ریسی جهان است (همو، ۷۳/۲، ۷۷). چای، سیب زمینی، نیشکر، توتون، ادویه و میوه‌های گرمسیری از محصولات دیگر بنگلادش است. ماهی‌گیری نیز از مشاغل مهم در این کشور به شمار می‌رود و بیش از ۵ میلیون تن به آن کار اشتغال دارند (همو، ۷۸/۲، ۸۱؛ *بریتانیکا*، همانجا).

بنگلادش بجز گاز طبیعی منابع معدنی زیادی ندارد. زغال سنگ و سنگ آهک نیز در این کشور کشف شده، و مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. مس، نمک و سنگ شیشه از دیگر منابع معدنی بنگلادش است (علیزاده، ۴۴). از ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۵م قسمت عمدهٔ صنایع بنگلادش دولتی بود، اما از این تاریخ به تدریج مشارکت بخش خصوصی در صنایع افزایش یافت (فرزین‌نیا، ۱۰۰-۱۰۱). بنگلادش از لحاظ صنعتی کشوری عقب مانده است و تنها ۷٪ نیروی کار در بخش صنعت اشتغال دارد. نساجی، کودسازی و تهیهٔ فولاد، سیمان و شکر از صنایع بزرگ این کشور است که غالباً در شهرهای داکا، چیتاگنگ، سیلهت و کومیلا متمرکز است (اسعدی، ۸۱/۲-۸۲).

رودخانه‌ها و آب راهها نقش حیاتی در حمل و نقل داخلی این کشور دارند. طول کل آب راههای قابل کشتی رانی، ۸٬۴۳۰ کمـ است که بسیار بیشتر از کل طول شبکهٔ راههای زمینی است. حمل و نقل آسان و ارزان از طریق آب ــ به ویژه برای بسیاری از روستاها که راهی جز راه آبی ندارند ــ مهم است. ۵ بندر رودخانه‌ای مهم و اصلی داخلی بنگلادش در داکا، نارایَن گنج، چاندپور، باریسال و کولْناست، و دو بندر عمیق آن چیتاگنگ و مُنگْلا که به چالْنا نیز معروف است، برای پهلو گرفتن کشتیهای بزرگ مناسب است (همو، ۹۱/۲-۹۲؛ «بنگلادش»، حمل و نقل). راه آهن کشور در ۱۹۸۲م به دو شبکهٔ شرقی و غربی تقسیم شد: شهر چیتاگنگ مرکز شبکهٔ شرقی راه آهن، و شهر راج شاهی مرکز شبکهٔ غربی آن است (اسعدی، ۹۱/۲). بنگلادش در ۱۹۸۳م به سیستم ارتباط مستقیم بین‌المللی پیوست (فرزین نیا، ۱۲۵).

از اقلام صادراتی بنگلادش، می‌توان از چتایی که به اختلاف سالها، رقمی بین ۵۰ تا ۹۰٪ صادرات بوده است (اسعدی، ۸۵/۲)، چای و میگو که در اطراف خلیج بنگال پرورش می‌یابد، یاد کرد («بنگلادش»، اقتصاد). بیشترین واردات بنگلادش مواد غذایی شامل گندم، برنج، روغنهای خوراکی و دانه‌های روغنی، و نیز نفت خام، فرآورده‌های نفتی، پنبه، منسوجات و کودهای شیمیایی است (فرزین نیا، ۱۳۳). عمده‌ترین خریداران کالاهای بنگلادش، آمریکا، ژاپن و کشورهای اتحادیهٔ اروپا، و مهم‌ترین صادرکنندگان، سنگاپور، ژاپن، آمریکا، کرهٔ جنوبی، چین، هند و آلمان هستند (اسعدی، نیز «بنگلادش»، همانجاها).

۵۱/۷٪ مردان و ۲۹/۵٪ زنان بنگلادشی باسوادند (آمار ۲۰۰۰م) که رقم بسیاری نازلی در قارهٔ آسیاست. زبان تحصیلی در دورهٔ ابتدایی بنگالی و در دورهٔ متوسطه همراه با انگلیسی است. بر طبق همین آمار کمتر از یک پنجم مردم تحصیلات متوسطه دارند و حدود ۳٪ به دانشگاه راه می‌یابند. بنگلادش دارای چندین دانشگاه و مدرسهٔ عالی در رشته‌های مختلف است (همان، آموزش). روزنامه‌های پرتیراژ متعددی در این کشور به چاپ می‌رسد. *اتفاق داکا* که به زبان بنگالی منتشر می‌شود، از مهم‌ترین روزنامه‌های بنگلادش است (اسعدی، ۱۰۶/۲).

سنت ساخت مساجد و مدارس دینی در بنگال ریشه‌ای دیرینه دارد و داکا به سبب داشتن مساجد متعدد قدیم و جدید به شهر مساجد شهرت یافته است. تا پیش از تسلط بریتانیا بر بنگال، بیش از ۸۰هزار مدرسهٔ دینی در این منطقه وجود داشت و طلاب از نقاط دور دست شرق آسیا برای کسب علم بدانجا می‌رفتند. مدرسهٔ معروف «ایمان ابوتواما» واقع در سونارگان که مدتی نیز پایتخت بنگال بود، مدرسهٔ علمیهٔ لعل (لال) باغ در داکا، مدرسهٔ علمیهٔ قومیهٔ نوریه از مدارس معروف بنگلادش است (فرزین نیا، ۵۰-۵۲). از میان مساجد می‌توان از مسجد تاریخی حاجی خواجه شهباز که در سالهای ۱۰۸۹-۱۰۹۰ق ساخته شده، مسجد سات گنبد و مسجد کار طلب خان که بین سالهای ۱۱۱۲ تا ۱۱۱۶ق در داکا ساخته شده است، یاد کرد (اشر، I(4)/285).

خانقاههای صوفیان موسوم به «درگاه»، همچون درگاه خان جهان علی در کولنا (خولنا) (علیزاده، ۲۰)، درگاه شاه جلال در سیلهت و شاه نعمت و بایزید بسطامی در چیتاگنگ از مراکز مهم اهل تصوف است (فرزین نیا، ۴۸). مجموعهٔ قلعه و مسجد جامع لعل باغ که در ۱۰۹۱ق در داکا ساخته شده، و مقبرهٔ بی‌بی‌پری دختر محبوب شایسته خان که در اوایل سدهٔ ۱۲ق بناشده، از نمونه‌های دیگر معماری بابریان در بنگلادش کنونی است (اشر، 285-284، 243-242/(4)I؛ «بنگلادش»، داکا).

ساختمان بزرگ مجلس در شیر بنگلانگر، مسجد بیت المکرم، دانشگاه داکا و جهانگیرنگر، ایستگاه راه‌آهن کمال پور و منارهٔ یادبود شهدا از نمونه‌های جدید معماری بنگلادش به شمار می‌روند (همانجا؛ فرزین‌نیا، ۱۰).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بورک، س. م. و ل. زایرینگ، *تاریخ روابط خارجی پاکستان*، ترجمهٔ ایرج وفایی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ علیزادهٔ اسماعیل کندی، عزیز، *شناسنامهٔ فرهنگی بنگلادش*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ فرزین‌نیا، زیبا، *بنگلادش*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Abdul Karim, «Bangladesh: History and Culture», *Pakistan Journal of History and Culture*, Islamabad, 1988, vol. IX, no. 2; Asher, C.B., *The New Cambridge History of India*, Cambridg, 1992; «Bangladesh», *Encarta Interactive World Atlas*, 2001; Bhuiyan, A. W., *Emergence of Bangladesh and Role of Awami League*, Delhi, 1982; Bindra, S. S., *Determinants of Pakistan's Foreign Policy*, New Dehli, 1988; *Britannica*, micropaedia, 1978; *Collier's Encylopedia*, New York, 1986; *Encyclopedia International*, New York, 1974; GSE; Prakhar, G. M., *Indo- Pakistan Relations*, New Delhi, 1987; Rizvi, H. A., *The Military and Politics in Pakistan 1947-86*, New Dehli, 1988.

هدیٰ سیدحسین زاده

بَنگَلور، شهر و مرکز ایالت کَرناتاکا (میسورسابق) واقع در جنوب هند.

برخی نامِ صحیح شهر را بنگالورو دانسته‌اند که مرکب از دو واژهٔ «بِنگالو» به معنی لوبیا و «اورو» به معنی شهر است و سبب نام‌گذاری را چنین نقل کرده‌اند: ویرا بَلالهٔ دوم، از پادشاهان هویْشلا که به شکار رفته بود، چون از ملازمان دور افتاد، به کلبهٔ پیرزنی پناه برد و پیرزن با لوبیای پخته از او پذیرایی کرد؛ به همین سبب، دهکده‌ای را که بعدها در این محل ساخته شد، بنگالورو (دهکدهٔ لوبیا پخته) خواندند («فرهنگ سلطنتی...[1]»، VI/368؛ «بنگلور[2]»، 13).

بنگلور با جمعیتی حدود ۴٬۵۴۷٬۳۰۰ تن (برآورد ۱۳۸۳ش/ ۲۰۰۴م) چهارمین شهر بزرگ هند به شمار می‌رود. این شهر در ۱۲° و ۵۸´ عرض شمالی و ۷۷° و ۳۸´طول شرقی، و در ارتفاع ۹۴۹متری از سطح دریا واقع شده است و آب و هوایی معتدل دارد (*انکارتا*[3]؛ «فرهنگ جهانی[4]»؛ جانسن، 113).

بنگلور یکی از مراکز عمدهٔ صنعتی هند است و مهم‌ترین صنایع آن عبارتند از هواپیماسازی، ماشین‌سازی، صنایع مخابراتی، صنایع الکتریکی، صنایع لوازم چاپ، چرم سازی، شیشه سازی، داروسازی، صنایع دخانیات، نساجی و چینی سازی (حکمت، ۴۷۷- ۴۷۸؛ شاملویی، ۲۶۵)، همچنین بیش از ۱۰۰شرکت رایانه‌ای در زمینهٔ تولید نرم افزار و سخت افزار در این شهر فعالیت دارند (*انکارتا*؛ *اینترنشنال*، II/358).

واقع شدنِ بنگلور بر سر راههای ارتباطیِ مهمِ هند بر اهمیت و اعتبار آن افزوده است (همانجا). این شهر یکی از مراکز مهم دانشگاهی هند نیز به شمار می‌رود. دانشگاه بنگلور از ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م فعالیت خود را آغاز کرد و در زمانی کوتاه گسترش یافت، به گونه‌ای که امروزه با ۳۷۵کالج و بیش از ۷۰مرکز تحصیلات تکمیلی، یکی از بزرگ‌ترین دانشگاههای آسیاست (حکمت، ۴۲۸؛ *بریتانیکا*، I/788).

پیشینهٔ تاریخی: بر اساس یافته‌های باستان‌شناسی و کشف سکه‌های رومی، پیشینهٔ تاریخی شهر به قبل از میلاد مسیح می‌رسد. کتیبه‌ای متعلق به نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق/۹م در دهکدهٔ بِگور در شرق بنگلور که نام «بنگالورو» در آن دیده می‌شود («فرهنگ سلطنتی»، VI/363؛ «بنگلور»، همانجا)، حکایت از تاریخ کهن این شهر و ناحیه دارد.

کِمپه گودای اول (۹۱۹-۹۷۷ق/۱۵۱۳-۱۵۶۹م) حکمرانِ محلیِ یلاهانکا در ۹۴۴ق/۱۵۳۷م قلعهٔ بنگلور را ساخت («فرهنگ سلطنتی»، نیز «بنگلور»، همانجاها) و کمپه گودای دوم (۹۸۶- ۱۰۶۸ق/۱۵۷۸- ۱۶۵۸م) ۴برج برای مشخص کردن محدودهٔ شهر بنا کرد (همانجا). از ۹۱۶ق تا ۹۷۲ق/۱۵۱۰ تا ۱۵۶۵م پادشاهِ ویجایانَگر بنگلور را در اختیار داشت. در ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م شاه جی، پدر شیواجی (د ۱۰۹۱ق/ ۱۶۸۰م) نخستین پادشاهِ مراتهه، شهر را برای محمد عادل شاه (حک ۱۰۳۵-۱۰۷۰ق/۱۶۲۶-۱۶۶۰م)، سلطان بیجاپور فتح کرد و وی نیز بنگلور و چند شهر دیگر را به عنوان جاگیر به او داد (کولکارنی، I/558). ۴۹سال بعد، در ۱۰۹۸ق/۱۶۸۷م سپاهیان اورنگ زیب (حک ۱۰۶۸-۱۱۱۸ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶م) شهر را تصرف کردند (سرکار، 290) و در ۱۱۰۱ق/۱۶۹۰م اورنگ زیب آن را در مقابل ۳ «لک» به وُدیار، حکمرانِ میسور واگذار کرد (هرلک مساوی با ۱۰۰ هزار است) و او نیز در ۱۱۷۲ق/۱۷۵۹م آن را به حیدر علی (د ۱۱۹۶ق/۱۷۸۲م) هدیه داد («بنگلور»، 14).

در جریان سومین جنگ کرناتاکا، حیدرعلی به قلعهٔ بنگلور پناه برد و در۱۱۷۴ق/۱۷۶۱م آن‌را توسعه‌داد و مستحکم کرد(«فرهنگ‌سلطنتی»، VI/369؛ بِوریج، II/597). در ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م، در جریان جنگ سومِ میسور (۱۲۰۴- ۱۲۰۶ق/۱۷۹۰-۱۷۹۲م) لرد کُرنْوالیس فرماندهِ نیروهای انگلیسی، بنگلور را تصرف کرد، اما شهر بار دیگر در اختیار تیپوسلطان (حک ۱۱۹۶-۱۲۱۴ق/۱۷۸۲-۱۷۹۹م) قرار گرفت (هاتن، 336؛ بوریج، II/597-598؛ «بنگلور»، همانجا).

پس از کشته شدن تیپوسلطان (۱۲۱۴ق) در جنگ‌چهارم‌میسور، انگلیسیها ناحیهٔ بنگلور را به ودیار حکمران میسور واگذار کردند («فرهنگ سلطنتی»، XVIII/183؛ مانسینگه، 417). در فاصلهٔ سالهای ۱۲۴۷-۱۲۹۸ق/۱۸۳۱-۱۸۸۱م بنگلور به عنوان مرکز اداری و نظامیِ انگلیسیها در میسور، با نظارت کامل آنان اداره می‌شد و هر چند در ۱۲۹۸ق ادارهٔ آن به حکمرانِ میسور بازگردانده شد، اما انگلیسیها تا ۱۹۴۷م (سال استقلال هند) همچنان بر ادارهٔ امور شهر نظارت داشتند (*بریتانیکا*، همانجا؛ «بنگلور»، 18).

در دورهٔ زمامداری حیدرعلی و تیپوسلطان که شیعیان معتقدی بودند، اجرای مراسم عزاداریِ ماه محرم در بنگلور رواج داشت. امروزه نیز برگذاری این مراسم در بنگلوردارای اهمیتِ ویژه‌ای است (رضوی، II/347). از این دوره کاخی در نزدیکی قلعه باقی است که در ۱۱۹۲-۱۲۰۳ق/۱۷۷۸-۱۷۸۹م به دستور حیدرعلی ساخته شد و در زمان تیپوسلطان کامل گردید. این کاخ بیشتر از چوب ساخته شده، و با نقاشیهای زیبای روی دیوارها و سقف تزیین گردیده است. لال باغ نیز که در ۱۱۷۳ق/۱۷۶۰م به فرمان حیدر علی در شرق قلعهٔ بنگلور ساخته شد، از دیگر آثار برجای مانده از این دوره است («فرهنگ سلطنتی»، VI/369).

مآخذ: حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ شاملویی، حبیب‌الله، جغرافیای کامل جهان، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

«Bangalore Through the Ages», *Bangalore, IT*, www. bangaloreit. com/html/govtinformation/censuspaper2/papar-2%20Chaptar-2.pdf; Beveridge, H., *A Comprehensive History of India*, London, 1871; *Britannica* micropaedia, 1978; *Encarta Reference Library*, 2003; Hutton, W. H.,«Tipu Sultan», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1928, vol. V; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, vol. VI, 1908, vol. XVIII/1979; *International;* Johnson, B. L. C.,

1. *The Imperial...* 2. «Bangalore...» 3. *Encarta...* 4. *The World...*

Geographical Dictionary of India, New Delhi, 2002; Kulkarni, A. R., «The Marathas», *History of the Medieval Deccan (1295-1724)*, Andhra Pradesh, 1974; Mansingh, S., *Historical Dictionary of India*, New Delhi, 1998; Rizvi,A.A., *A Socio-Intellectual History of Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986; Sarkar, J.,«Aurangzib», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol, IV; *The World Gazetteer*, www. world - gazetteer. com/d/d_in_ka. htm.
هدیٰ سیدحسین زاده

بَنگَناپاله، ایالتی کوچک در جنوب هند که در سده‌های ۱۲ تا ۱۴ق/۱۸-۲۰م، فرمانروایانی شیعی و ایرانی تبار بر آن حکومت داشتند.

این ایالت پیش از آنکه با ایالت مدرس یکی شود، در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م با وسعتی حدود ۷۱۲ کم۲ شامل ۶۳ روستا و یک شهر به نام بنگناپاله بود. ۸۰٪ اهالیِ این ایالت، هندو مذهب، و ۱۹٪ مسلمان بودند. مسلمانان بیشتر در شهر زندگی می‌کردند و از دو گروهِ شیخیها و سیدها تشکیل می‌شدند («فرهنگ سلطنتی...[1]»، VI/371, 374). حکمرانان شیعه مذهب بنگناپاله خود را از جانب پدر به یکی از وزیران شاه عباس دوم صفوی، و از جانب مادر به یکی از وزیران اورنگ زیب منتسب می‌کردند. نیای آنان میرطاهر علی که از ایران به بیجاپور مهاجرت کرده بود، در آنجا به قتل رسید. پس از آن، خانوادهٔ وی به فوجدار مغولِ آرکات پناهنده شدند و یکی از پسرانش با نوهٔ جاگیردارِ بنگناپاله ازدواج کرد (EI^2).

در اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م محمد بیگ خان ــ که سندی با مهر وی به تاریخ ۱۱۳۱ق/۱۷۱۹م در دست است ــ از جانب دولتِ بیجاپور به فرمانروایی بنگناپاله منصوب شد («فرهنگ سلطنتی»، VI/372) و در ۱۱۷۵ق/۱۷۶۱م حکومت این ایالت به حسینعلی خان، نوادهٔ محمد بیگ رسید. چندی بعد نیز، هنگامی که حیدرعلی، فرمانروای میسور بر این منطقه تسلط یافت (نک: همانجا؛ «مجموعه...[2]»، X/217)، حسینعلی فرمانروایی او را پذیرفت (EI^2). به گواهی اسناد موجود، حسینعلی از این پس، تابع حکومت میسور بوده است، زیرا بنا بر سندی به تاریخ ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م، تیپو سلطان، جانشین حیدرعلی در نخستین سال حکومتش، حسینعلی را از حکومت بنگناپاله برکنار، و فرزند او، غلامعلی خان را به جای وی منصوب کرد. بنابر سندی دیگر به تاریخ ۱۲۰۴ق/۱۷۹۰م، غلامعلی هم به سبب نافرمانی مورد خشم تیپوسلطان واقع شد و شخص دیگری به نام یوسف به جای او منصوب گردید؛ اما در ۱۲۱۲ق/۱۷۹۷م، غلامعلی و عمویش، اسدعلی با فوجدارِ منصوبِ تیپوسلطان در بنگناپاله جنگیدند و او را شکست دادند و بر این منطقه دست یافتند («فرهنگ سلطنتی»، VI/372-373؛ «مجموعه»، همانجا).

در ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م، بنگناپاله به موجب پیمان سیرینگَپَتَم، به تابعیت کمپانی هند شرقی درآمد و حکومت آن با موافقت دولت انگلستان به خانوادهٔ غلامعلی و اسدعلی واگذار شد (EI^2؛ «فرهنگ سلطنتی»، VI/373). در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، در پیِ پاره‌ای ناامنیها در بنگناپاله، دولت انگلستان از ۱۲۴۸ تا ۱۲۶۴ق/۱۸۳۲ تا ۱۸۴۸م، این ایالت را به اشغال خود درآورد و در سال اخیر، حکومت آنجا را به غلام محمدعلی خان، نوادهٔ غلامعلی واگذار کرد. پس از وی در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م، برادرزاده‌اش، فتحعلی خان بر جای او نشست (همانجا) و در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م، جانشین او به حکومت رسید و ادارهٔ امور به نمایندهٔ سیاسی دولت هند واگذار گردید. در ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م، حکومت بنگناپاله از طریق نمایندهٔ حکومت مدرس، تابع دولت مرکزی هند شد («مجموعه»، X/218-219).

امروزه بنگناپاله از نظر تقسیمات کشوری، یکی از بخشهای شهرستان کورنول در استان آندراپرادش به‌شمار می‌رود (نک: «اطلس...[3]»، 17) و جمعیت شهر بنگناپاله، مرکز آن در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م، حدود ۲۷٬۲۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ جهانی[4]»).

مآخذ:

An Atlas of India, Delhi, 1990; *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries*, Delhi, 1983; EI^2; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1908; *The World Gazetteer*, www. world-gazetteer.com/d/d_in_ap.htm..
پرویز امین

بَنّو، شهر و مرکز شهرستانی به همین نام در ایالت سرحدی، در شمال غربی پاکستان. این شهر با جمعیتی حدود ۵۴٬۷۰۰ تن(۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) در ۳۲° و ۵۹' عرض شمالی و ۷۰° و ۳۶' طول شرقی واقع است («فرهنگ جهانی[4]»؛ «اطلس...[5]»، فهرست، 14).

آثار به دست آمده از ویرانه‌های شهر باستانی آکره، واقع در نزدیکی شهر بنو، پیشینهٔ این شهر را به هزارهٔ نخست ق‌م می‌رساند («آکره[6]»). هیون تسانگ، سیاح معروف چینی در سدهٔ ۷م در سفرنامهٔ خود از شهری به نام فالانا، در شمال غربی هند یاد کرده است که برخی از محققان آن را منطبق با بنوی امروزی می‌دانند (نک: واترز، II/262؛ کانینگم، I/71-72).

بنا به روایات محلی، سلطان محمود غزنوی (حک ۳۸۹-۴۲۱ق/۹۹۹-۱۰۳۰م) به این ناحیه لشکر کشید و همهٔ دژهای هندوان را ویران کرد. یک سده پس از آن، طوایف کوهستانهای مجاور، یعنی مَروَتها و نیازاییها در این ناحیه ساکن شدند (EI^2). در دوران ظهیرالدین محمدبابر (حک ۸۸۸-۹۳۷ق/۱۴۸۳-۱۵۳۱م)، بنو به تصرف گورکانیان هند درآمد و تا دو سده پس از آن این شهر در تصرف آنان باقی بود (بابر، ۲۲۸-۲۲۹؛ EI^2)؛ تا اینکه در ۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م به تصرف نادرشاه افشار درآمد («فرهنگ سلطنتی...[1]»، VI/394)؛ سپس احمدشاه دزّانی (د ۱۱۸۶ق/۱۷۷۲م) بر آن چیره شد. در ۱۲۴۰ق/۱۸۲۴م بنو به رانجیت

1. *The Imperial Gazetteer of India* ... 2. *A Collection...* 3. *An Atls...* 4. *The World Gazetteer* 5. *Britannica* ... 6. «Aakra»

سیتگه واگذار گردید، اما مردم این شهر به اطاعت سیکها تن در ندادند و درگیریهایی میان آنان درگرفت («امپراتوران...[1]»).

در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م، ادوارد هربرت افسر انگلیسی و نمایندهٔ دربار سیکهای لاهور، برای وادار کردن مردم بنو به فرمانبرداری از دربار سیکها، به ناحیهٔ بنو لشکر کشید و حصار روستاهای ناحیهٔ بنو را ویران، و شهر بنو را از ساکنان آن تخلیه کرد و آن را به پادگان نیروهای انگلیسی بدل ساخت؛ سپس شهر جدیدی را در کنار آن بنا نمود که به ادواردز آباد موسوم شد. در ۱۲۶۶ق/۱۸۴۹م بنو ضمیمهٔ ایالت پنجاب شد و رسماً به قلمرو انگلیسیها پیوست («ادوارد...[2]»).

مآخذ: بابر، ظهیرالدین محمد، بابرنامه، کیوتو، ۱۹۹۵م؛ نیز:

«Aakra», *Bannu.itgo.com*, www. earth.prohosting.com/bannusec/ Aakra_in_urdu.html; *Britannica Atlas*, Chicago, 1992; Cunningham, A., *The Ancient Geography of India*, Varanasi, 1963; «Edwarde & Bannu», *Bannu.itgo.com*, www. earth. prohosting.com/bannusec/ Edward_ bannu.html; EI²; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1908; «Sikh Emperors», *Bannu.itgo.com*, www. earth-prohosting.com/ bannusec/sikh.html; Watters, Th., *On Yuan Chwang's Travels in India*, eds. T.W.R. Davids and S.W.Bushell, London, 1973; *The World Gazetteer*, www. world gazetteer.com/fr/ f_pk.htm.

پرویز امین

بُنوال، نک: احمد پاشا بنوال.

بَنور، شهری کهن در شرقِ استان پنجاب هند که در °۳۰ و ´۳۴ عرض شمالی و °۷۶ و ´۴۳ طول شرقی واقع شده است («اطلس...[3]»، I/14).

نام شهر در زبان سنسکریت «وَهنیور» بوده که درگذر زمان به صورت بنیور و بنور درآمده است. برای نخستین‌بار، بابر در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م از این شهر با نام امروزیِ آن نام برده است. در گذشته این منطقه به سبب یاسمنهای سفیدش که از آن عطر تهیه می‌شده، شهرت داشته است. شاید به همین سبب است که برخی از منابع این شهر را با نامِ پُشپا نَگَری و یا پُشپاوَتی، به معنی شهر گلها یاد کرده‌اند؛ اما باید گفت که امروزه این نام چندان درخور بنور نیست (نک: «فرهنگ...[4]»، VI/414؛ بابر، ۴۱۹-۴۲۰؛ EI²). ویرانه‌هایی که این شهر را در بر گرفته است، از قدمت تاریخ آن حکایت دارد («فرهنگ»، همانجا).

بنور در لشکرکشی سلطان محمود غزنوی به هند در ۳۹۵ق/۱۰۰۵م به تصرف سپاهیان او درآمد (کوثر، ۱۸). اهمیت این شهر به دوران حکومت خاندان سادات (۸۱۷-۸۵۵ق/۱۴۱۴-۱۴۵۱م) باز می‌گردد. این خاندان نسب خود را به ابوالفرج واسطی می‌رساندند که گفته شده: پس از استیلای هلاکو بر بغداد در ۶۵۶ق/۱۲۵۸م به هند مهاجرت کرده است. سر دودمان این سلسله، خضرخان (حک ۸۱۷-۸۲۴ق/۱۴۱۴-۱۴۲۱م) بود که از جانب امیرتیمور گورکانی، حکمرانیِ ملتان را داشت. چون حکامِ این سلسله در آغاز متکی به تیموریان بودند، نزد طبقات نظامی، افغانها و ترکانِ دهلی محبوبیتی نداشتند. سرانجام در ۸۵۵ق بساط حکمرانی آنان به دستِ بهلول خان لودی از رؤسای طوایف افغان برچیده شد (بازورث، ۲۷۵، ۲۸۱؛ EI²).

ظهیرالدین محمد بابر در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م در بنور اردو زد و ضمن ستایش زیباییهای طبیعیِ این منطقه دستور داد تا چارباغی در دهانهٔ درهٔ پرآب آنجا بسازند (نک: بابر، نیز «فرهنگ»، همانجاها). بنور در ۱۱۷۷ق/۱۷۶۳م به تصرف نیروهای سیک درآمد و در قلمرو دولت پاتیاله قرار گرفت و تا ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م که در ایالت پنجاب هند ادغام گردید، تحت تصرف آنان باقی بود (همانجا؛ EI²).

از بزرگانِ این شهر، شیخ آدم بنوری (ه‌ م) از مشایخ نقشبندیه است که در دوران حکومت شاهجهان در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م در این شهر می‌زیست. شاهجهان که از نفوذ او در میان مردم بیم داشت، او را در ۱۰۵۲ق/۱۶۴۲م به مکه تبعید کرد (رضوی، 209).

مآخذ: بابر، ظهیرالدین محمد، بابرنامه، کیوتو، ۱۹۹۵م؛ بازورث، ک. ا.، سلسله‌های اسلامی، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ کوثر، مظفرعلی، تاریخ سادات باهره، لاهور، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ نیز:

Britannica Atlas, Chicago etc., 1996; EI²; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1908; Rizvi, A. A., *Shāh Walī-Allāh and His Times*, Canberra, 1980.

پرویز امین

بَنوری، ابوعبدالله آدم بن اسماعیل، ملقب به معزالدین (د ۱۳ شوال ۱۰۵۳ق/۱۵ دسامبر ۱۶۴۳م)، از عارفان سلسلهٔ نقشبندیهٔ مجددیه و از نامدارترین خلفای شیخ احمد سرهندی. وی از سادات حسینی بود و سلسلهٔ نسبش، چنان‌که خود در مقدمهٔ کتابِ *نکات الاسرار* آورده است، از سوی پدر با ۲۹ واسطه به امام موسی بن جعفر(ع) می‌رسید. خانوادهٔ مادری او نیز در اصل افغانی بودند. خاندان وی مدتها پیش از تولد آدم از افغانستان به شبه قاره مهاجرت کرده، و در روستای موده در منطقهٔ روه واقع در پنجاب شرقی ساکن شده بودند. آدم در موده به دنیا آمد، اما به بنور رفت و بیشتر عمر خود را در آنجا گذرانید و به همان‌جا منسوب شد (بدرالدین، ۳۸۴/۲؛ غلام‌سرور، ۶۳۰/۱؛ فرید صاحب، ۲۶؛ رضوی، II/338).

تاریخ ولادت او دانسته نیست، اما از آنجا که سن او را در تاریخ نگارش کتاب *نکات الاسرار* حدود سال ۱۰۵۲ یا ۱۰۵۳ق و ۴۶ سال دانسته‌اند، ولادت وی را می‌توان در حدود سال ۱۰۰۵ق یا ۱۰۰۶ق فرض کرد (نک: EI²).

شیخ آدم در جوانی به خیل سپاهیان پیوست، اما چون به عرفان گرایش داشت، اندکی بعد سپاهیگری را رها کرد و طریق صوفیان در پیش گرفت. وی نخست در ملتان مدتی نزد حاجی خضرخان افغان بهلول پوری (د ۱۰۳۵ق/۱۶۲۶م)، از خلفای شیخ احمد سرهندی به سیر و سلوک پرداخت. پس از آن به توصیهٔ او به خدمت شیخ احمد ــ که در آن زمان (ح ۱۰۳۱ق) در اجمیر به سر می‌برد ــ پیوست. اقامت

1. «Sikh...» 2. «Edwarde...» 3. *Britannica...* 4. *The Imperial...*

آدم نزد شیخ احمد تنها چند ماه طول کشید؛ آنگاه شیخ احمد که دورۀ سلوک آدم را پایان یافته تلقی می‌کرد، وی را به خلافت خود منصوب نمود و برای ارشاد مریدان به بنور فرستاد (بدرالدین، ۳۸۴/۲ـ ۳۸۵؛ غلام‌سرور، ۶۳۲/۱؛ فریدصاحب، ۲۷ـ ۲۸؛ مجددی، محمداحسان، ۳۶۵/۱ـ۳۶۶؛ ۵۴۶؛ مجددی، محمدیوسف، ۵۶۵؛ عبدالحی، ۱/۵).

بنوری علاوه بر طریقۀ نقشبندیه، از دیگر سلسله‌های صوفیه، از جمله قادریه، چشتیه، سهروردیه و شطاریه نیز اجازۀ تلقین یافت؛ به‌علاوه در محضر شیخ محمدطاهر لاهوری نیز آثاری چون *میزان الصرف* و منشعب را فراگرفت (غلام‌سرور، همانجا؛ میان صاحب، ۲۷۸؛ مجددی، محمداحسان، ۵۴۷/۱، ۵۴۹؛ عبدالحی، همانجا؛ EI²).

منابع مختلف شمار مریدان وشاگردان بنوری را ــ که بیشتر ایشان از افغانان بودند ــ به گونه‌ای مبالغه‌آمیز حتیٰ تا ۴۰۰ هزار نیز نوشته‌اند. شیخ عبدالخالق قصوری، محمدامین بدخشی و حاجی هندال از برجسته‌ترین مریدان او بودند (بدرالدین، ۳۸۴/۲ـ ۳۸۵؛ غلام‌سرور، ۶۳۲/۱ـ ۶۳۴؛ فریدصاحب، ۳۱ـ۳۳؛ مجددی، محمداحسان، ۵۶۲/۱ ـ ۵۷۳؛ مجددی، محمد اقبال، مقدمه بر *حسنات...*، ۱۲۸؛ مجددی، محمدیوسف، ۷۴۸ بب؛ عبدالحی، ۲/۵؛ رضوی، همانجا).

گفته‌اند: بعد از وفات شیخ احمد سرهندی میان فرزند و جانشین او محمد معصوم، معروف به «قیوم ثانی» با آدم بنوری اختلاف افتاد (مجددی، محمداحسان، ۵۵۲/۱، ۵۵۴ ـ ۵۵۵). ظاهراً آدم که خود مدعی خلافت استاد بود، مشیخت محمدمعصوم را نپذیرفت و نزاع آن دو تا آنجا بالا گرفت که محمد معصوم شکایت‌نامه‌ای از او به شاه جیو نوشت (نک: همو، ۵۵۹/۱، ۱۳۶/۲ـ۱۴۰). اما ظاهراً میان آن دو اختلافی نبوده است و بلکه فرزندان شیخ به ویژه محمدمعصوم و محمد سعید، او را بسیار گرامی و محترم می‌داشتند. آورده‌اند که محمد سعید تعلیم و تربیت فرزندان خود را به شیخ آدم سپرده بود و خود او نیز در جمع مریدان وی شرکت می‌جست (نک: مجددی، محمداقبال، مقدمه بر *روضة...*، ۵۰/۲ـ۵۷؛ مقدمه بر *حسنات*، ۳۵ـ۴۲).

شیخ آدم بنوری در ۱۰۵۲ق/۱۶۴۲م در زمان اقامت شاهجهان در لاهور همراه با جمع کثیری از مریدان خود به آنجا سفر کرد. کثرت مریدان او، و نیز سعایت سعدالله خان که شاهجهان او را به همراه عبدالحکیم سیالکوتی نزد شیخ فرستاده بود، پادشاه را نگران ساخت، تا آنجا که از شیخ خواست تا به بنور بازگردد، و یا بنابر گزارشی دیگر، به سفر حج رود (غلام‌سرور، ۶۳۰/۱ـ ۶۳۱؛ فریدصاحب، ۳۰؛ میان صاحب، ۲۸۰ـ۲۸۵؛ مجددی، محمداحسان، ۵۴۸/۱ـ۵۴۹، به نقل از *تذکرۀ آدمیه*؛ رضوی، II/338؛ نیز نک: بدرالدین، ۳۸۵/۲، که سفر او را در ۱۰۵۳ق دانسته است). بنابراین، شیخ آدم به حج رفت و از آنجا به زیارت مرقد پیامبر(ص) در مدینه شتافت و در همان‌جا درگذشت و در قبرستان بقیع به خاک سپرده شد (بدرالدین، همانجا؛ غلام‌سرور، ۶۳۵/۱؛ فرید صاحب، ۳۰ـ۳۱؛ میان صاحب، ۲۸۵؛ عبدالحی، همانجا؛ قس: مجددی، محمدیوسف، ۵۶۶، که وفات او را در ۱۰۵۴ق دانسته است).

از بنوری پسران و دخترانی بر جای ماند که از آن میان، غلام‌محمد (د ۱۰۶۵ق/۱۶۵۵م)، سیدمحمد اولیا (د ۱۰۸۰ق/۱۶۶۹م)، شیخ عیسیٰ و شیخ محمدمحسن در شمار علما و عارفان زمان خود بودند. غلام محمد و سیدمحمد اولیا به ترتیب جانشین شیخ آدم شدند (غلام‌سرور، همانجا؛ مجددی، محمداحسان، ۵۵۰/۱؛ مجددی، محمداقبال، مقدمه بر *حسنات*، ۴۲؛ دربارۀ نوادگان او، نک: فریدصاحب، ۳۱).

علاوه بر مآخذی که شرح زندگانی شیخ آدم بنوری را آورده‌اند، محمدامین بدخشی، از مریدان برجستۀ او نیز، شرح احوال و سخنان و مکتوبات شیخ و تفسیر او بر سورۀ حمد را در کتاب *نتائج الحرمین* گرد آورده است (رضوی، II/15؛ غلام‌سرور، ۶۳۲/۱؛ منزوی، خطی مشترک، ۹۲/۱ـ۹۳).

شیخ آدم بنوری را به عنوان مؤسس طریقۀ «مجددیۀ آدمیه» یا «احسنیۀ نقشبندیه» دانسته‌اند. همچنین او را با القابی چون «خلیفة الزمان» و «قطب الاقطاب» خوانده، و کرامات بسیاری به او نسبت داده‌اند (غلام سرور، ۶۳۲/۱ ـ ۶۳۵؛ خانی، ۱۹۰؛ احمد، ۲۳۵؛ میان صاحب، ۲۷۹). نه تنها شاگردان شیخ آدم، بلکه خود او نیز دربارۀ خویشتن غلو می‌کرد. او خود را بالاتر از خواجه قطب‌الدین بختیار کاکی، شیخ فریدالدین گنج شکر و نظام‌الدین اولیا می‌دانست و مدعی بود که اگر آنان در زمان او می‌بودند، می‌بایست شاگردی مریدان او را می‌کردند (نک: مجددی، محمداحسان، ۵۶۱/۱). در هر حال، وی به پیروی از سنت و استقامت در شریعت و طریقت و پرهیز از بدعت شهرت داشت و خلفای او نیز به پیروی از سنت مشهور بودند (بدرالدین، ۳۸۳/۲؛ غلام‌سرور، ۶۳۰/۱؛ میان صاحب، ۲۷۸؛ فرید صاحب، ۲۸؛ مجددی، محمد احسان، ۵۶۲/۱ بب).

بنوری به پیروی از شیخ احمد سرهندی در آغاز معتقد بود که حقیقت کعبه بر حقیقت محمدیه و حقیقت سایر انبیا برتری دارد. هنگامی که وی در حجاز در حضور جمعی از علما این عقیده را ابراز کرد، شیخ احمد قشاشی، از علمای حاضر با او به احتجاج برخاست و مباحثۀ میان این دو به درازا کشید و سرانجام، شیخ آدم پذیرفت که حقیقت محمدیه افضل از حقیقت کعبه است، اما همچنان بر عقیدۀ خود مبنی بر افضلیت حقیقت کعبه بر سایر پیامبران و نیز مؤمنان استوار ماند (مجددی، محمداقبال، *احوال...*، ۱۵۱ـ۱۵۲؛ رضوی، II/339). محمدامین بدخشی شرح مناظرۀ شیخ آدم بنوری و شیخ احمد قشاشی را در رساله‌ای با عنوان *المفاوضة بین الانسان و الکعبة* آورده است (منزوی، همان، ۱۹۵۹/۳ـ۱۹۶۰).

آثار:

۱. *تفسیر سورۀ فاتحه*. محمدامین بدخشی این تفسیر را براساس یادداشتهای شخصی خود در جلد اول کتاب *نتائج الحرمین* گرد آورده است. ۵ نسخه از این اثر را منزوی معرفی کرده است (همان، است).

۹۲/۱ـ۹۳).

۲ـ *خلاصة المعارف*، که عنوان آن را به صورت *خلاصة المعارف یا اسرار العقاید* و *خلاصة المعارف فی اسرار العقاید* نیز آورده‌اند. تألیف جلد اول این اثر عرفانی در ۱۰۳۵ق آغاز شد و در ۱۰۳۷ق به پایان رسید ـ در این کتاب موضوعاتی چون سلوک ظاهری و باطنی، نصایح و انتباه از اهل بدعت، مقامات مصطلحهٔ معروفه و معارف اقصیٰ و علوم عظمیٰ موردبحث قرار گرفته است. شیخ آدم در پایان جلد اول تأکید کرده است که در نظر دارد جلد دوم این اثر را هم تألیف کند؛ اما ظاهراً هیچگاه موفق به نوشتن آن نشد. از این اثر نسخه‌هایی در کتابخانهٔ گنج‌بخش اسلام‌آباد، مجموعهٔ شیرانی لاهور، بانکیپور و نیز در ایندیا آفیس موجود است که نسخهٔ اخیر احتمالاً به دست شخص مؤلف نوشته شده است (بشیرحسین، *فهرست مخطوطات شیرانی*، ۲۱۶/۲؛ منزوی، *فهرست*...، ۶۰۶/۲، *خطی مشترک*، ۱۴۳۵/۳ـ۱۴۳۶؛ اته، I/1051-1052؛ بانکیپور، XVI/74؛ نیز نک: بشیرحسین، *فهرست مخطوطات شفیع*، ۳۶۲؛ تسبیحی، ۹۲/۱).

۳ـ *صلوة ملهمه*. میان محمد عمر بن محمدابراهیم چمکنی پیشاوری شرحی با نام *شرح صلوة ملهمه* بر این اثر نوشته است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشکدهٔ پیشاور موجود است (فریدصاحب، ۳۳).

۴ـ *کلمات المعارف*، دربارهٔ تعالیم طریقهٔ نقشبندیهٔ مجددیه که در ۱۰۳۵ق تألیف شده است (رضوی، II/338).

۵ـ *مکتوبات*، شامل ۱۰۵ نامه که بنوری از مکه به مریدان و پیروان خود نوشته بوده است. این مجموعه نیز توسط محمدامین بدخشی در جلد اول *نتائج الحرمین* گردآوری شده است (منزوی، همان، ۹۲/۱ـ۹۳، ۱۹۸۸/۳).

۶ـ *نکات الاسرار*، مجموعه‌ای است که محمدامین بدخشی آن را در زمان حیات شیخ آدم در ۴ فصل گردآوری و تدوین کرده، و در آخر، ملهمات شیخ را نیز به آن افزوده است. بنوری در این اثر نیز به شرح و توضیح تعالیم طریقهٔ مجددیه و ماهیت حقیقی عرفان الهامی در مقابل بدعتهای گناه‌آلود می‌پردازد و موضوعاتی چون حسن عزم و حسن سلوک، شناخت مقاصد اصلی و گرایش به همت عالی، نکات وجدانی به اسرار حقانی، تحقیق حقایق اشیاء، توحید و کلمهٔ شهادت و بعضی اسرار غریبه را مورد بحث قرار داده است. در انتهای این اثر نیز اشعاری عرفانی از مؤلف در قالب مثنوی، قطعه، رباعی، قصیده و غزل آمده است (بانکیپور، XVI/74-75). از این کتاب نسخه‌هایی در کتابخانهٔ گنج‌بخش، کتابخانهٔ دانشگاه لاهور، کتابخانهٔ عمومی پنجاب و مکتبهٔ صمدیهٔ بنوریه موجود است (نک: همانجا؛ عباسی، ۱۲۹ـ۱۳۰؛ عباسی نوشاهی، ۸۹؛ منزوی، *فهرست*، ۸۴۳/۲ـ۸۴۴، *خطی مشترک*، ۷۸/۳ ـ ۲۰۷۹ـ۲؛ رضوی، II/15).

۷ـ *وضوح المذاهب*، دربارهٔ ۷۳ فرقهٔ اسلامی. از این اثر نسخه‌ای در حیدرآباد سند و نسخه‌ای در مجموعهٔ شیرانی لاهور موجود است (عباسی نوشاهی، ۵۷؛ منزوی، همان، ۱۰۱۳/۲ـ۱۰۱۴).

مآخذ: احمد، امین‌الدین، *صوفیهٔ نقشبند*، لاهور، ۱۹۸۴م؛ بدرالدین سرهندی، *حضرات القدس*، به کوشش محبوب الهی، لاهور، ۱۹۷۱م؛ بشیرحسین، محمد، *فهرست مخطوطات شفیع*، لاهور، ۱۹۷۲م؛ همو، *فهرست مخطوطات شیرانی*، لاهور، ۱۹۶۹م؛ تسبیحی، محمدحسین، *کتابخانه‌های پاکستان*، اسلام‌آباد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ خانی خالدی نقشبندی، عبدالمجید، *الحدائق الوردیة*، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ عباسی، منظوراحسن، *مخطوطات فارسیه*، لاهور، ۱۹۶۳م؛ عباسی نوشاهی، خضر، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش/۱۹۸۶م؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ غلام‌سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ فریدصاحب، غلام، *احوال العارفین*، لاهور، ۱۹۸۶م؛ مجددی، محمداحسان، *روضة القیومیة*، لاهور، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ مجددی، محمداقبال، *احوال و آثار عبدالله خویشگی قصوری*، لاهور، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۲م؛ همو، مقدمه بر *حسنات الحرمین* خواجه محمد معصوم، لاهور، ۱۹۸۱م؛ همو، مقدمه بر *روضة القیومیة* (نک: هم، مجددی، محمد احسان)؛ مجددی، محمدیوسف، *جواهر نقشبندیه*، لاهور، ۱۹۹۰م؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج‌بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ میان صاحب، محمد، *علماء هند کاشاندار ماضی*، لاهور، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ نیز:

Bankipore; EI[2]; Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983.

محمدجواد شمس

بُنه، اصطلاحی در کشاورزی سنتی ایران به معنای گروهی نظام یافته و مشترک المنافع در کار تولید زراعی و دامداری. واژهٔ بنه برگرفته از «بُن» در فارسی به معنای بار و اسباب، مال و دارایی و زاد و توشه، همچنین ریشه و بنیاد هر چیز است (*لغت‌نامه*...)، در پهلوی این واژه به صورت «بونک» (فره‌وشی، ۱۰۴) آمده است.

نامهای گوناگون بنه: اصطلاح بنه مشهورترین و عام‌ترین نام برای نظام اشتراکی کشاورزی ایران در گویش تهرانی و گویشهای مردم شهر ری، ورامین، گرمسار، قزوین و... است. تاکنون بیش از ۳۰ نام دیگر از بنه در فرهنگهای مختلف ایران شناسایی شده است. این نامها می‌توانند پژوهشگران را به گذشته و تحولات سازمان بنه راهنمایی کنند. اینک به شماری از این نامها اشاره می‌شود: بجوغ، در کردستان (پاپلی، ۳۷۸)؛ بلوک، در اسدآباد بادخورهٔ همدان (یادداشتهای مؤلف)؛ بنه گاو، در خیر فارس (لمتن، ۶۴۲)؛ بُنک، در سی‌سخت یاسوج (فرهادی، فرهنگ...، ۲۵)؛ بُنکو، در دزفول (سلمان‌زاده، ۷) و فیروزآباد فارس (یادداشتهای مؤلف)؛ بنه اصفهانی، در دزفول (سلمان‌زاده، ۱۲)؛ بنه قمی، در شهر ری (صفی‌نژاد، بنه، ۱۵۶)؛ پاگاو (پاگو)، در سیستان (تیت، ۲۷۳، ۲۷۴)؛ پشک، در اقلید فارس (یادداشتهای مؤلف)؛ پیکال، در دره گز (صفی‌نژاد، همان، ده)؛ تسوج، در برخی روستاهای ملایر (فرهادی، «بنه‌شناسی: پیشینه...»، ۱۱۰)؛ تیرکار، در بیرجند و قائنات (لمتن، ۵۲۲)؛ جفت، در وَرزَقان آذربایجان (همو، ۶۴۰)؛ جوغ، در سنندج (همو، ۵۲۶)؛ حرائه (هراسه)، در بردسیر، رفسنجان، سیرجان، کرمان، جهرم و شیراز (همو، ۵۲۵؛ فرهادی، همان، ۱۰۸ـ۱۱۰، فرهنگ، جدول شم ۹؛ صفی‌نژاد، همانجا)؛ خیش، در خلف‌آباد خوزستان، عقیلی شوشتر و باشت کهگیلویه (لمتن، ۶۴۳ـ ۶۴۴)؛

دانگ، در فرزیان الیگودرز، گروندشت، خالصهٔ بافت، نی شهر همدان، فرنق و نازی خمین (فرهادی، همان، ۲۴۶، نیز جدول شم ۹)، عبدالله‌آباد و رحمت‌آباد رفسنجان (لمتن، ۵۲۲)؛ دانگی، در برخی روستاهای ملایر (فرهادی، «بنه‌شناسی: پیشینه»، ۱۱۰)؛ درکار، در کهگیلویه و بهبهان (صفی‌نژاد، همانجا)؛ دنگ، در برخی روستاهای رزن همدان (فرهادی، همان، ۱۱۱)؛ دنگی، در رباط اسلک اراک (همو، *فرهنگ*، ۲۴۶)؛ دونگ، در حاجی‌آباد بندرعباس (همان، ۲۴۷)؛ سرکار، در طبس و فردوس (صفی‌نژاد، همانجا)؛ شراکتی، در برخی روستاهای ملایر (فرهادی، «بنه‌شناسی: پیشینه»، ۱۱۰)؛ صحرا، در نیشابور، کاشمر، تربت جام، تربت حیدریه (صفی‌نژاد، همانجا)؛ گوشته، در دورانه سر آمل (فرهادی، همان، ۱۰۸)؛ لَردکاری، در اشکذر یزد (همان، ۱۱۱)؛ هشته بنه، در برخی مناطق ساری (مؤمنی، ۶۸)؛ همبازی، در برخی روستاهای ساری (پاپلی، ۳۷۹)؛ یازو، در شمال خراسان (همو، ۳۸۰).

چنان‌که گفته شد در دزفول و فیروزآباد فارس به بنه «بنکو» می‌گویند. بنکو در میان قشقاییها به گروهی از مردم ایل گفته می‌شود که در برخی چیزها، مانند زمین و مرتع با هم مشترکند و معمولاً خویشاوند یکدیگر هم هستند (کیانی، ۱۷۶؛ امان اللهی، ۷۴، ۱۶۱؛ سلمان‌زاده، ۷) و در ایلات کُرد به این گروه «خیل»، «مال» و «بنه مال» گویند (طبیبی، ۱۶۰). در شمال شاهرود و پشت بسطام به محل استقرار بلوکها و بنه‌های دامداری مردانه و کوچنده «بنه» و «آرام» گویند (شاه حسینی، ۱۲۲؛ یادداشتهای مؤلف).

تعریف بنه: نخستین‌بار ج. پ. تیت حدود صد سال پیش به تعریف بنه پرداخته، و آن را یک سازمان روستایی زراعت جمعی و اشتراکی دانسته است. به گفتهٔ وی: روستاییان به چند گروه کشاورز هم پیشه که دو گروه را پاگو (پاگاو) می‌نامند، تقسیم می‌شوند و زمینی را اشتراکاً در اختیار می‌گیرند. شمار افراد هر گروه به مقدار و اندازهٔ زمین بستگی دارد و مقدارشان در هر قصبه، ناحیه و دهکده، هر سال تغییر و تبدیل می‌یابد (ص ۲۷۳). پاگو دو نوع است: یکی «پاگوی غمی» (بنهٔ عام) که از ۶ نفر، و دیگری «پاگوی تویل (تحویل یا بنهٔ خاص)» که از ۶ تا ۱۰ نفر ترکیب می‌یابد، در عین حال بیشتر این گروهها مرکب از هفت نفر هستند (همو، ۲۷۴).

از ایرانیان، نخستین کسی که از بنه به عنوان اصطلاح کشاورزی سخن گفته است، تقی بهرامی در *فرهنگ روستایی* است (نک: ص ۲۵۷). وی بنه را برخلاف تیت یک «کار رعیتی» (نک: *ارزیابی...*، ۱۴۹) و واحد کشاورزی (فنی و اقتصادی) پنداشته است و نه یک نظام اجتماعی و تعاونی. او بنهٔ هر ده را براساس گاوهایی که در آن به کار می‌گیرند، ۴، ۶ و ۸ گاوی و معمول آن را ۴ گاوی دانسته است که به شمار هر گاو یک رعیت هم کار می‌کند (همان، ۱۵۰، نیز *فرهنگ...*، همانجا).

صفی‌نژاد بنه را یک واحد مستقل کشاورزی در دهات تعریف کرده است که عده‌ای دهقان به مدت یک‌سال زراعی با مقداری ابزار کار به شرکت در آن، به کار می‌پردازند. او مفهوم بنه در ده را برابر مفهوم اداره یا مؤسسه در شهر دانسته است (*مونوگرافی...*، ۲۳۷). همچنین در تعریف دیگری از بنه، آن را مانند «سازمانهای تولید چند خانواری یا جمعی» می‌داند (نک: بنه، نه). همو در تعریفی که بیشتر با بنه‌های جنوب تهران در پیش از اصلاحات ارضی سازگار است، و بنه‌های برابر کار (بنه‌های هم‌تراز) پیش و پس از اصلاحات ارضی را در برنمی‌گیرد، می‌نویسد: بنه عبارت بود از یک واحد مستقل زراعی که عده‌ای دهقان با سمتهای مشخص اجتماعی براساس تقسیم کاری که مبتنی بر امتیازات اقتصادی و منزلتهای اجتماعی بود، در یک یا چند قطعه زمین مشخص با مقدار آب و نیروی شخم (گاوکار) معین به وسیلهٔ شماری ابزار کار متعلق به بنه به مدت یک سال زراعی در یک آبادی به کشت و زرع می‌پرداختند (همان، ۳).

هوشنگ ساعدلو بنه را قطعه زمین زراعی که عدهٔ جفت گاوهای آن زمین به بیش از یک صاحب نسق متعلق باشد و صاحب نسقان زمین هم از یک فرد بیشتر باشند، تعریف می‌کند (ص ۸۹). خسرو خسروی بنه را رسم و سنتی از بین رفته قلمداد می‌کند و آن را واحد کار زراعی سنتی در نظام ارباب ـ رعیتی سابق و مشتمل بر یک یا چند قطعه زمین زراعی (آبی و دیمی) که در آن شماری زارع به‌طور جمعی کار می‌کردند، می‌داند و می‌نویسد: وسعت هر بنه در روستاها متفاوت بود و از یک جفت گاو تا ۴ جفت تغییر می‌کرد. در بنه‌ها همکاری نزدیکی بین زارعان وجود داشت و نوعی اشتراک مساعی متقابل در امر تولید بین آنان دیده می‌شد (*جامعهٔ دهقانی...*، ۱۳).

جوش دادن تنهٔ بنه‌ها به نظام ارباب و رعیتی، عقیده‌ای است که در کار نویسندگان بعدی تا به امروز همچنان ادامه یافته است (نک: دنبالهٔ مقاله). دو تن از جغرافی‌دانان ایرانی در تعریف «یازو» ــ بنه‌های معمول در شمال خراسان ــ می‌نویسند: یازو یک نظام کهن دسته جمعی در بهره‌برداری از آب و خاک است که شماری کشاورز با سمتی یکسان و براساس تقسیم کار تحت سرپرستی و نظارت یک فرد باتجربه در قلمرو روستا به کشت و زرع می‌پردازند (پاپلی، ۳۸۲).

اگر بخواهیم تعریفی جامع و مانع از بنه بدهیم که هم شامل بنه‌های قبل و بعد از اصلاحات ارضی و هم بنه‌های ناهم‌تراز و هم‌تراز شود، باید بگوییم: بنه نوعی تعاون در تولید کشاورزی جمعی (چند خانواری) برپایهٔ اشکال سنتی زراعت جمعی است که محور اصلی یاریگری در آن خودیاری است (فرهادی، «بنه‌شناسی: تعاریف...»، ۱۱۱).

انگیزه‌های پیدایش تداوم بنه: غالباً انگیزه‌های پیدایش بنه را با انگیزه‌های تداوم بنه یکی دانسته‌اند. گرچه بر نظریات پژوهشگران از جهات گوناگون می‌توان اشکال وارد کرد، اما این نظریات چهارچوبه‌هایی برای تفکر و انگیزه‌هایی برای پژوهش بیشتر فراهم می‌سازند (همو، «بنه‌شناسی: پیشینه»، ۱۰۷).

پتروشفسکی انگیزهٔ پیدایش بنه‌ها را در ایران و کشورهای هم‌جوار با ناتوانی خانواده‌های روستایی در خرید نیروی شخم و کارهای

ضروری آبیاری می‌داند (ص ۵۴۷-۵۴۹)، اما برخی، شرایط اقلیمی، به‌ویژه در نواحی نیمه صحرایی را که آبیاری مصنوعی به کمک نهربندی و سایر اقدامهای مشابه در آنها ضرورت دارد، موجب پیدایش بنه دانسته‌اند (نک: ضیاء توانا، ۳۲۷). برخی دیگر بنه را حاصل تکامل «بنه آب»، و سبب پیدایش بنه آب را اقتصادی کردن بهره‌برداری از منابع کمیاب آب دانسته‌اند (ودیعی، ۵-۶). ریشهٔ پیدایی بنه و همکاری اشتراکی را در کمبود آب (کاتوزیان، ۷۴) و درنتیجهٔ کمبود باران (صفی‌نژاد، بنه، بیست و یک) و یا مالکیت مالک واحدی بر یک ده شش‌دانگی (همو، *اسناد...*، ۸/۱-۹) و باتوجه به پستی و بلندی زمین (نک: فرهادی، همان، ۱۱۶) دانسته‌اند. خسروی (*جامعه‌شناسی...*، ۸۲) علت گسترش بنه‌ها را تشویق مالکان دور از ده، در نظارت آسان‌تر بر کار رعایا و ادارهٔ بهتر املاک خود دانسته است (نیز نک: ازکیا، ۱۲۱-۱۲۳).

واقعیات موجود نشان می‌دهد که با حذف و یا تغییر هریک از عواملی که در پیدایی بنه‌ها ذکر شده است، برخی بنه‌ها به زندگی خود ادامه داده‌اند، لیکن در مواردی با وجود همهٔ عوامل یاد شده، از میان رفته‌اند (فرهادی، «بنه‌شناسی: تعاریف»، ۱۱۶؛ برای آگاهی از این نظرها و نقد آنها، نک: همو، «بنه‌شناسی: پیشینه»، ۱۱۱-۱۲۴).

قلمرو زمانی و مکانی بنه‌ها: برخی از بنه‌شناسان کوشیده‌اند برای بنه‌ها قلمرو زمانی (پیشینهٔ تاریخی) و قلمرو مکانی (محدودهٔ جغرافیایی) مشخص کنند. اگر نظر کسانی را که پیدایش، گسترش و رواج بنه‌ها را به نظام ارباب و رعیتی، نظام بزرگ مالکی و یکی از نهادهای آن نظامها مربوط می‌دانند (صفی‌نژاد، بنه، ۸، ۱۰؛ خسروی، همانجا؛ اشرف، ۲۱)، بپذیریم، عمر بنه‌ها را باید به اندازهٔ عمر نظام ارباب و رعیتی تصور کنیم. عظیمی (ص ۷۷) بنه، صحرا و صورتهای دیگر همکاری گروهی بین کشاورزان را از ویژگیهای کشاورزی ایران، در آستانهٔ اصلاحات ارضی دانسته است؛ البته گاه به کهن بودن نظام بنه اشاره کرده، و آن را الگویی از نظام تولید کهن زراعی روستایی دانسته، و گفته‌اند که احتمالاً زارعان ایرانی در روزگاران بسیار کهن در زراعت به صورت دسته جمعی کار می‌کرده‌اند (خسروی، همانجا). گفتنی است که ارتباط دادن اصل بنه‌ها به نظام ارباب و رعیتی نظری است که در کار نویسندگان بعدی نیز تا به امروز همچنان مشاهده می‌شود. دیرینگی سازمان تولیدی بنه، کهن‌تر از آن است که آن را تنها مربوط به عصر ارباب و رعیتی دانست، چه رسد به اینکه آن را از ویژگیهای کشاورزی ایران در آستانهٔ اصلاحات ارضی به‌شمار آوریم.

نمی‌توان برای شروع کار کشاورزی در ایران باتوجه به ابتدایی بودن ابزارها، نبودن امنیت، وجود مالکیت طایفگی بر زمین، دشواری آبیاری مصنوعی و جز آن از حدود ده هزار سال پیش تاکنون، روشی جز روش زراعت جمعی برپایهٔ خودیاری تصور کرد. دربارهٔ استقلال نسبی بنه‌ها به عنوان نوعی سازماندهی تعاونی کار، از نظام حقوقی و نوع مالکیت حاکم بر آب و زمین، می‌توان گفت: اعمال نظر مالکان در برخی مناطق می‌توانسته است سبب تقویت و تداوم بنه‌ها، یا تضعیف آنها گردد و نه پیدایش آنها (فرهادی، همان، ۱۲۳).

«بنه» و «واره» هر دو احتمالاً به تدریج از سازمانهای تعاونی کهن‌تر جدا شده‌اند (همان، ۱۰۰). ادامهٔ حیات بنه‌ها در بخشهایی از ایران پس از اصلاحات نشان دهندهٔ وجود ساز و کار منسجم سازمان بنه است که موجب تداوم آن در نظامهای گوناگون شده است. زایش و افزایش بنه‌های خود انگیختهٔ غالباً «مهاجرکار» و صیفی‌کار در ۴ دههٔ گذشته در برخی مناطق گرمسیری در جنوب «خط خرما» در سرزمین ایران تأییدی بر این مدعاست (همان، ۹۹).

توجه به قلمرو جغرافیایی بنه‌ها نیز می‌تواند در تعیین نسبی عمر بنه‌ها مفید باشد. بیشتر کسانی که دربارهٔ بنه پژوهش کرده‌اند، بنه‌ها را گروهها و سازمانهایی کاملاً محلی پنداشته‌اند و تصور وجود بنه در اغلب مناطق ایران برای آنها دشوار بوده است. علت این امر، ظاهراً نو و غریب بودن موضوع، و کمبود یا نبود اطلاعات دربارهٔ نظامهای کشاورزی سنتی بوده است.

صفی‌نژاد در اولین داوری دربارهٔ قلمرو بنه‌ها می‌نویسد: واحدهای تولید زراعی جمعی که نوعی تعاونیهای سنتی کهن به‌شمار می‌روند، منحصراً در منطقهٔ کم‌باران نیمهٔ شمالی منطقهٔ شرقی به وجود آمده‌اند. اگر مرز این واحدهای تولیدی زراعی را با خط هم‌باران ۳۰۰ میلی‌متر مقایسه کنیم، در می‌یابیم که تقریباً برهم منطبقند (نک: *مبانی...*، ۲۹۵-۲۹۶). برخلاف این نظر، مطالعات بعدی نشان می‌دهد که بنه‌ها در مناطق پرباران ایران، همچون آذربایجان و کردستان و حتیٰ در مناطق بسیار پرباران مازندران، و مناطق پرآب خوزستان وجود داشته است (فرهادی، همان، ۱۲۲).

در یوگسلاوی و روسیهٔ قدیم نیز سازمانهای تعاونی سنتی تولید کشاورزی وجود داشته است که بسیار به بنه شبیه بوده‌اند. در میان کشاورزان صربستان و به‌طور کلی بین ملل اسلاو، همکاری و تعاون به نحو بارزی رایج بوده است. مثلاً در روسیهٔ قدیم جوامع «میر[1]» و در یوگسلاوی «زادروگا[2]» رواج داشت (طالب بیگی، ۱۴). کاتوزیان شباهتهایی بین بنه در ایران و میر در جامعهٔ روستایی روسیهٔ قدیم، می‌بیند و با چشم‌پوشی از ویژگیهای خاص هریک، می‌نویسد: بنه در مقایسه با میر نهادی است سست‌تر که شمول کمتری هم دارد، چون هریک از روستاهای روسیه یک میر واحد داشت، حال آنکه روستاهای ایران معمولاً در قالب دو یا چند بنه سازمان می‌یافت (ص ۷۴).

بقایای بنه حتیٰ در اروپا و روستاهای فرانسه نیز مشاهده شده است. جست و جوی بیشتر در این زمینه بی‌گمان وجود آن را در اقصیٰ نقاط جهان روشن خواهد کرد. برخی شیوهٔ تقسیم زمین به قطعات کوچک در کشتزارهایی با کرتهای دراز را معلول سازمان جمعی کشت و زرعی دانسته‌اند که رفته رفته جای خود را به بهره‌برداریهای مستقل داده است

1. mir 2. zadruga

(هالبواکس، ۶۹).

گونه‌های بنه: تیت (ص ۲۷۳ـ۲۷۴) بنه (پاگو = پاگاو)های سیستان را به پاگوی تویل (بنهٔ خاص) و پاگوی غمی (بنهٔ عام) تقسیم کرده است؛ پاگوی تویل بر روی زمینهایی که کدخداها (مستأجران یا سردارها) برای خود نگه می‌داشتند، تشکیل می‌شد. افراد این پاگو برخلاف پاگوی غمی از انجام دادن کارهای عام‌المنفعه معاف بودند، اما درعوض می‌بایستی در باغها و مزارع تریاک کدخداها کار کنند.

صفی‌نژاد نیز بنه‌ها را براساس در اختیار داشتن همه و یا برخی از عوامل تولید، به بنه‌های «ارباب و رعیتی» و بنهٔ «گاوبندی» تقسیم کرده، ونوعی از بنهٔ گاوبندی را به سبب اهلیت سربنه و اعضای آن، «بنه قمی» نام نهاده است (بنه، ۸، ۹۰، ۱۵۶ به). او می‌نویسد: بنه‌کاران را که پیش از اصلاحات ارضی از عوامل پنج‌گانهٔ تولید فقط صاحب نیروی کار بودند، «خمس کاران» و پس از اینکه مالک عوامل پنج‌گانه شدند ــ به‌ویژه پس از اصلاحات ارضی ــ «برابرکاران» می‌نامیدند (همان، پانزده‌ـشانزده).

در آخرین گونه‌شناسی بنه براساس ابعاد و وجوه مختلف، ۲۴ نوع بنه از هم باز شناخته شده است. این گونه‌شناسی برپایهٔ شدت و دوام خودیاری، مالکیت اموال غیرمنقول بنه (زمین و آب)، اهلیت بنه‌کاران، مداخله یا عدم مداخلهٔ مستقیم نهادهای حکومتی، نوع آبیاری، نوع کشت و سرانجام سلسله مراتب و میزان سهم اعضا صورت گرفته است (فرهادی، «بنه‌شناسی: تعاریف»، ۱۱۲ـ۱۲۳).

اهمیت مطالعهٔ بنه‌ها: بنا بر اطلاعات موجود، تخمیناً تا ۱۳۲۰ ش حداقل یک میلیون کشاورز ایرانی در تعاونیهای بنه شرکت داشته‌اند (همو، «بنه‌شناسی: پیشینه»، ۹۷ـ ۹۸). افزون بر اهمیت بنه‌ها در اقتصاد کشاورزی و تاریخ کشاورزی ایران مطالعهٔ بنه‌ها در ایران و جهان می‌تواند فواید کاربردی نیز داشته باشد؛ به‌ویژه در ایران به سبب اجرای اصلاحات ارضی و وجود قانون ارث و کوچک شدن دائمی زمینهای کشاورزی، همچنین به سبب لزوم استفادهٔ بهینه از امکانات کمیاب و از آن جمله آب، این امیدواری وجود دارد که مطالعهٔ بنه‌ها بتواند پایه‌ای برای استقرار نظامها و تعاونیهای تولید کشاورزی جدید در ایران باشد. زایش و افزایش بنه‌های مهاجرکار و صیفی‌کار در ۴ دههٔ گذشته، چنان‌که قبلاً به آن اشاره شد، تأییدی است بر این مدعا که بنه‌ها با تمام دگرگونیها و افت و خیزشان هنوز یکی از نظامهای زنده و پویای کشاورزی ایران است (فرهادی، همانجا؛ سلمان‌زاده، ۷؛ عجمی، ۱۷۸ـ۱۷۹).

مآخذ: ازکیا، مصطفی، *جامعه‌شناسی توسعه و توسعه نیافتگی روستایی ایران*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ اشرف، احمد، «دهقانان، زمین و انقلاب»، *مسائل ارضی و دهقانی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ امان اللهی بهاروند، سکندر، *کوچ‌نشینی در ایران*، ۱۳۶۰ش؛ بهرامی، تقی، *ارزیابی کشاورزی*، تهران، ۱۳۲۵ش؛ همو، *فرهنگ روستایی*، تهران، ۱۳۱۷ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین و جلیل حسن‌پور رضوی، «یازو، نمونه‌ای از نظام سنتی بهره‌برداری جمعی در شمال خراسان»، *مجموعهٔ مقالات سمینار جغرافیایی*، مشهد، ۱۳۶۵ش، شم ۳؛ پتروشفسکی، ا. پ.، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۵ش؛ تیت، ج. پ.، *سیستان*، ترجمهٔ غلامعلی رئیس الذاکرین، مشهد، ۱۳۶۲ش؛ خسروی، خسرو، *جامعهٔ دهقانی در ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *جامعه‌شناسی روستای ایران*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ ساعدلو، هوشنگ، *مسائل کشاورزی ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سلمان‌زاده، سیروس، «نوآوری در نظام کشاورزی سنتی شمال خوزستان»، *مجلهٔ علمی کشاورزی*، اهواز، ۱۳۵۶ش، شم ۴؛ شاه حسینی، علیرضا و عنایت‌الله رنجبر، *ایلها و عشایر استان سمنان*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ صفی‌نژاد، جواد، *اسناد بنه‌ها*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *بنه*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *مبانی جغرافیای انسانی با اشاراتی به جغرافیای انسانی ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *مونوگرافی طالب‌آباد و نمونهٔ جامعی از بررسی یک ده*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ضیاء توانا، حسن، «نقش عوامل تولید در شکل‌یابی روشهای تولید گروهی و ساختار قدرت»، *مجموعهٔ مقالات سمینار جغرافیایی*، مشهد، ۱۳۶۵ش، شم ۳؛ طالب بیگی، فیروز، *اندیشهٔ تعاون*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ طیبی، حشمت‌الله، *مبانی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ عجمی، اسماعیل، *شش‌دانگی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ عظیمی، حسین، «توزیع زمین و درآمد در آستانهٔ اصلاحات ارضی»، *مسائل ارضی و دهقانی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فرهادی، مرتضی، «بنه‌شناسی: پیشینهٔ پژوهش و نقد آراء در چگونگی پیدایش بنه»، *فصلنامهٔ علوم اجتماعی*، تهران، ۱۳۷۲ش، شم ۳ و ۴؛ همو، «بنه‌شناسی: تعاریف و گونه‌شناسی»، *فصلنامهٔ تحقیقات جغرافیایی*، مشهد، ۱۳۷۱ش، شم ۲۴؛ همو، *فرهنگ یاریگری در ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فره‌وشی، بهرام، *فرهنگ زبان پهلوی*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کاتوزیان، محمدعلی، *جامعه‌شناسی تاریخی ایران*، ترجمهٔ علیرضا طیب، تهران، ۱۳۷۷ش؛ کیانی، منوچهر، *سیه چادرها (تحقیقی در زندگی مردم ایل قشقایی)*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ لمتن، ا. ک. س.، *مالک و زارع در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مؤمنی، باقر، *مسألهٔ ارضی و جنگ طبقاتی در ایران*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ ودیعی، کاظم و مهدی هاشمی، *نهضت تعاونی در ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ هالبواکس، موریس، *طرح روان‌شناسی طبقات اجتماعی*، ترجمهٔ علی‌محمد کاردان، تهران، ۱۳۷۵ش؛ یادداشتهای مؤلف.

مرتضی فرهادی

بَنْها، شهری در جنوب دلتای نیل و مرکز استان قلیوبیه در مصر. این شهر در ۳۰° و ۴۷′ عرض شمالی و ۳۱° و ۱۸′ طول شرقی و در شمال قاهره در کرانهٔ خاوری رود دمیاط ، از شاخه‌های رود نیل واقع است («فرهنگ...»[1]؛ *انکارتا*[2]).

بنها از مراکز کشاورزی مصر به شمار می‌رود و زمینهای حاصل‌خیز آن‌را در برگرفته است. این کشتزارها توسط کانالهایی از سد دلتای نیل، آبیاری می‌شوند. مهم‌ترین فرآورده‌های کشاورزی این شهر پنبه و گندم است. در گذشته باغهای گل سرخ بنها که از آن عطر تهیه می‌شد، معروف بوده است. امروزه این شهر از مراکز صنایع الکترونیک مصر به شمار می‌رود. بنها بر سر راههای ارتباطی مصر قرار دارد و قاهره را به مناطق شمالی مصر مرتبط می‌سازد (همانجا). جمعیت این شهر در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م، ۱۷۴٬۲۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ»).

نام بنها برگرفته از واژهٔ قبطی «پَنَهو» است (EI^2). در منابع دورهٔ اسلامی از این شهر با نامهای بِنها (یاقوت، ۷۴۸/۱)، بَنا (بلاذری، ۳۰۴؛ یعقوبی، *تاریخ*، ۱۸۹/۱)، بنة العسل (ادریسی، ۳۲۳/۱) و بنها العسل (مقدسی، ۱۹۴،۵۴؛ ابن مماتی، ۱۱۰؛ مسبحی، ۱۷۶؛ ابن ایاس،

1. *The World...* 2. *Encarta ...*

۱۵/۵-۶، ۳۲۵) نیز یاد شده است.

پیشینهٔ تاریخی: از گذشتهٔ این شهر در دوران پیش از اسلام آگاهیهای چندانی در دست نیست، اما آثار به دست آمده توسط کشاورزان، به هنگام شخم زدن، نشان از قدمت این شهر دارد. بنها در ناحیهٔ باستانی اتریب (ه‌م) واقع است که پیشینهٔ آن به ۱۵۰۰ق‌م می‌رسد (نک: *انکارتا*). در دورهٔ استیلای دولت بیزانس بر مصر این سرزمین به دو بخش علیا و سفلا تقسیم می‌شده است و بنها در بخش سفلا واقع بوده است (مونس، ۳۲۳).

در طول تاریخ، این شهر اهمیت چندانی نداشته، و آنچه باعث شهرت آن شده، مرغوبیت عسل آن بوده است. بنابر روایات اسلامی، مقوقس ــ حاکم قبطی مصر به روزگار رسول اکرم (ص) ــ در پاسخ‌نامهٔ آن حضرت، مقداری از عسل این شهر را به همراه هدایایی برای ایشان فرستاده است (ابن فقیه، ۱۲۳؛ ابن منظور، ذیل بنه؛ ابوعبید، ۵۰۸/۱؛ سیوطی، ۱۴/۱). در دورهٔ فتوحات اعراب در مصر، پس از فتح فسطاط توسط عمروعاص، بنها (بنا) نیز توسط عمیر بن وهب گشوده شد (نک: بلاذری، همانجا).

در منابع جغرافیانویسان مسلمان از بنها به عنوان شهری پرنعمت که دارای درختان میوهٔ فراوان بوده، یاد شده است (ادریسی، همانجا). یعقوبی در سدهٔ ۳ق/۹م از بنها به عنوان یکی از روستاهای اتریب نام برده است («البلدان»، ۳۳۷) و یاقوت نیز در سدهٔ ۷ق/۱۳م بنها را از روستاهای آباد کرانهٔ نیل یاد کرده است (همانجا). در سدهٔ ۹ق/۱۵م قلقشندی بنها را از «اعمال الشرقیه» شمرده است (۴۳۶/۳). در دورهٔ استیلای فرانسویان بر مصر، بنها مرکز ایالت (اقلیم) قلیوب، یکی از ایالات (اقالیم) شانزده‌گانهٔ مصر تعیین شد (مونس، همانجا).

از آثار تاریخی این شهر پلی است که در ۷۳۷ق به دستور ملک ناصر ابن محمد قلاوون میان شیبین القصر و بنها احداث شده است (مقریزی، ۲۷۰/۲) که البته آنچه را مقریزی پل نامیده، گویا سدی بوده است که برای اصلاح شبکهٔ آبیاری زمینهای شیبین، ناحیهٔ مرصفا و دیگر مناطق که آب نیل به هنگام طغیان بدانجا نمی‌رسید، ساخته شده بود (نک: ابن تغری‌بردی، ۱۹۱/۹، حاشیهٔ ۳).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۹۸۴م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۹۹۱م؛ ابن مماتی، اسعد، *قوانین الدواوین*، به کوشش عزیز سوریال عطیه، قاهره، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۹۸۷م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۷م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالفکر؛ مسبحی، محمد، *اخبار مصر فی سنتین (۴۱۴-۴۱۵)*، به کوشش و. ج. میلورد، قاهره، ۱۹۸۰م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، قاهره، ۱۳۲۴م؛ مونس، حسین، *اطلس تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۹۸۷م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:

EI[2]; *Encarta Reference Library*, 2003; *The World Gazetteer*, www.world_gazetteer.com/d/d_eg_qy.htm.

بهزاد لاهوتی

بَنی، جزء اول عناوین بسیاری از خاندانها، سلسله‌ها و قبایلی که در قلمرو اسلام می‌زیسته‌اند. از آنجا که شمار این خاندانها و سلسله‌ها و قبایل بسیار است و درج همهٔ آنها ذیل عنوانِ «بنی...» از لحاظ صوری مقبول نمی‌نماید، همچنین برخی از آنها به عناوین دیگری نیز شهره‌اند، مقالات مربوط به آنها ذیل اجزاء اصلی یا عناوین مشهورتر خواهد آمد: مثلاً «بنی‌نصر»، به صورت «نصر، بنی»، و «بنی چوپان» به صورتِ «چوپانیان» می‌آید. این ضابطه درموردِ عناوینی که در مجلدات پیشین به آنها ارجاع شده است، نیز اعمال می‌گردد. بنابراین، گرچه مثلاً در مجلد دوم عنوان «ابن خراسان» به «بنی خراسان» ارجاع شده است، با ضابطهٔ کنونی، بنی خراسان نخواهیم داشت و مقالهٔ آن ذیل خراسان، بنی درج می‌گردد. بر این قاعده دو استثنا وجود دارد: ۱. عناوینی که شهرت ویژه دارند، مانند بنی‌هاشم. ۲. عناوینی که جزء دوم آنها با حرف الف آغاز می‌شود، مانند بنی اسد (به سبب آنکه قبلاً این ضابطه دربارهٔ آنها اعمال نشده است).

بَنی اَسَد، تیره‌ای از عرب عدنانی، موسوم به بنی اسد بن خزیمه. این تیره با اینکه در مقایسه با دیگر قبایل بزرگ، در تاریخ سده‌های نخستین هجری، ویژگی برجسته و نقشی چشمگیر نداشته است، یکی از تیره‌های مهم مُضَری، از اعراب شمال عربستان، به شمار می‌رود. زنجیرهٔ نسب بنی اسد، پس از خزیمه، از مُدرکة بن الیاس به معدّبن نزار می‌رسد (کلبی، جمهرة...، ۱۹-۲۱، ۱۶۸-۱۶۹). چند تیرهٔ مشهور دیگر عرب نیز عنوان بنی اسد داشتند که جدا از بنی اسد بن خزیمه هستند؛ از جمله می‌توان به اسد بن عبدالعزّیٰ از قبیلهٔ قریش اشاره کرد (نک: سمعانی، ۲۱۴/۱). اما معمولاً مقصود از بنی اسد در مآخذ، بنی اسد بن خزیمه است.

بنی اسد خود به چندین شاخه و عشیرهٔ دیگر ــ که در برخی مآخذ، شمار آن را به ۱۴ رسانده‌اند ــ تقسیم می‌شد (نک: نویری، ۳۵۰/۲؛ نیز کلبی، همان، ۱۶۸-۱۶۹) که از مهم‌ترین آنها می‌توان به بنی قُعَیْن، بنی صیدا، بنی نَصْرین قُعَین، بنی زَنیه، بنی غاضره و بنی نعامه اشاره کرد (ابن قتیبه، *المعارف*، ۶۵؛ نیز نک: ابن درید، ۱۸۰). بنی اسد بعدها، پس از پراکنده شدن در عراق و شام، به شاخه‌های دیگری نیز تقسیم شدند (نک: دنبالهٔ مقاله).

بنی اسد غالباً در شبه جزیرهٔ عربستان، در صحرای نجد و تهامه و در کنار منابع آب سکنا داشتند (نک: ابوالفرج، ۳۰۰/۱۵، ۳۷۷، ۸۶/۱۷). یاقوت حموی به گروهی از ساکنان بنی اسد در آنجاها اشاره کرده است (۲۱۱/۱، ۶۰۱، ۶۷۶، ۳۰۱/۲، ۵۰۰، جم). مشهورترین مسکن ایشان در سرزمین «قَید»، کنار در رشته‌کوه مهم اجأ و سلمیٰ (ه‌م) بود، اما قبیلهٔ یمانی طَیّ آنجا را از دست بنی اسد به درآورد و موجب پراکندگی بیشتر

آنان شد (نک: قلقشندی، ۳۴۹/۱). گفته‌اند که خزیمة بن مدرکه، نیای بنی‌اسد، نخستین مُضَری‌ای بود که در مکه سکنا گزید و اول کسی بود که بت‌هُبَل را در جای خود نصب کرد و بدین سبب، آن را هبل خزیمه می‌خواندند (کلبی، *الاصنام*، ۲۸). فرزندان خزیمه بعدها بر اثر منازعات قبیله‌ای، از مکه هجرت کردند و در صحرای نجد و تهامه پراکنده شدند (نک: ابن عدیم، ۵۳۴/۱). با این همه، از پاره‌ای روایات چنین برمی‌آید که کسانی از بنی اسد تا سالها بعد، هنگام ظهور اسلام، همچنان در مکه سکنا داشتند (نک: بلاذری، *انساب*...، ۲۵۹/۱).

کهن‌ترین مأخذ تاریخی موجود که نامی از بنی‌اسد آورده، به تقریب به اوایل سدهٔ ۴م مربوط می‌شود. توضیح اینکه، در سدهٔ ۳م، گروه بسیاری از قبایل قحطانی جنوب عربستان، به سوی شمال هجرت کردند و در شمال شرقی عربستان، در حیره ــ جایی نزدیک کوفهٔ فعلی ــ امارتی زیرنظر و نفوذ ساسانیان ایران برپا کردند که تا سدهٔ ۶م پابرجا بود. اینان را لخمیان یا آل‌منذر نیز می‌خواندند. قلمرو حکومتی اینان به تدریج گسترش یافت و به نجـد و بادیة‌الشام رسید و به ویژه امـرؤالقیس ــ فرمانروای قدرتمند آنان ــ توانست اعراب بادیه‌نشین آن نواحی را به اطاعت دولت حیـره درآورد. در سنگ‌نبشته‌ای که از گور او در نمـاره ــ واقع در جنوب دمشق ــ به دست آمده، از قبیلهٔ بنی اسد به عنوان یکی از قبایل تابع آن دولت یاد شده است (نک: پیگولوسکایا، ۶۹ ـ۷۰؛ تقی‌زاده، ۱۲۲، حاشیهٔ ۱). روایات منابع اسلامی، تاریخ بنی اسد را دست‌کم در بخشی از عربستان و برهه‌ای از زمان، باملوک‌کنده، به ویژه امـرؤالقیس ــ شاعر نام‌بـردار عصر جاهلی متفاوت با امـرؤالقیس فرمانروای حیره ــ مرتبط می‌دانند (دربارهٔ کندیان و امرؤالقیس، نک: پیگولوسکایا، ۳۴۷،۳۳۶).

بنابر روایات، در سدهٔ ۵م بخش بزرگی از قبیلهٔ کنده، به شمال عربستان مهاجرت کردند و در میان قبایل معدّ ساکن شدند و اندکی بعد با یاری دولت بیزانس، حکومتی به رقابت با لخمیان تأسیس کردند (همو، ۳۰۴). بنی اسد از جمله قبایلی بودند که تابعیت حُجر، آخرین فرمانروای کنده و پدر امرؤالقیس را پذیرفتند (یعقوبی، ۱۷۷/۱؛ ابوالفرج، ۸۱/۹ ـ ۸۲؛ حمزه، ۱۱۱؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۵۱۳/۱ ـ۵۱۴) و به او مالیات می‌پرداختند؛ بعدها از پرداخت مالیات تن زدند و یا به هر حال، بر حکومت حجر و کنده که به سراشیب ضعف و ناتوانی افتاده بود، شوریدند و سرانجام بر آنان چیره شدند و حجر خود به دست بنی اسد از پای درآمد (نک: ابن قتیبه، *الشعر*...، ۴۳؛ ابوالفرج، ۸۵/۹ـ۸۶؛ ابن اثیر، همـان، ۵۱۵/۱). موضـوع خون‌خواهی امـرؤالقیس از عامـلان قتل‌پدرش، یعنی بنی اسد در اشعار منسوب به او ــ که تاکنون بارها بررسی و نقد شـده (مثلاً نک: حسیـن، ۱۳۲ بب) ــ انعکاس وسیـع یافتـه است (امرؤالقیس، قطعات ۱۶، ۲۳، ۹۹؛ اصمعی، ۱۲۴ـ۱۲۷؛ قس: بلاشر، ۲۹۲). بر مبنای روایاتی که گویا بیشتر با توجه به اشعار منسوب به امرؤالقیس بازسازی شده، وی قبایل شمال را برضد بنی اسد متحد کرد و انتقام خون پدر خویش را از آنان گرفت و سرانجام شیخ بنی اسد را نیز به قتل رساند. آن‌گاه خود از بیم منـذر ــ فرمانروای حیـره که در پی او بود ــ گریخت و به قیصر روم پناه برد. اما سرانجام امپراتور روم، به اغوای مردی از بنی اسد او را به حیله کشت (نک: کلبی، *الاصنام*، ۴۷؛ یعقوبی، ۱۷۹/۱ـ۱۸۱؛ ابـن اثیـر، همـان، ۵۱۶/۱ ـ۵۱۹؛ نیـز نک: پیگولوسکایا، ۳۴۶ـ۳۴۷).

از دیگر مسائل مربوط به تاریخ این قوم در پیش از اسلام، نزاعها و درگیریهای قبیله‌ای است که به «ایام العرب» (ه‍ م) شهرت دارد. بنابراین روایات، بنی اسد همچون دیگر قبایل، پیوسته در جنگ و گریز و حلف و صلح بود (مثلاً نک: ابوالفرج، ۲۵/۵ بب، ۱۵/۱۰ بب). به طور مشخص در دو روز مشهور به «یوم ذات الاثل» یا «یوم الکلاب» و «یوم النسار»، قبیلهٔ بنی اسد نقش عمده داشت (نک: ابوعبیده، *ایام العرب*، ۳۳۴/۲ بب، ۵۵۸ بب، *النقائض*، ۲۳۹/۱ـ۲۴۱).

از دیگر حوادث مربوط به بنی اسد، مقارن ظهور اسلام، شرکت ایشان در مجموعهٔ قبایل متحد و هم‌پیمان قریش معروف به «احابیش» است (ابن سعد، ۱۲۷/۱؛ دربارهٔ احابیش، نک: زریاب، ۵۶ ـ ۵۸). پیوند قبیلهٔ بنی اسد با قریش تا سالها، به گونه‌های مختلف استوار بود.

در آغاز ظهور اسلام، کسانی از این قبیله، به ویژه آنها که ساکن شهر مکه بودند، در میان مسلمانان اولیه دیده می‌شدند؛ مانند قیس بن عبدالله اسدی که از مهاجران به حبشه بود (ابن هشام، ۶/۴؛ ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۲۲۱/۴). در میان اصحاب مشهور حضرت رسول(ص) نیز کسانی از این قبیله مانند عبدالله بن جحش و عکاشة بن محصن را می‌توان نام برد (ابن قدامه، ۵۰۶ بب)، و باید گفت که ازدواج پیامبر(ص) با زینب دختر جحش، در حدود سال ۵ق/۶۲۶م موجب تفاخر بنی اسد بوده است (ابن حبیب، ۸۶؛ ابن سعد، ۱۰۱/۸ بب؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۴۳۳/۱ بب). همچنین از یکی دو تن از افراد این قبیله و حلفای ایشان ــ که در شمار مسلمانان بودند ــ در جنگ بدر نام برده شده است (نک: واقدی، ۱۵۴/۱، ۱۶۴).

پس از هجرت، پیامبر(ص) چند بار به دفع افراد صحرانشین این قبیله که بـرضد مسلمانان کار مـی‌کردند، برخاست (مثلاً نک: همـو، ۳۴۰/۱ـ۳۴۱، ۵۵۰/۲؛ ابن سعد، ۵۰/۲، ۸۴ ـ ۸۵؛ قس: بلاذری، همان، ۳۷۴/۱؛ نیز نک: حمیدالله، ۳۰۳). در غزوهٔ احزاب (۵ق) نیز، بنی اسد یکی از قبایل متحد قریش برضد مسلمانان بود (نک: ابن سعد، ۶۶/۲). سرانجام، در ۹ق هیئتی از بنی اسد نزد حضرت رسول(ص) آمدند و اسلام آوردند (همو، ۲۹۲/۱؛ طبری، *تاریخ*، ۹۶/۳). با این‌همه، گفته‌اند: آیهٔ شریفه‌ای که اسلام آوردن اعراب را ظاهری دانسته (حجرات ۱۴/۴۹/)، در حق بنی اسد نازل شده است (نک: طبری، *تفسیر*، ۸۹/۲۶؛ قرطبی، ۳۴۸/۱۶). به هر حال، حضرت رسول(ص)، عدی بن حاتم طایی را بر اموال (زکات) طَی و بنی اسد گماشت (نک: ابن هشام، ۲۴۶/۴ـ۲۴۷؛ بـلاذری، همـان، ۵۳۰/۱). قبیلهٔ بنـی اسد بـه روزگار فتنه‌جویی طُلَیحه و سپس جنگهای ردّه سر به شورش برداشتند (طبری، *تاریخ*، ۱۸۵/۳)، ولی سرکوب شدند (نک: بلاذری، *فتوح*، ۹۵ـ۹۷؛

طبری، همان، ۲۵۴/۳ بب؛ نیز نک: ابن حبیش، ۳۲/۱-۴۰).

بنابه نقل طبری از سیف بن عمر، بنی اسد در فتوح عراق و به ویژه قادسیه از خود رشادتهایی نشان دادند (همان، ۴۸۶/۳، ۵۳۴-۵۳۹؛ نیز نک: کلبی، جمهرة، ۱۷۶) و در ناحیهٔ عراق و به ویژه اطراف کوفه و بصره ساکن شدند و گروههایی از ایشان نیز به سوی شام هجرت کردند (ابن عدیم، ۵۳۴/۱). پس از بنای کوفه، بنی اسد یکی از نخستین قبایلی بود که در یکی از «اسباع» آن شهر همراه غطفان و چند قبیلهٔ دیگر سکنا گرفت (طبری، همان، ۴۵/۴، ۴۸؛ نیز نک: نصر، ۱۱۷). امام علی(ع) پس از نبرد جمل ــ که بنی اسد هم در آن به طرفداری از امام جنگیده بود (شیخ مفید، الجمل، ۳۲۱) ــ آنها را در سُبعی گنجانید که شامل قبایل بزرگ‌تر مضری، یعنی قریش و کنانه می‌شد (طبری، همان، ۵۰۰/۴).

کثرت بنی اسد در کوفه چندان بود که در همان سالهای نخست، دومین قبیلهٔ ساکن شهر، پس از هَمْدان، شمرده می‌شد (نصر، ۳۱۱). در حدود سال ۵۰ق/۶۷۰م با توجه به شرایط جدیدی که خلافت معاویه پدید آورده بود، زیاد، حاکم عراق، در ساختار قبیله‌ای کوفه تغییراتی داد و «اسباع» را به «ارباع» تبدیل کرد و اسد و مِذحَج در ربع چهارم جای گرفتند (طبری، همان، ۴۸/۴؛ نیز نک: ماسینیون، ۱۵-۱۶؛ خلیف، ۳۱). این نظام جدید تا سالها همچنان پابرجا بود (نک: طبری، همان، ۱۸۲/۷).

در حدود سدهٔ ۳ق، گروه بزرگی از قبیلهٔ بنی اسد در شهر حلب و اطراف آن ساکن شدند (نک: ابن عدیم، همانجا؛ نیز نک: زکار، ۷۰). اما منطقهٔ بین‌النهرین همچنان زیستگاه اصلی آنان بود، هر چند به عشیره‌های دیگری تقسیم شدند و برخی به ایران نیز آمدند. مهم‌ترین عشیرهٔ بنی اسد که بیش از یک قرن در نقاطی از خوزستان و جنوب عراق، امارت موروثی یافتند، مزیدیان هستند. بنی مزید در حکومت آل بویه (ه‍ م) بر دیگر عشیره‌های بنی اسد قدرت یافتند و به خصوص پیوند ایشان با کردان منطقه بر قدرتشان افزود، چنان‌که در حلّه و نواحی اطراف تا اهواز و هویزه امارتی بنیان نهادند و بعدها نیز در حوادث مربوط به روابط میان برکیارق و سلطان محمد، فرزندان ملکشاه، نقشی بسزا ایفا کردند (نک: کرکوش، ۱۳-۲۰؛ برای تفصیل، نک: ه‍ د، مزید، بنی). در روزگار معاصر، بنی اسد در عراق، مجموعه‌ای از عشایر را تشکیل می‌دهند که به آنها «اهل الجزائر» هم گفته می‌شود. آنها غالباً در جنوب نهر فرات و در اطراف کربلا سکنا دارند (طاهر، ۱۰۰-۱۰۱؛ برای نقش ایشان در حوادث معاصر، نک: بستانی، ۴۷۳/۳-۴۷۴).

شهرت بنی اسد در روزگار معاصر بیشتر به تشیع آنان است. بیشتر اهالی کوفه به تشیع گرایش داشتند و مرکزیت یافتن این شهر در دورهٔ خلافت حضرت علی(ع) در این موضوع بی‌تأثیر نبود. گو اینکه، در آغاز خلافت امام علی(ع) گرایش به تشیع در میان بزرگان بنی اسد چندان رایج نبوده است (نک: ابراهیم بن محمد، ۳۲۳/۱، ۴۸۴/۲)، با این همه، گروه کثیری از شیعیان برجستهٔ کوفه از قبیلهٔ بنی اسد یا موالی ایشان بوده‌اند (مثلاً نک: کشی، ۷۸-۷۹، ۴۱۳، ۴۷۸؛ نجاشی، ۲۰، ۲۷). با اینکه پاره‌ای روایات مربوط به واقعهٔ کربلا، نشان از شرکت چند تن از افراد بنی اسد در لشکر کوفه دارد (بلاذری، همان، ۲۰۵/۳؛ طبری، همان، ۴۴۸/۵، ۴۶۸، ۶۵/۶؛ ابن اثیر، الکامل، ۹۱/۴)، اما گروهی دیگر از ایشان که احتمالاً اهل شهر کوفه بودند و در آبادیهای اطراف شهر سکنا داشتند، پیکر شهدای اهل بیت را دفن کردند (بلاذری، همانجا؛ طبری، همان، ۴۵۵/۵؛ شیخ مفید، الارشاد، ۱۱۴/۲؛ ابن اثیر، همان، ۸۰/۴). این موضوع چندان شهرت یافته است که در نمایش سنتی تعزیه، نمایش ویژه‌ای به تدفین شهدا به دست افراد بنی‌اسد اختصاص دارد (همایونی، ۱۰۰؛ شهریاری، ۱۱۸/۱، ۲۶۸-۲۶۹). همچنین گروهی از راویان و اصحاب ائمه(ع) از بنی اسد یا موالیان ایشان بوده‌اند (مثلاً نک: نجاشی، ۱۴، ۲۰، ۲۲، ۲۷، ۱۲۷ جم). از مشهورترین دانشمندان شیعی از این قبیله، می‌توان به ابوالعباس نجاشی اسدی کوفی، رجال‌شناس بزرگ سدهٔ ۵ق، اشاره کرد.

قبیلهٔ بنی اسد به سبب صحرانشینی، مورد توجه دانشمندان لغت شناس و ادیب نیز بوده، و گفته‌اند که این قبیله یکی از منابع ادبی در سده‌های نخستین هجری به شمار می‌آمده است (نک: سیوطی، ۲۱۱/۱).

از بنی اسد بن خزیمه شاعران بزرگی نیز برخاستند. مشهورترین ایشان کمیت بن زیاد اسدی، شاعر بزرگ شیعی است (ذهبی، ۳۸۸/۵). از دیگر شاعران ایشان، می‌توان به بشربن ابی خازم اشاره کرد که هم دوران جاهلیت و هم اسلام را درک کرد (ابن قتیبه، الشعر، ۱۴۵-۱۴۷). ایمن بن خریم، ابن زبیر و اقیشر (ه‍ م) از دیگر شاعران مشهور این قبیله‌اند.

اخبار و آثار بنی اسد را محمد بن عبدالملک فقعسی ــ که تا پس از روزگار منصور عباسی حیات داشت ــ در کتابی با عنوان *مآثر بنی اسد و اشعارها* گرد آورده بود (ابن ندیم، ۵۵) که اینک نشانی از آن در دست نیست.

مآخذ: ابراهیم بن محمد ثقفی، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حبیش، عبدالرحمان، *الغزوات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة‌الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۲م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قدامه، عبدالله، *التبیین فی انساب القرشیین*، به کوشش محمد نایف دلیمی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابوعبیده، معمر، *ایام العرب*، به کوشش عادل جاسم بیاتی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *النقائض* (نقائض جریر و فرزدق)، به کوشش بوان، لیدن، ۱۹۰۵-۱۹۱۲م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ اصمعی، عبدالملک، *تاریخ العرب قبل الاسلام*، به کوشش محمدحسن آل یاسین، بغداد، ۱۹۵۹م؛ امرؤالقیس، *دیوان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۹۰م؛ بستانی، بطرس، *دائرةالمعارف*، بیروت، ۱۹۵۶م بب؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج ۲، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م، ج ۳، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ همو، *فتوح‌البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، دارالفکر؛ پیگولوسکایا، ن.

اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران در سده‌های چهارم ـ ششم میلادی، ترجمهٔ عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تقی‌زاده، حسن، *از پرویز تا چنگیز*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ حسین، طه، *فی الادب الجاهلی*، قاهره، دارالمعارف؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ حمیدالله، محمد، *مجموعة الوثائق السیاسیة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خلیف، یوسف، *حیاة الشعر فی الکوفة*، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ زریاب، عباس، *سیرهٔ رسول‌الله(ص)*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ زکار، سهیل، *امارة حلب*، دمشق، دارالکتب العربی؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و دیگران، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شهریاری، خسرو، *کتاب نمایش*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شیخ مفید، محمد، *الارشاد*، قم، ۱۴۱۲ق؛ همو، *الجمل*، به کوشش علی میرشریفی، قم، ۱۴۱۳ق؛ طاهر، عبدالجلیل، *العشائر العراقیة*، بغداد، ۱۹۷۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کرکوش، یوسف، *تاریخ الحلة*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلبی، هشام، *الاصنام*، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۹۱۶م؛ همو، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ماسینیون، لوئی، *خِطَط الکوفة*، ترجمهٔ مصعبی، صیدا، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ همایونی، صادق، *تعزیه و نمایش در ایران*، شیراز، ۱۳۶۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق.

علی بهرامیان

بَنی اِسرائیل، قومی که بارها در قرآن کریم یاد شده، و از نیایش یعقوب (اسرائیل) (ع) نام گرفته است. این قوم که در نگاه عرب پیش از اسلام، اقلیتی فرهیخته‌تر دانسته می‌شدند، با پی‌ریزی گفتمان قرآنی صدر اسلام، نخست همچون گروهی مرجع و سپس به سان گروهی با هویت رقیب، در فرهنگ اسلامی جایگاه یافتند. به سبب انحصار آیین یهود به قوم بنی اسرائیل، همسو با کاربرد تعبیر «بنی اسرائیل» در فرهنگ اسلامی، تعبیر «یهود» (هم) نیز برای اشاره بدین قوم رایج بوده است.

بنی اسرائیل به اقتضای برخورداری از کتاب آسمانی، دارای مناسک دینی خاص، پیشینهٔ تاریخی، پیامبران، پادشاهان بزرگ (برای نمونه‌ای از اشارات طعن‌آلود قرآنی، نک: نساء/۴/۵۳ـ۵۴: «نصیبی از پادشاهی») و دیگر مفاخر فرهنگی بوده‌اند. طبیعی است که در چنین شرایطی، در برابر عموم عرب از لحاظ فرهنگی، اقلیتی برتر به حساب آیند؛ بدان‌سان که عربها در برابر این اقلیت، احساس حقارت کنند (برای نمونه، نک: ابن هشام، ۲/۳۷: «عندهم علم لیس لنا»؛ برای توضیح بیشتر، نک: هد، اهل کتاب).

به اقتضای زندگی قبیله‌ای عرب و رواج فرهنگ متناسب با آن در همهٔ ساحتهای زندگی ایشان، به یهودان ساکن جزیرةالعرب نیز، همچون قومی از اقوام (و نه پیروان دینی خاص) نگریسته می‌شده است. به دلیل رواج همین نگاه قوم‌گرایانه، آن دسته از عربها که آیین یهود را پذیرا شدند (برای برخی نمونه‌ها، نک: یعقوبی، ۱/۲۵۷؛ طبری، ۳/۱۴ بب؛ یاقوت، ذیل یعوق؛ نیز علی، ۶/۵۱۴ ـ ۵۱۵)، در عین گردن نهادن به همان باورها و آیینهای دینی، هیچ‌گاه نتوانستند در میان بنی‌اسرائیل و عرب، از جایگاه اجتماعی برتر قوم بنی اسرائیل برخوردار شوند (نک: همو، ۶/۵۱۵ـ۵۱۶). این موقعیت فرهنگی قوم بنی اسرائیل، وجاهتی را برایشان در نگاه مشرکان فراهم کرده بود (برای نمونه‌هایی از تأثیر بنی‌اسرائیل در باورهای عرب پیش از اسلام، نک: ولفنزن، ۱۲۰ بب). از همین‌رو، همان‌گونه که در قرآن کریم بازتاب یافته، پیامبر اکرم(ص) هنگام جدل با مشرکان در سالهای آغاز بعثت، در موضوعاتی چند، مردمان را به پرسش حقیقت مسأله از بنی اسرائیل ارجاع داده (برای نمونه، نک: اسراء/۱۷/۱۰۱)، و گاه به تأیید ایشان استناد جسته است (نک: احقاف/۴۶/۱۰؛ شعراء/۲۶/۱۹۷).

در شرایط رواج همین نگرش قوم‌گرایانه است که در آیات نازل شده در سالهای نخست بعثت پیامبر(ص)، با هشدار به گرفتاری در عذاب همچون «اقوام» گذشته (حج/۲۲/۴۳ـ۴۵؛ ص/۳۸/۱۲ـ۱۴؛ ق/۵۰/۱۲ـ۱۴)، بر هویت مخاطبان پیامبر(ص) همچنان «قومی از اقوام» اشاره رفته است. گذشته از این، در قرآن کریم، با تأکید بر فرو فرستادن «کتاب» بر موسیٰ (سجده/۳۲/۲۳)، به میراث نهادن «کتاب» وی در میان بنی اسرائیل (غافر/۴۰/۵۳) و نمونه‌هایی از این دست، کوشش گردیده است برای عرب، ارتباط میان برتری فرهنگی قوم بنی اسرائیل با فرو فرستادن کتاب از جانب خدا بر ایشان تبیین شود. آن گاه، نیاز این قوم «امی» به فرو فرستادن «کتاب» و فراهم آوردن امکان رواج «دراسة» [= تعلیم] آن، و اثرش در دست‌یابی ایشان به شرافت (و خروج از موقعیت فرهنگی نامطلوب) یادآوری گردد (نک: انعام/۶/۱۵۶؛ انبیاء/۲۱/۱۰: کِتاباً فیهِ ذِکْرُکُم؛ برای تفسیر ذکر به شرف، نک: طبری، ۱۷/۷؛ قرطبی، ۱۵/۱۴۴؛ ابن کثیر، ۳/۱۷۵). نیز به ایشان وعده داده شود که درصورت ایمان آوردن، برترین خواهند بود (آل عمران/۳/۱۳۹؛ محمد/۴۷/۳۵). آیات مکی با ذکر نعمتهای خداوند بر بنی اسرائیل (برای نمونه، نک: دخان/۴۴/۳۰؛ شعراء/۲۶/۵۷ ـ۵۹؛ جاثیه/۴۵/۱۶)، کوشش در تبیین این معنا دارند که تمامی برکاتی که بر این قوم نازل شده، دستاورد رحمتی است که خداوند ــ با برانگیختن رسولان در میان ایشان و فرو فرستادن کتابی آسمانی ــ بر ایشان فرو فرستاده است. برای نمونه، در سورهٔ جاثیه (همانجا)، پیش از آنکه از برتری بخشیدن این قوم بر جهانیان سخن آید، از اعطای «کتاب»، «حکم» و «نبوت» بدیشان سخن رفته است. در آیهٔ بعد، توضیح می‌دهد که اختلافات این قوم، پس از فرو فرستادن این نعمتها از خداوند به سوی ایشان بوده است (برای مضامین مشابه در طرد نسبت اختلاف‌آفرینی از دین خداوند، نک: آل عمران/۳/۱۰۵؛ انعام/۶/۱۵۹؛ طه/۲۰/۹۴؛ برای نسبت دادن اختلاف بنی اسرائیل به غیر خدا، نک: نساء/۴/۸۲). گویی تشکیک مهمی که پیامبراکرم(ص) از جانب مشرکان فراروی خویش می‌دیده، آن بوده است که با آن همه «اختلاف» میان بنی اسرائیل در امور دینی، نمی‌توان

موقعیت برتر فرهنگی ایشان را به دلیل برخورداری از کتاب آسمانی دانسته. آیات یاد شده، در پی تداعی بخشیدن این معناست که قوم پیشاروی پیامبر اکرم(ص) نیز، برای برتری یافتن، محتاج ارسال «کتاب»، «حکم» و «نبوت» از جانب خداوندند (برای مضامینی مشابه، نک: یونس/۱۰/۹۳؛ نیز نمل/۲۷/۷۶؛ سجده/۳۲/۲۳). نباید از یاد برد که در جامعهٔ بنی اسرائیل نیز، تعلیم کتاب دینی به پایه‌گذاری نهادی برای تعلیم و تربیت، و در نهایت به رشد فرهنگی انجامیده بود (برای آشنایی با «تعلیم دینی» نزد اهل کتاب جزیرة العرب، تلازم آن با سایر انواع آموزش و کارکرد آن در رشد فرهنگی ایشان، نک: علی، ۶/۵۵۰-۵۵۱، ۸/۲۹۳-۲۹۴).

ذکر داستانهای بنی اسرائیل در *قرآن* کریم که حجم زیادی از سوره‌های مکی را به خود اختصاص داده، با این توضیح همراه شده است که «این *قرآن* برای بنی‌اسرائیل، بیشتر موارد اختلافشان را بازگو خواهد کرد» (نمل/۲۷/۷۶). بدین‌سان، نسبت پیش گفتهٔ «اختلاف‌آفرینی» کتاب آسمانی که به صراحت مورد نفی قرار گرفته، در عمل نیز با تلاش در جهت رفع اختلافات بنی اسرائیل، از جانب خداوند سلب شده است. با در نظر گرفتن آنکه مخاطبان مکه، بیشتر از مشرکان عرب بوده‌اند، شاید کثرت یادکرد بنی اسرائیل و تلاش برای «بازگو کردن [قول صحیح در] موارد اختلاف ایشان» در *قرآن* کریم، بیش از آنکه تلاشی برای هدایت این قوم باشد، از آن روست که موقعیت برتر فرهنگی، از ایشان گروهی مرجع ساخته بوده است، بدان‌سان که عرب از کسی که خود را پیامبری از جانب خدا معرفی کند، متوقع بوده‌اند پاسخی برای دغدغه‌های بنی اسرائیل نیز داشته باشد.

در آیات مدنی، افزون بر یادکرد این قوم با تعبیر «بنی اسرائیل» - که با نگاهی بدبینانه نیز همراه گشته (برای نمونه، نک: بقره/۲/۴۷-۵۲، ۸۳) - تعبیر «یهود» نیز که در دوران مکه به کار نمی‌رفت، کاربرد یافته است (علی، ۶/۵۱۲). این از آن‌روست که برخلاف ایام مکه، تقابلی که در مدینه میان پیروان پیامبر اکرم(ص) و ایشان رخ داده، بیش از هر چیز تقابل در هویت دینی بوده است. در آیات مدنی، بنی‌اسرائیل که پیش‌تر به سبب آگاهیهای دینی‌شان همچون گروهی مرجع برای پاسخ گفتن به برخی تشکیکهای مشرکان جلوه‌گر بودند، هم‌اکنون خود به چالش کشیده شدند. پیامبراکرم(ص)، در مقام ابلاغ وحی متذکر شد که برخلاف اسم و رسم دیرینشان بسیاری از این قوم که «اهل کتاب» خوانده می‌شوند، «اُمّی» هستند و از کتاب آسمانی بهره‌ای نبرده‌اند (بقره/۲/۷۸). حتیٰ گاه، برخی آگاهیهای دینی ایشان موردتردید قرار گرفت و پیامبراکرم(ص)، با ایشان به *تورات* احتجاج کرد (آل عمران/۳/۹۳). کاربرد سرزنش آمیختهٔ «بنی اسرائیل» در *قرآن* کریم و فرو کوبیدن معاصران بنی اسرائیلی پیامبر اکرم(ص) با یادکرد خطاهای تاریخی این قوم (نک: بقره/۲/۴۰ بب)، بیش از هر چیز، هویت تاریخی ایشان را به چالش کشید و در مقابل، فارغ از تفاخر به قومیتی خاص، با اشاره به موقعیت قومی مشابه همهٔ آدمیان در فرزندی آدم و بی‌اهمیتی برتریهای قومی نزد خداوند (حجرات/۴۹/۱۳) و سود نبخشیدن نسبها در روز قیامت (بقره/۲/۴۸)، موقعیت برتر کنونی پیروان «دین» اسلام (امت) و نه قومیتی خاص، موردتوجه قرار گرفت (بقره/۲/۱۴۳؛ آل عمران/۳/۱۱۰).

قرآن کریم ضمن توجه به شیوهٔ تفکر قوم مدار عرب، از همهٔ انسانها همچونان یک قوم و با تعبیر «بنی آدم» یاد کرده، و بیش از آنکه در آیات مدنی، از برتری قوم بنی اسرائیل و آن‌گاه، ناسپاسیهایشان سخن گوید (نک: بقره/۲/۴۳ بب، جم). در آیات مکی، تکریم بنی آدم را توسط خداوند و برتری بخشیدن ایشان را بر بسیاری دیگر از مخلوقات یادآور گشته است. *قرآن* کریم با ترویج این باور که نسب قوم عرب به ابراهیم (ع) می‌رسد (برای نمونه، حج/۲۲/۷۸؛ نیز ابن سعد، ۱/۵۱؛ برای پی‌جویی این باور در میان عرب پیش از اسلام، نک: علی، ۱/۴۷۳-۴۷۴؛ برای بروز آن در باورهای مسلمانان در دوره‌های بعد، نک: کلبی، ۶؛ شهرستانی، ۱/۲۰۸-۲۰۹)، از اعطای کتاب، پادشاهی و نبوت به بنی اسرائیل (که آنها نیز خود را از نوادگان ابراهیم می‌دانسته‌اند)، به عنوان لطف خداوند بر «آل ابراهیم» یاد کرده است (نساء/۴/۵۴). بدین‌سان، از طریق سازش با باورهای قوم‌مدار عرب، پیشینهٔ فرهنگی و مفاخر تاریخی بنی اسرائیل را نیز، افتخاری اعطا شده از جانب خداوند برای همهٔ خاندان ابراهیم(ع) در نظر گرفته است (مریم/۱۹/۵۸؛ برای آشنایی بیشتر با اثر اسلام در فراقبیله‌ای شدن ارزشهای جامعهٔ قبیله‌ای عرب، نک: هـ د، ۷/۲۱۵-۲۱۶).

بدین‌ترتیب، با گذشت زمانی اندک از صدر اسلام، مسلمانان توانستند با وجود تنوع نژاد و نسب، هویت خویش را همچون «امت» اسلام بازیابند و اکثریت «امی» جامعه‌ای که پیامبر اکرم(ص) در آن ظهور کرده بود، در پرتو برخورداری از کتاب آسمانی، در مسیر رشد فرهنگی قرار گیرند. گرچه با گسترده شدن جامعهٔ اسلامی، فراتر رفتن مرزهای اسلام از مرزهای جزیرة العرب و مسلمان شدن اقوام مختلف، تقابل هویتهای قومی بنی اسرائیل و عرب، معنا و کارکرد اجتماعی خود را فروکاست، با در نظر آمدن بنی اسرائیل به عنوان «امت موسیٰ(ع)» و مسلمانان به عنوان «امت پیامبر اکرم(ص)»، تقابل این دو هویت قومی، به صورت قالب جدید تقابل دو هویت دینی جلوه‌گر شد. گذشته از این عامل و اسباب و علل اجتماعی آن، کثرت یادکرد این قوم در *قرآن* کریم و برخی اسباب دیگر، زمینه‌های تداوم نقل حکایات، اساطیر و حکمتهایی را از این قوم با مضامینی بیشتر اخلاقی، در پهنه‌ای گسترده از عرصهٔ فرهنگ اسلامی فراهم کرد (برای توضیح بیشتر، نک: هـ د، اسرائیلیات).

مآخذ: ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن کثیر، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ طبری، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ کلبی، هشام، *الاصنام*، به‌کوشش احمد زکی‌پاشا، قاهره، ۱۳۳۲ق؛

ولفنزن، اسرائیل، *تاریخ الیهود فی بلاد العرب*، جیزه، ۱۳۱۵ق/ ۱۹۹۵م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.
فرهنگ مهروش

بَنیٖ إسْرائیل، سوره، نک: اسراء، سوره.

بَنیٖ اَغْلَب، خاندانی ازعرب تمیمی که از ۱۸۴ تا ۲۹۶ق/۸۰۰ تا ۹۰۹م در تونس فرمانروایی داشتند. عنوان بنی اغلب برگرفته از نام اغلب بن سالم مرورودی، پدر ابراهیم، بنیان‌گذار این خاندان است (بلاذری، ۳۲۶؛ ابن دواداری، ۲۳؛ مراکشی، ۳۵۵).

آغاز کار اغلب در برخی از منابع با اندکی آشفتگی همراه است. او باابومسلم خراسانی در امر دعوت عباسیان همکاری داشت و گفته شده که بعدها در قتل ابومسلم نیز دست داشته است (نک: ابن ابار، ۶۸/۱ - ۶۹). در آغاز کار عباسیان، منصور خلیفه برای فرونشاندن آشوب در مغرب و افریقیه، محمدبن اشعث را به ولایت آنجا فرستاد و اغلب نیز از خراسان به او پیوست. ابن اشعث او را به ناحیهٔ زاب در برابر خوارج شورشی فرستاد و اغلب طبنه را مرکز خویش قرار داد (خطاب، ۲۲۲/۲). منصور عباسی در ۱۴۸ق/۷۶۵م، با توجه به شایستگیها و سابقهٔ اغلب در سرکوب شورشها (نک: لارویی، 96) فرمان ولایت مغرب و افریقیه را به نام او کرد. اغلب وارد قیروان شد و به زودی بر اوضاع مسلط گردید (ابن اثیر، ۵۸۶/۵-۵۸۷؛ سالم، ۳۴۷/۲) و با کفایت و سیاست یک سال و هشت ماه حکومت کرد (ابن عذاری، ۷۴/۱-۷۵). وی سرانجام در ۱۵۰ق/۷۶۷م در جنگ با شورشیان تیری خورد و کشته شد (بلاذری، همانجا؛ قلقشندی، ۱۱۹/۵؛ قس: ابن دواداری، همانجا، که عزل او را به وسیلهٔ منصور عباسی گزارش کرده است).

پس از کشته شدن اغلب، اوضاع افریقیه همواره ناآرام بود، چنان که از زمان منصور تا دورهٔ هارون الرشید چندین نفر به فرمانروایی به قیروان رفتند که دو تن از ایشان کشته شدند (نک: قلقشندی، همانجا، نیز، ۱۲۰/۵)، تا سرانجام هارون ــ که از امویان اندلس و نیز ادریسیان مغرب در اندیشه بود ــ پس از مشورت و تأمل، درخواست ابراهیم پسر اغلب را مبنی بر پرداخت سالانه ۴۰هزار دینار پذیرفت و ولایت افریقیه را به او داد. ابراهیم شهری در نزدیکی قیروان ساخت و آن را مرکز حکومت خود قرار داد. با ورود او اوضاع اندکی آرام تر شد و حکومت تقریباً مستقل خاندان اغلبی در ۱۸۴ق/۸۰۰م آغاز گشت. ابراهیم ۱۲سال حکومت کرد و در ۱۹۶ق/۸۱۲م در ۵۶ سالگی وفات یافت (ابن ابی‌دینار، ۴۸-۴۹؛ ابن اثیر، ۱۵۵/۶-۱۵۷؛ مونس، ۱(۱)/۲۶۴).

در دهه‌های پایانی سدهٔ ۲ق/۸م، عباسیان در حال از دست دادن تسلط خود در مغرب و افریقیه بودندو تنها تونس با کمک ابراهیم که در زاب و طبنه خوش درخشیده بود، به ظاهر در دست آنان بود و هارون تنها به خطبه و سکه و خراج سالیانه راضی شد (ابونصر، 76؛ ابن‌خلدون، ۲۴۹/۴). به این ترتیب خاندان اغلبی به حکومت تونس و بخشی‌از مغرب دست یافتند و ۱۱ امیر ازایشان ۱۱۱سال‌حکومت‌کردند (برای آگاهی از تفصیل حکومت اغلبیان، نک: نویری، ۱۰۰/۲۴-۱۵۳؛ برای نام و سال حکومتشان، نک: مالکی، ۷۰/۱-۷۱).

از میان امیران اغلبی ۳ تن مشهورند: ابراهیم بنیان گذار خاندان؛ زیادة الله بن ابراهیم سومین امیر که فتح صقلیه در زمان او آغاز شد، و ابراهیم بن احمد نهمین امیر که طولانی‌ترین حکومت را داشت و پس از او مقدمهٔ زوال خاندان فراهم گردید (مونس، ۱(۱)/۲۶۱).

آخرین امیر اغلبی، زیادة الله ثالث، به گواهی مورخانی چون ابن وردی (۳۷۴/۱) و ابن ابی دینار (ص ۵۳) از کفایت و سیاست مملکت- داری برخوردار نبود و زندگانی به عیش و عشرت می‌گذرانید. وی حتیٰ بسیاری از اغلبیان را که از بستگان خود او بودند، کشت. گزارشی از دوهزار نفر اغلبی و کارگزارانشان در دست است که در قیروان از او روی‌گردان شده بودند (نک: ابن عذاری، ۱۵۰/۱). حکومت زیادة الله ثالث هم زمان با آغاز قیام ابوعبدالله شیعی بر ضد عباسیان و دعوت به خلافت فاطمی بود (نک: هـ د، ۶۸۵/۵-۶۹۳)؛ اما کوششهای وی در برابر ابوعبدالله شیعی به شکست انجامید تا سرانجام به مصر گریخت و پس از مدتی به فلسطین رفت و در بیت‌المقدس درگذشت. با مرگ او امارت اغلبیان بر مغرب نیز به پایان رسید (ابن اثیر، ۴۰/۸- ۴۶؛ ابن خلدون، ۲۶۳/۴-۲۶۴؛ ابن وردی، همانجا).

در تعلیل بر افتادن سلسلهٔ اغلبی از تونس که در واقع قطع تسلط خلافت بغداد را بر مصر و مغرب و افریقیه در پی داشت، چند عامل مهم شمرده می‌شود: نخست آنکه فرمانروایان عرب تبار اغلبی نسبت به مردمی که بر آنها حکومت می‌کردند، شناخت کافی نداشتند (قس: مونس، ۱(۱)/۱۸۴)؛ دیگر آنکه قبیله‌های بربر کتامه ــ که خاستگاه ابوعبدالله شیعی بود ــ خواهان رهایی از نوع حکومت بیگانگان بودند و فصاحت و بلاغت ابوعبدالله آنان را قانع ساخت که با گرویدن به مذهب اسماعیلی، خود را از تسلط عباسیان و کارگزاران بیگانهٔ آنان رها سازند (حسن، ۴۹-۵۰). این عوامل و نیز بی‌کفایتی زیادة الله سرانجام به جداشدن بخش بزرگی از قلمرو عباسیان از پیکرهٔ خلافت بغداد منجر شد.

قلمرو جغرافیایی: در معاهدهٔ هارون و ابراهیم بن اغلب حدود جغرافیایی امارت او به طور دقیق مشخص نشده، و گاه افریقیه و گاهی افریقیه و مغرب نوشته شده است. قلمرو اقتدار اغلبیان از طرابلس در شرق تا دورترین نقطهٔ ولایت زاب در غرب (شامل تونس و بخشهایی از لیبی و الجزایر کنونی) گسترش داشت و از شمال نیز به صقلیه ــ جزیرهٔ سیسیل در جنوب ایتالیا ــ می‌رسید (مونس، ۱(۱)/۲۶۴؛ حمد، ۱۴۴، ۱۴۵). ابراهیم بن اغلب شهری به نام عباسیه که بعدها قصر قدیم هم خوانده شد، در نزدیکی قیروان ساخت و مرکز حکومت را به آنجا منتقل کرد (ابوعبید، ۶۸۰/۲؛ ابن اثیر، ۱۵۶/۶). سپس ابراهیم دوم، هفتمین امیر، در ۹کیلومتری قیروان رَقّاده را بنا کرد و از آن پس امیران اغلبی در آنجا مستقر گردیدند (همو، ۳۲۱/۷؛ بروکلمان، ۲۱۴، ۲۱۶؛ دربارهٔ اسامی دیگر شهرهای قلمرو اغلبیان، نک: ابن خردادبه، ۸۷؛ ابن ابی

الضیاف، ۱۴۶؛ مونس، ۱(۱)/۲۰۳؛ حمد، ۱۴۵؛ عبدالوهاب، *ورقات*، ۳/۲۷-۴).

سیاست داخلی و خارجی: از آنجا که اغلبیها بیش از آنکه پایه‌های حکومت خود را برخواست و پذیرش مردم محلی و آمیزش با آنها استوار کنند، خشنودی و خواست بغداد را پاس می‌داشتند؛ بنابراین همواره نوعی مقاومت روانی در برابر آنان وجود داشت (حمد، ۱۴۵، ۱۴۶؛ نپ[1]، 40) که زمینه‌ساز بسیاری از شورشها بود، از جمله: شورش حمدیس در تونس، شورش عمران‌بن مجالد ربیعی و قریش بن تونسی به همراهی اهل قیروان، عمران بن مَخْلَد که خود از یاران ابراهیم بن اغلب بود، زیادبن سهل، عمروبن سلیم تجیبی، ابن طولون و منصور طنبذی (نک: ابن اثیر، ۶/۱۵۶، ۱۵۷، ۲۳۵-۲۳۶، ۷/۴۴؛ ابن خلدون، ۴/۲۵۰؛ ابن ابی الضیاف، ۱۴۲؛ ابن ابی دینار، ۴۹؛ عبدالوهاب، همان، ۳/۲۸۱-۲۸۳). اگر چه رهبران این شورشها بیشتر عرب تبار بودند، با این حال هواخواهانی در میان مردم می‌یافتند. بنی‌اغلب مانند بسیاری از خاندانهای حاکم در افریقیه و مغرب متکی بر عنصر عربیت بودند، اما برای پیشبرد اهداف خود از ملیتهای بومی، به ویژه بربرها در قوای نظامی بهره می‌بردند (نک: احمد، ۱۷؛ مونس، ۱(۱)/۲۶۰؛ لارویی، 117).

بنی اغلب نخستین دولت را در افریقیه به وجود آوردند. پیش از آنها کسانی به عنوان عامل از مرکز خلافت بدانجا گسیل می‌شدند (نویری، ۲۴/۱۰). آنان تنها به اسم وابسته به عباسیان بودند و با حفظ احترام و فرستادن سهم غنیمت برای خلیفه، درعمل به استقلال حکومت می‌کردند (بروکلمان، ۲۱۳؛ عبدالحمید، ۱/۳۹۶؛ فیلالی، ۱۵۱). از این رو، حتی نام خلیفه را نیز به ندرت بر سکه‌های خود ضرب کرده‌اند (لین پول، ۱/۴۵).

از موارد مهم سیاست خارجی اغلبیها، توجه ایشان به جزیرهٔ سیسیل (صقلیه) بود. غرب سیسیل در برابر شمال شرقی تونس قرار دارد. گشودن سیسیل از دیرباز آرزوی مسلمانان بود و در دوران امویان کوششهای ناموفقی هم شده بود (سلاوی، ۱/۹۴؛ عبادی، ۳۳۵). ابراهیم بن اغلب در اندیشهٔ دست یافتن بر آنجا که در آن زمان در تصرف روم شرقی (بیزانس) بود، کوششهایی آغاز کرد، اما درگیریهای او در درون مرزهای تونس و افریقیه مجال پی‌گیری به او نداد (ابن اثیر، ۷/۳-۷؛ لارویی، 119). پسر او عبدالله، در سیسیل، جزیرهٔ ساردنی (سردانیه) و سرقسطه جنگید و پس از فتح بخشهایی از صقلیه به دست زیادة الله اول فرزند ابراهیم (در ۲۱۲ق/۸۲۷م)، محمدبن عبدالله بن ابراهیم به امارت آنجا گماشته شد. وی پالرمو را مرکز امارت خویش قرار داد و در ۲۲۸ق/۸۴۳م برای فتح سایر بخشهای صقلیه لشکر فرستاد (ابن اثیر، ۶/۳۳۴ بب؛ ابن خلدون، ۴/۲۵۳-۲۵۴؛ قلقشندی، ۵/۱۲۰-۱۲۱؛ سراج، ۱(۴)/۸۷۹-۸۸۰). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق/۹م، مالطه و سرقسطه به طور قطعی به دست امیران اغلبی محمدبن احمد و پسرش ابراهیم گشوده شده بود (قلقشندی، ۵/۱۲۱؛ ابن ابی الضیاف، ۱۴۰، ۱۴۲).

مذهب، فرهنگ و تمدن: هر چند مذهب رسمی در قلمرو اغلبیان مالکی و حنفی بود (لین‌پول، همانجا)، پیروان مذاهب دیگر مانند معتزله، اباضیه (مونس، ۱(۱)/۳۲۱-۳۲۲؛ لارویی، 121-120) و صفریه در متصرفات ایشان می‌زیستند که با فتوای سحنون بن سعید فقیه قیروان از گزاردن آشکار آداب و مناسک مذهب خویش منع شدند (نک: ابن ابی دینار، ۵۰). آل ادریس نیز با تأسیس دولتی شیعی در بخشی از مراکش رقیب اغلبیها به شمار می‌رفت (بروکلمان، ۲۱۵؛ نیز نک: هـ د، ۱/۵۶۱-۵۶۵). با این حال مذهب تسنن در قلمرو اصلی اغلبیها غلبه یافت و قیروان یکی از مراکز مهم تدریس دروس دینی و به ویژه فقه مالکی شد (ابونصر، 77؛ عبدالوهاب، *ورقات*، ۳/۴۳).

از عالمان برجستهٔ این عهد افزون بر سحنون، می‌توان از ابومحرز و زکریا بن حکم و قاضی اسد بن فرات که مرد علم و شمشیر و سیاست بود، یاد کرد (همان، ۳/۴۲، نیز *خلاصة...*، ۶۷، ۶۹-۷۰؛ سراج، ۱(۳)/۷۵۱، ۷۵۲). علوم ادبی نیز در روزگار اغلبیان رونقی داشت و بسیاری از امیران و امیرزادگان اغلبی خود در علم و ادب دست داشتند. تأسیس بیت الحکمه در رقاده بسیاری از دانشمندان طراز اول پزشکی، نجوم و موسیقی را از بغداد جذب کرد و استقبال از اهل دانش موجب انتشار فرهنگ و تمدن و علم در افریقای عربی شد. ابراهیم بن احمد (حک ۲۶۱-۲۸۹ق/۸۷۵-۹۰۲م) بانی بیت الحکمه، در زبان لاتین، حکمت، نجوم و ریاضی دست داشت؛ پسرش عبدالله را نیز در جدل، لغت و ادب صاحب نظر دانسته‌اند (عبدالوهاب، همان، ۷۱؛ کعبی، ۵۵). ابوالعباس محمدبن زیادة الله را نیز صاحب کتابهای *راحة القلب*، *الزهر و تاریخ بنی اغلب* نوشته‌اند (نک: ابن ابار، ۱/۱۸۰).

اغلبیان در ساختن شهرهای جدید از جمله عباسیه و رقاده، و ایجاد عمران و آبادی بسیار کوشا بودند (نک: ابوعبید، ۲/۶۷۹-۶۸۰؛ اصطخری، ۳۴؛ کعبی، ۳۸-۳۹؛ عبدالوهاب، همان، ۷۵). راه‌سازی، ایجاد نیروی دریایی بی‌نظیر در میان ممالک آن روز اسلامی و امنیت تجارت از اقدامات مهم آنان به شمار می‌رود (همانجا). ساختن پلها، قناتها و استخرها برای تقویت کشاورزی، از کارهایی است که بیشتر در عهد زیادة الله اول انجام، یا آغاز شد (مونس، ۱(۱)/۲۶۶، ۲۶۹).

از بناهای دوران اغلبیان می‌توان از مسجد جامع تونس، استخر (ماجل) قیروان (ابن ابی‌دینار، ۵۲؛ سراج، ۱(۱)/۲۵۰)، جامع قیروان، قصر مرابطون در سوسه (نویری، ۲۴/۱۱۴-۱۱۵)، و سرانجام مسجد جدود یا جده در طرابلس که بعدها به مسجد بارزی معروف شد (نک: تجانی، ۲۴۹)، نام برد. همچنین از قصرهای باشکوه البغداد، المختار و العروس که در رقاده قرار داشته‌اند، باید یاد کرد (نک: ابن ابار، ۱/۱۷۶).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن ابی‌دینار، محمد، *المؤنس*، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛

1. Knapp

ابن ابی الضیاف، احمد، *اتحاف اهل الزمان*، تونس، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنزالدرر*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و آندره فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ احمد، مصطفی ابوضیف، *اثر القبائل العربیة فی حیاة المغربیة*، ۱۹۸۲م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش عبدالعال حینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ تجانی، عبدالله، *رحلة*، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ حسن، حسن ابراهیم، *تاریخ الدولة الفاطمیة*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ حمد، عادله علی، *قیام الدولة الفاطمیة ببلاد المغرب*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ خطاب، محمود شیت، *قادة فتح المغرب العربی*، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ سالم، عبدالعزیز، *المغرب الکبیر*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سراج اندلسی، محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م؛ عبادی، احمد مختار، *فی التاریخ العباسی و الفاطمی*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ عبدالحمید، سعد زغلول، *تاریخ المغرب العربی*، اسکندریه، ۱۹۷۹م؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، *خلاصة تاریخ تونس*، تونس، ۱۹۷۳م؛ همو، *ورقات*، تونس، ۱۹۷۲م؛ فیلالی، عبدالعزیز، *المظاهر الکبریٰ فی عصر الولاة ببلاد المغرب والاندلس*، تونس، ۱۹۹۱م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ کعبی، منجی، *القیروان*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ لین پول، استنلی و دیگران، *تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مالکی، عبدالله، *ریاض النفوس*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۱م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمدسعید عریان و محمدعربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/ ۱۹۴۹م؛ مونس حسین، *تاریخ المغرب و حضارته*، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی و حسین نصار، قاهره، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ نیز:

Abun- nasr, J. M., *A History of Maghrib*, Cambridge, 1971; Knapp, W., *Tunisia*, London, 1970; Laroui, A., *The History of the Maghrib*, New Jersey.

محمد نوری

بَنیِ اَفْطَس، از دولتهای ملوک الطوایف اندلس که پس از فروپاشی خلافت اموی، بر باختر میانی اندلس فرمانروایی کرد (۴۱۳-۴۸۷ق/۱۰۲۲-۱۰۹۴م).

شالودهٔ این دولت را یکی از غلامان ایرانی فائق، از موالی الحَکَم، ملقب به المستنصربالله اموی (حک ۳۵۰-۳۶۶ق/۹۶۱-۹۷۷م)، به نام شاپور (سابور الفارسی) ریخت. در اوایل سدهٔ ۵ق که خلافت اموی روی به ضعف نهاد و آشوب و پراکندگی اندلس را فرا گرفت، شاپور هم که در زمان هشام ثانی، ملقب به المؤید (حک ۳۶۶-۳۹۹ق/۹۷۶-۱۰۰۹م) والی ولایت غرب بود، نیمهٔ شمالی ولایت غربی[1] اندلس (ثَغرالجوفی) را با شهرهای معروف آن مانند بَطَلیوس، شَنتَرین و اُشبونه در اختیار گرفت (ابن عذاری، ۲۳۶/۳؛ آشباخ، ۳۷) و ۱۳ سال بر آن حکم راند. شاپور با آنکه مردی دلیر بود، کشورداری نمی‌دانست و وزیرش ابومحمد عبدالله ابن افطس رشتهٔ کارها را در دست داشت. شاپور در ۴۱۳ق/ ۱۰۲۲م درگذشت و دو پسر نابالغ به نامهای عبدالملک و عبدالعزیز بر جای نهاد و وصیت کرد که عبدالله تا رسیدن این کودکان به سن رشد کارها را اداره کند؛ اما وی بر همهٔ امور مسلط شد و بر ما ترک شاپور چنگ انداخت و عملاً فرمانروای سرزمینی شد که حتیٰ زمانی به إشبیلیه هم رسید (ابن عذاری، همانجا؛ عنان، ۸۰-۸۱).

دولت افطسی در واقع با مرگ شاپور و استقلال عبدالله بنیاد یافت. قلمرو این دولت که گاه به نام مرکز سیاسی آن، مملکت بطلیوس هم نامیده شده است، در قسمت باختری اندلس قرار داشت و در جنوب تقریباً تا خاک پرتغال را در برمی‌گرفت و جز شهرهای یاد شده، شهرهای دیگری چون مارِده[2]، یا بُره[3]، شِنتَره[4]، قُلُمریه[5] و بازو[6] نیز از توابع این دولت شمرده می‌شدند (همو، ۸۰). دولت بنی ذوالنون طُلیطله[7] (۴۲۷-۴۷۸ق/۱۰۳۵-۱۰۸۵م) همسایهٔ خاوری، و دولت بنی عباد اشبیلیه که مهم‌ترین دولت عصر ملوک الطوایف اندلس به شمار می‌رفت، همسایهٔ جنوبی دولت افطسی بودند. رشته کوههای بزرگ (الشارات الکبریٰ[8]) دو دولت بنی افطس و بنی عباد را تقریباً از هم جدا می‌کرد (همانجا)، بی‌آنکه مانع تیرگی و درگیری میان آنها شود.

نخستین حاکم افطسی مملکت بطلیوس، ابومحمد عبدالله بن محمد ابن مَسلَمة بن افطس، نیاکانش از بربرهای مِکناسه بودند که در فَحص البَلّوط[9] قرطبه اقامت گزیده بودند (ابن اثیر، ۲۸۸/۹؛ ابن عذاری، ۲۳۵/۳؛ IA, IV/193). ابن حیان از اینکه عبدالله را به تُجیب (از قبایل یمن) نسبت داده، او را ابن مَسلَمهٔ تُجیبی می‌خواندند (نک‍: ابن ابار، ۹۶/۲-۹۷)، اظهار شگفتی کرده است (نک‍: IA، همانجا). عبدالله پس از استقلال، لقب المنصور گرفت، بطلیوس را مرکز حکومت خود قرار داد و پسرش ابوبکر محمد (المظفر) را ولی‌عهد خود گردانید (ابن بسام، ۲(۲)/۶۴۱).

المنصور اگرچه هم پیمانهای نیرومندی از تُجیبیهای بنی هود در سرقسطهٔ دور دست داشت، اما همسایگان نزدیکش چون بنی جَهْوَر در قرطبه و بنی عبّاد در اشبیلیه و بنی بِرزال در قَرمونه به مقابله با او برخاستند و یکی از جنگهای خطرناک او با بنیان‌گذار دولت بنی عباد (قاضی ابوالقاسم محمد) بر سر استیلا بر شهر باجه در گرفت. امیرعبادی پسرش اسماعیل را به سرکردگی جمعی از برگزیدگان سپاه خویش، همراه با نیروهای بربرِ محمد بن عبدالله برزالی به مقابلهٔ عبدالله فرستاد. شهر باجه پس از دادن کشته و اسیر بسیار به دست نیروهای مشترک افتاد. محمد ولی‌عهد دولت افطس هم در میان اسیران بود که چندی در زندان قرمونه ماند تا در ۴۲۱ق/۱۰۳۰م آزاد شد (عنان، ۸۱-۸۲؛ IA, IV/194). المنصور انتقام این شکست بزرگ را ۴ سال بعد گرفت، آن‌گاه که به نیروی عبادی اجازه داد از سرزمین او برای جنگ با مملکت مسیحی لیون[10] بگذرد، اما در بازگشت بر آن شبیخون زد و

1. Algarve 2. Merida 3. Evora 4. Cintra 5. Coimbra 6. Viseu 7. Toledo 8. Sierra Morena 9. Campo Caltrava 10. Leon

بسیاری را کشت و اسماعیل عبادی به سختی جان به در برد و به اشبونه گریخت. بدین‌سان، ریشه‌های کینه میان بنی افطس و بنی عباد قوی‌تر شد (عنان، ۸۲؛ عبدالحلیم، ۲۸۵). المنصور یک بار نیز گرفتار شورشی در دورترین مرزهای قلمرو خود در اشبونه شد و سبب آن، قیام عبدالملک پسر شاپور بود که به زودی سرکوب شد و عبدالملک به قرطبه گریخت و تا آخر عمر در آنجا ماند (ابن عذاری، ۲۳۷/۳). المنصور در جمادی‌الآخر ۴۳۷/دسامبر ۱۰۴۵ درگذشت (همو، ۲۳۶/۳؛ قس: ابن خلدون، ۲۰۵/۴، که تاریخ فوت المنصور را به اشتباه ۴۶۱ق آورده است).

پس از المنصور، پسرش ابوبکر محمد، ملقب به المظفر بر تخت نشست. چند سال نخستین فرمانروایی المظفر به درگیری با همسایگان ذی‌النونی و عبادی خود گذشت. وی زمانی برای یاری رساندن به ابن یحییٰ امیر لَبله[1] با المعتضد عبادی جنگید و در ۴۳۹ق/۱۰۴۷م شکست سختی بر لشکریان اشبیلیه وارد آورد؛ اما در ۴۴۲ق/۱۰۵۰م بر اثر دشمنی با ابن یحییٰ و حمله به لبله، از المعتضد شکست فاحشی خورد و در چند درگیری دیگر هم با ناکامی روبه‌رو شد و احوال مملکت بطلیوس روی به پریشانی نهاد. تنها وسیله‌ای که او را نجات داد، مداخلهٔ وزیر ابوالولید ابن جهور بود که برای تأمین اهداف خود میان المعتضد و المظفر پا در میانی کرد و در ۴۴۳ق/۱۰۵۱م پیمان آشتی میان آن دو بسته شد (همانجا؛ ابن بسام، ۱(۱)/۳۸۶-۳۸۷؛ ابن عذاری، ۲۳۷/۳، ۲۴۰؛ عنان، ۸۳-۸۴؛ آشباخ، ۴۵-۴۶).

در اثنای این کشاکشها، تهدید دیگری از سوی نیروهای مسیحی شمال هم بر نگرانی و گرفتاری ابن افطس می‌افزود. فرناندوی اول پسر سانچو، پادشاه قشتاله[2] ولیون متحد شده، با استفاده از تفرقهٔ امرای مسلمان، چشم طمع به شهرهای شمالی دور افتاده و بی‌دفاع سرزمین بطلیوس دوخت و در ۴۴۹ق/۱۰۵۷م بر آنها تاخت. شهرهای لَمیقه (لامیگو) و بازو (در شمال پرتغال) را گرفت و مسلمانان را اسیر و برده کرد و مسیحیان را به جای آنان نشاند، ولی نتوانست امیر افطسی را به تأدیهٔ خراج وادارد. با این‌همه، چند سال بعد که شهر شنترین هدف تعرض نیروهای فرناندو قرار گرفت، المظفر به ناچار پذیرفت که سالانه ۵ هزار دینار به امیر مسیحی بپردازد. در ۴۵۶ق/۱۰۶۴م شهر قلمریه در شمال پرتغال — که در دست یکی از غلامان ابن افطس بود — به علت خیانت حاکمش به دست مسیحیان افتاد (ابن عذاری، ۲۳۸/۳-۲۳۹، ۲۵۳؛ عنان، ۸۴ - ۸۵). المظفر در ۴۶۰ق/۱۰۶۸م درگذشت (ابن خطیب، ۱۸۴).

المظفر را به دلیری و فضل و دانش ستوده‌اند (همو، ۱۸۳). در واقع آنچه بیشتر مایهٔ نام‌آوری و ماندگاری یاد او شده است، اثر بزرگ تاریخی و ادبی او با عنوان *المظفری* (یا *التذکرة* و کتاب *المظفر* : ابن بسام، ۲(۲)/۶۴۰؛ نک: مقری، ۲۵۶/۶: *التذکر المظفری*) است که گویا شخصاً فراهمش آورد و جز کاتبش ابوعثمان سعید بن خیره از کسی دیگر در تدوین آن یاری نگرفت. این کتاب که جز اندکی از آن در دست نیست، در حدود ۵۰ مجلد (۱۰۰ مجلد: ابن سعید، ۳۶۴/۱) و به‌سان دائرةالمعارفی شامل مغازی، سیر، مثل، آداب نیکو، نوادر و لغات غریب بوده است. به علت بزرگی کتاب، هر کسی را توان به دست آوردن آن نبود و تنها در گنجینهٔ شاهان می‌توانست باشد.

المظفر در میان شاهان عصر خود ادیبی بی‌رقیب و معاشر اهل علم بود. شعر بیشتر شاعران زمانش را نمی‌پسندید و می‌گفت «هر کسی نمی‌تواند مانند متنبی و معری شعر بسراید، بهتر است که خاموش باشد» (ابن بسام، ۲(۲)/۶۴۰-۶۴۱؛ ابن عذاری، ۲۳۶/۳-۲۳۷؛ مقری، ۳۵۴/۴؛ عنان، ۸۶). با این‌همه، ابن شرف قیروانی از طلیطله قصیده‌ای در مدح المظفر فرستاد و یک هزار مثقال سکه پاداش یافت (ابن بسام، ۲(۲)/۶۴۱ - ۶۴۳). ابن عبدالبر قرطبی مؤلف *الاستیعاب*، منصب قضای اشبونه و شنترین را در عصر المظفر برعهده داشت (ابن خلکان، ۶۶/۷-۶۷).

از المظفر دو پسر ماند: یحییٰ که با لقب المنصور در بطلیوس به فرمانروایی نشست، و دیگری عمر که با لقب المتوکل [علی‌الله]، یابُره و متعلقات آن در منطقهٔ مرزی باختری را — که در زمان مرگ پدر حاکم آن بود — در اختیار گرفت. میان دو برادر کشاکش درازی بر سر حکمرانی سرزمین بطلیوس پیش آمد (ابن ابار، ۹۷/۲-۹۸؛ ابن بسام، ۲(۲)/۶۴۷-۶۴۹). در این درگیریها، عمر از مأمون ذوالنونی حاکم طلیطله، و یحییٰ از معتضد عبادی در اشبیلیه یاری خواست. آلفونسوی ششم هم که در کمین دولتهای مسلمان اندلس بود، به این آتش دامن زد (همو، ۲(۲)/۶۵۰؛ ابن خطیب، ۱۸۴). در ۴۷۰ق/۱۰۷۷م زمانی که آلفونسو بر طلیطله هجوم برد، تنها امیر اندلس که برای نجات شهر حرکت کرد، المنصور یحییٰ بود؛ اما میان آن دو تلاقی روی نداد. آلفونسو پس از تخریب قلعه‌ها و نابود کردن محصول بازگشت (عنان، ۸۹) و یحییٰ هم به قرارگاه خود باز آمد و چندی بعد در ۴۷۳ق/۱۰۸۰م درگذشت. عنان (ص ۸۷) این تاریخ را برای مرگ یحییٰ نمی‌پذیرد و به استناد ابن خلدون آن را در ۴۶۴ق/۱۰۷۲م می‌داند. زامباور (ص ۸۹) تاریخ ۴۷۳ق را تأیید می‌کند (نیز نک: IA, IV/194).

پس از مرگ یحییٰ، عمر المتوکل فرزندانش عباس را به حکمرانی یابره، و فضل را به والی‌گری مارده گمارد و خود در بطلیوس مستقر شد (ابن ابار، ۹۸/۲؛ ابن بسام، ۲(۲)/۶۵۱؛ آشباخ، ۶۲). از نگرانیهای بزرگ او تهدید طلیطله از سوی آلفونسو بود. المتوکل قصد نجات شهر و یا طمع تصرف آن را داشت (نک: ابن خطیب، ۱۸۵)؛ اما خطر از دست رفتن اشبیلیه نمی‌گذاشت که او از همهٔ امکاناتش در این راه بهره گیرد؛ زیرا نیروهایی را که او به سرداری فضل فرستاده بود، شکست خوردند (۴۷۸ق) و در فرجام کار، طلیطله تسلیم آلفونسو شد و پس از ۳۲۷ سال فرمانروایی مسلمانان، به قلمرو مسیحیت بازگشت و پایتخت جدید اسپانیا شناخته شد (آشباخ، ۵۹ - ۶۰؛ نک: ابن سعید، ۱۳/۲، که تاریخ

1. Niebla 2. Castilla

تسلیم طلیطله را ۴۷۵ق نوشته است).

پیشروی آلفونسو در ولایات مسلمان‌نشین و تهدید مراکز بزرگ دیگر مانند مارده، بطلیوس و قرطبه، نه فقط المعتمد عبادی را از هم‌پیمانی با این امیر مسیحی پشیمان کرد، بلکه سبب شد تا فرمانروایان مسلمان اندلس به مددخواهی از یوسف بن تاشفین، امیر مرابطی مغرب برخیزند (سلاوی، ۳۳/۲). قضات بطلیوس و غرناطه و نیز قاضی قرطبه و وزیر المعتمد به عنوان سفرای اندلس نزد ابن تاشفین رفتند. امیر لمتونی با نیروهایش به اندلس درآمد و تا نزدیکی بطلیوس پیش رفت. در آنجا، المتوکل به استقبال و مهمانداری پیش آمد. نیروهای آلفونسو هم در غرب اندلس پیشروی می‌کردند. درگیری دو طرف در شمال بطلیوس در محل زَلّاقه (۱۲ رجب ۴۷۹ق/۲۳ اکتبر ۱۰۸۶م) به شکست سنگین آلفونسو انجامید (همو، ۳۹/۲ـ۴۳؛ عبدالله زیری، ۱۰۴ـ ۱۰۵؛ ابن عبدالمنعم، ۸۶ـ ۹۰؛ *الحلل*...، ۵۶ـ۶۳؛ ابن ابار، ۹۸/۲ـ۱۰۱؛ آشباخ، ۷۸ـ۸۲؛ عنان، ۸۹/۲ـ ۹۰).

این شکست با همهٔ سنگینی مسیر تحولات اندلس را دگرگون نکرد. برتری نیروی نظامی و ارادهٔ فرماندهی اسپانیای مسیحی از یک طرف، تفرقه و دو دلیهای امرای مسلمانِ غرقه در خوش‌گذرانی ـــ که برضد همدیگر حتیٰ با امرای مسیحی هم‌پیمان می‌شدند ـــ اندلس و مردم مسلمان آن را به آینده‌ای خطرناک تهدید می‌کرد. ابن تاشفین هم به خوبی دریافته بود که نگهداری اندلس در برابر آلفونسو با این امرای راحت طلب و مردد ممکن نیست و برای مقابله با تهدید مسیحیان، لازم است پراکندگی سیاسی اندلس به یگانگی نیرومندی تبدیل شود. از این‌رو، دو سال بعد که آلفونسو اشبیلیه را تهدید کرد و معتمد عبادی به ابن تاشفین متوسل شد، امیر لمتونی درصدد اجرای نقشهٔ یکپارچه‌سازی اندلس مسلمان برآمد. نیروهای مرابطی ولایات اندلس را یکی پس از دیگری به تصرف درآوردند (وات، 99-98) و پس از چند پیکار، سرانجام بطلیوس را گرفتند؛ المتوکل و پسرانش کشته شدند و دولت بنی افطس در صفر ۴۸۷/مارس ۱۰۹۴ سقوط کرد. المنصور پسر دیگر المتوکل به مسیحیان پیوست و به انتقام خون پدر همراه آنان در بلاد مسلمانان به تکاپو پرداخت. از پسر دیگر المتوکل با لقب نعیم‌الدوله یا نجم‌الدوله سعد یاد کرده‌اند که گویا اسیر و گرفتار بندی درازمدت شد (عبدالله زیری، ۱۷۲ـ۱۷۴؛ ابن ابار، ۱۰۳/۲ـ۱۰۴؛ ابن خطیب، ۱۸۶؛ آشباخ، ۱۰۱). ابومحمد ابن عبدون قصیدهٔ رائیه‌ای در سوگ المتوکل سروده است (فتح بن خاقان، ۳۷ـ۴۰؛ نیز نک: ه د، ۲۰۵/۴).

المتوکل با همهٔ گرفتاریهای آشفته بازار سیاست آن روز اندلس، از زندگی پر تنعم شاهانه حظ کامل می‌یافت؛ در ادب و شعر هم دست داشت و از هم‌نشینی با اهل فضل بهره‌مند می‌شد. حکایتهای بسیاری از قدرت بیان، بدیهه‌گویی و ذوق و ظرافت او در منابع نقل شده است (فتح ابن خاقان، ۴۰ـ ۴۵؛ ابن بسام، ۲(۲)/۶۵۱ ـ۶۵۲؛ ابن سعید، ۱۶/۲؛ مقری، ۱۸۵/۲ـ ۱۸۷). مقری در مقایسهٔ المتوکل و المعتمد، المتوکل را نویسنده‌تر، و معتمد را سراینده‌تر ارزیابی کرده است (همانجا).

ابوالولید ابن حضرمی، ابوعبدالله محمد بن ایمن، ابوزید عبدالرحمان بن مولود و ابومحمد ابن عبدون (ه م) از وزیران المتوکل بودند (ابن سعید، ۳۶۵/۱، ۳۶۶، ۳۷۲، ۳۷۶).

مآخذ: آشباخ، یوزف، *تاریخ الاندلس فی عهد المرابطین و الموحدین*، ترجمهٔ محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۷ق؛ ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بسام شنترینی، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید مغربی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ـ ۱۹۵۵م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *صفة جزیرة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۳۰م؛ *الحلل الموشیة فی ذکر الاخبار المراکشیه*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۹۷۹م؛ زامباور، *نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م؛ عبدالحلیم، رجب محمد، *العلاقات بین الاندلس الاسلامیة و اسبانیا النصرانیة فی عصر بنی امیة و ملوک الطوائف*، قاهره، دارالکتب الاسلامیه؛ عبدالله زیری، *مذکّرات*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ عنان، محمدعبدالله، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ فتح بن خاقان، *قلائد العقیان*، بولاق، ۱۲۸۹ق؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

IA; Watt, W.M., *A History of Islamic Spain*, Edinburgh, 1965.

یوسف رحیم‌لو

بِنْیامین، یکی از فرزندان یعقوب(ع) و نیای یکی از اسباط دوازده‌گانهٔ بنی اسرائیل. در *قرآن* کریم به نام او اشاره نشده، ولی در بسط داستان در روایات اسلامی، از او همواره با نام یاد شده است. بنیامین برادر تنی یوسف(ع) بود و از همین‌رو در *قرآن* کریم، به عنوان «برادر او» یاد شده است (یوسف/۱۲/۷۶، ۷۷، جم). از اشارات قرآنی برمی‌آید که یعقوب(ع)، در پی فقدان یوسف(ع)، بیش از پسران دیگر به بنیامین دلبستگی یافت (برای نمونه، نک: همان/۱۲/۷۸) و در سفرهای فرزندان خود به مصر، بنیامین را همراه آنان نمی‌ساخت (همان/۱۲/۵۹).

در بسط داستان یوسف(ع) در *قرآن* کریم، یوسف(ع) برادران را که او را نشناخته بودند، ملزم ساخت که در سفر بعد، بنیامین را با خود همراه سازند (همان/۱۲/۵۹ ـ۶۰). به هنگام ورود و بازگشت برادران به‌درگاهِ یوسف(ع)، او نسبت خود را به این برادر (بنیامین) آگاهانید (همان/۱۲/۶۹) و برای نگاه داشتن او نزد خویش تدبیری اندیشید و او را در ظاهر به عنوان گروگان در مصر نگاه داشت و این انگیزه‌ای شد تا یعقوب(ع) و خاندانش به مصر مهاجرت کنند (همان/۱۲/۷۰ بب).

بنیامین و سبط او در تاریخ یهود نقش مهمی ایفا کرده‌اند و از همین‌روست که در بخشهای متقدم عهد عتیق، چون سفرهای پیدایش، اعداد، تثنیه، یوشع و داوران از احوال او و سبطش سخن رفته، و در دو کتاب *تواریخ ایام* نیز بدو پرداخته شده است (برای آگاهی بیشتر، نک: ه د، اسباط، بنی اسرائیل، یعقوب، یوسف).

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

بَنی اُمَیّه، یکی از دو شاخهٔ بزرگ قبیلهٔ قریش که شماری از ایشان نزدیک یک سده بر سرزمینهای اسلامی حکومت کردند.

تاریخ سدهٔ نخست هجری و حتیٰ مدتی پیش از آن، با نام و کارنامهٔ سیاسی اعضای خاندان اموی، به عنوان خلیفه یا هر عنوان دیگری سخت پیوند یافته است. با توجه به این نکته، مقالهٔ حاضر شامل نگاهی ــ تا حد ممکن فراگیر ــ به این خاندان، به ویژه از منظر سیاسی و وقایع‌نگارانه خواهد بود و برای تفصیل هر بخش باید به عناوین خاص آن بخش مراجعه کرد.

ظهور بنی‌امیه با ورود عربها به عرصهٔ تاریخ ــ و به ویژه در آغاز مراحل شهرنشینی در شمال و مرکز شبه جزیره ــ و رقابتهای قبیله‌ای با ظهور اسلام کمابیش هم‌زمان، و گاه سخت آمیخته بوده است. بنابراین، افزون بر ابهامی که در باب سرگذشت سالهای نخستینِ تشکیل این خاندان وجوددارد، مسئلهٔ رقابت و دشمنی آنان با بنی‌هاشم ــ که رسول خدا (ص) و خاندان آن حضرت از ایشان بودند ــ پیوسته بر اذهان چیرگی داشته است.

چنان که می‌دانیم، مکه در نظر اعرابِ پیش از اسلام، دست کم پس از استقرار تیره‌های گوناگون قبیلهٔ بزرگ قریش به ریاست قصی، شهری زیارتی و سپس بازرگانی بود؛ اما آنچه سیمای مکه و قریش و دیگر اعراب ساکن آنجا را سخت متحول کرد، ارتباط تجاری هاشم بن عبدمناف (نوادهٔ قصی) با سرزمین مجاورِ شبه جزیره، یعنی قلمرو شامیِ روم بود؛ گر چه هم‌زمان با آن، اعرابِ دیگر نیز در سطح نازل‌تری، با یمن و ایران وارد مناسبات بازرگانی شدند (برای تفصیل، نک: زریاب، ۴۴-۴۷). افزون بر این، هاشم دو منصب مهم رفادت و سقایت را برای مهمان‌داری و آب‌رسانی به زائران کعبه به دست آورده بود و این موضوع بسی بر موقعیت برتر او می‌افزود (بلاذری، جمل...، ۶۴/۱). ثروت و گشاده دستی هاشم مردم مکه را که سخت گرفتار قحطی و گرسنگی شده بودند، نجات داد (همان، ۶۵/۱، ۶۷-۶۸؛ نیز نک: عباس، ۸ بب، که نظرهای مهمی دربارهٔ این موضوع مطرح کرده است). ظاهراً از همین جا می‌توان ردپایی از امیه نیای امویان یافت. امیه یکی از چند فرزند پسر عبدشمس بن عبدمناف بود؛ بنابراین، نسب بنی‌امیه و بنی‌هاشم در عبدمناف به یکدیگر می‌پیوندند. به نیای امویان امیهٔ اکبر گفته می‌شد، زیرا برادر خردتری به نام امیهٔ اصغر داشت (سدوسی، ۳۰؛ کلبی، ۳۷؛ بلاذری، همان، ۷/۵).

دربارهٔ امیه بیش از چند روایت مختصر در دست نیست و بر خلاف عباسیان که به تصویر نیای خود در تاریخ اهمیت می‌داده‌اند، گویا امویان این موضوع را چندان مهم تلقی نمی‌کرده‌اند؛ چه، بعید به نظر می‌رسد که در دورهٔ عباسی روایات مربوط به امیه ــ به عمد یا از روی سهل انگاری ــ به کلی از میان رفته باشد. در واقع، روایات موجود دراین باره، فقط سابقهٔ عداوت و خونریزی میان امویان و بنی‌هاشم را باز می‌تابانند. بر اساس روایتی، عبدشمس و هاشم همزاد بودند و به هنگام تولد، انگشت یکی به پیشانی دیگری چسبیده بود؛ چون آن دو را جدا کردند، خون جاری شد (طبری، *تاریخ*، ۲۵۲/۲). در روایت بسیار شایع دیگری گفته شده است که امیه بر منزلت عموی خود، به ویژه پس از ماجرای مردم مکه حسد برد و با آنکه ثروتمند بود، نتوانست مانند او گشاده دستی در پیش گیرد. به همین سبب، نزد مردم خوار و خفیف شد؛ حتیٰ کار او با هاشم به اختلاف و داوری کشید. سرانجام، وی بر اثر حکم داوری ناچار شد ۱۰ سال تبعید گونه در شام اقامت کند (ابن سعد، ۷۶/۱؛ بلاذری، همان، ۶۸/۱؛ طبری، همان، ۲۵۳/۲).

این روایت از جهات گوناگون قابل نقد به نظر می‌رسد (برای تفصیل، نک: مونس، ۱۴۲)، اما در آن پیوندی میان امیه و شام (تختگاه اخلاف او) دیده می‌شود. افزون بر این، چنان که برخی از محققان به درستی گفته‌اند، کسانی در طول تاریخ کوشیده‌اند تا برای آغاز دشمنی میان بنی‌امیه و بنی‌هاشم، زمانی دقیق معین کنند (همو، ۱۴۲-۱۴۳). امیه نیز همچون هاشم خانوادهٔ بزرگی داشت (کلبی، ۲۷، ۳۷-۳۸)، و با توجه به موقعیت هر دو خانواده که به هر حال از یک شاخه بودند و فعالانه به کار تجاری می‌پرداختند، می‌توان دریافت که این دو تیرهٔ بزرگ قریش به عرصهٔ رقابت نزدیک می‌شدند، به ویژه اینکه بنی‌هاشم مناصب مهم مکه را نیز در دست داشتند. در روایت یاد شده، باید ثروت کمتر امیه از هاشم نیز مورد توجه قرار گیرد.

همچنین گفته‌اند، امیه جزو آن دسته از بزرگان عرب بود که پس از پیروزی سیف بن ذی یزن در حبشه ــ دو سالی پیش از تولد رسول اکرم (ص) ــ برای تبریک و تهنیت نزد او شتافتند، اما صحت این روایت محل تردید تواند بود (ابن هشام، *التیجان*، ۳۰۶؛ ابن عبدربه، ۲۳/۲؛ نیز نک: علی، ۵۲۶/۳ ونیز EI¹, VIII, 991-997، که در صحت روایت تردید کرده‌اند). امیه را همچنین از بخشندگان عرب به شمار آورده‌اند (ابن حبیب، ۳۷۱، نیز ۴۰۵: در این باره که او اعور بوده است).

برای امیه ۱۰فرزند پسر برشمرده‌اند: ۱-۴. حرب، ابوحرب، سفیان و ابوسفیان که به ایشان «عنابس» گفته می‌شد؛ ۵ - ۸. عاص، ابوالعاص، عیص و ابوالعیص که به «اعیاص» شهرت داشتند (کلبی، ۳۸؛ بلاذری، همان، ۸/۵؛ نیز نک: هد، اعیاص)؛ ۹-۱۰. دو فرزند دیگر به نام عمرو و ابوعمرو. از میان ایشان دو تن در کودکی از میان رفتند و از دو دیگر نسلی برجای نماند. از حرب، فرزند بزرگ امیه، یعنی پدر ابوسفیان (هم) همین اندازه می‌دانیم که از بزرگان مکه به شمار می‌رفت و گرچه مدتی با عبدالمطلب، بزرگ بنی‌هاشم مراوده و دوستی داشت، ولی سرانجام، کارشان به نزاع و داوری کشید. البته بعید نیست که این روایت نیز تحت تأثیر داستان منافرهٔ امیه و هاشم پدید آمده باشد (نک: بلاذری، همان، ۹/۵). وی در نبردهای اعراب مانند یوم عکاظ و دو جنگ فجار فرمانده سپاه قریش بود و این منصب پس از وی به فرزندش ابوسفیان رسید (ازرقی، ۱۱۵/۱). فرزند دیگر امیه ابوالعاص، نیای عثمان بن عفان، سومین خلیفهٔ پس از پیامبر (ص) و مروان بن حکم و شماری از فرزندان او بود که به خلافت رسیدند (بلاذری، همان، ۹۵/۶).

شاخهٔ دیگر بنی‌امیه از طریق اسید، فرزند ابوالعیص بن امیه ادامه

یافت که دوفرزندش عتاب و خالد در فتح مکه به اسلام درآمدند (همان، ۷۲/۶-۷۴). از دیگر شاخه‌های مشهور بنی‌امیه فرزندان عاص و سعید بن عاص هستند که برخی از ایشان در دورهٔ خلافت عثمان، و دیگر اعضای این خاندان در حوادث تاریخی نقش داشتند و به مناصب مهم دست یافتند (همان، ۴۱/۶ بب، نیز ۵۵، ۶۷-۷۰). از طریق ابوعمرو بن امیه نیز شاخهٔ دیگری پدید آمد و عقبة بن ابی معیط و فرزندش، ولید از مشهورترین اعضای این شاخه هستند (کلبی، ۵۱-۵۲). شاید کم اهمیت‌ترین شاخهٔ این خاندان، بازماندگان سفیان بن امیه بودند که شمارشان اندک بود و درحوادث‌نقش چندانی نداشتند(همو، ۵۳-۵۴).

در عصر ظهور اسلام، ابوسفیان برجسته‌ترین شخصیت بنی‌امیه، و یکی از ۴ تنی به شمار می‌رفت که گفته‌اند: پیش از اسلام حُکمشان نافذ بود (ابن عبدالبر، ۷۱۵/۲). او بیشتر به کار بازرگانی می‌پرداخت (بلاذری، *فتوح...*، ۱۲۹) و با آنکه وی به هنگام ظهور اسلام به عنوان یکی از مخالفان حضرت رسول (ص) به شمار می‌آمد و با برخی از بزرگان مکه در چند فعالیت برضد دعوت اسلام شرکت جست (ابن‌هشام، *سیرة...*، ۲۷۶/۱، ۳۱۵، ۲۶/۲، ۹۳)، ولی در مقایسه با دیگر سران قریش، ظاهراً عداوت کمتری نشان می‌داد (بلاذری، *جمل*، ۱۴۱/۱). شاید هم وی به سبب اشتغال به تجارت و ارتباط داشتن با جهان اطراف، دلبستگی کمتری به عقاید مشرکان حجاز داشته است (نک: ابن حبیب، ۳۸۸، که او را از «زنادقهٔ قریش» خوانده است).

پس از مهاجرت پیامبر(ص) به مدینه، ابوسفیان احتمالاً برای جبران مافات، دوباره به فعالیت تجاری روی آورد و در رأس کاروان بزرگی با اموال غالب مکیان، به شام رفت. او مایل به درگیری با مسلمانان نبود و توانست در هنگام رفت و برگشت، کاروان را به سلامت به مقصد برساند ولی با وقوع نبرد بدر (ه م) که در آن افزون بر شمارِ بسیاری از مشرکان، یکی از فرزندان او، حنظله کشته شد و پسر دیگرش، عمرو به اسارت درآمد (ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۴۴-۳۴۵)، وی در رأس مشرکان قرار گرفت و در بسیج مکیان برای نبرد احد نقش اصلی را ایفا کرد (برای تفصیل، نک: هـ د، احد). چنان که برخی از محققان به درستی گفته‌اند، نبرد بدر به رقابت یا دشمنی بنی‌امیه با بنی‌هاشم چهره‌ای خونین داد (مونس، ۱۴۳) و خاطرهٔ تلخ و گزندهٔ آن تا سالهای دور، حتیٰ در اندیشهٔ نسلهای بعدی باقی ماند و در پاره‌ای حوادث سدهٔ ۱ق/۷م نقش داشت (برای تفصیل، نک: هـ د، بدر).

چنین به نظر می‌رسد که سران بنی‌امیه اسلام را از دریچهٔ رقابتهای قبیله‌ای، و در جهت کسب امتیازهای کلان مادی و قدرت سیاسی می‌نگریستند، چنان که ابوسفیان و خاندان او نیز گرچه سرانجام اسلام آوردند و حتیٰ از امتیازهایی نیز برخوردار شدند (برای تفصیل، نک: هـ د، ابوسفیان)، ولی در روزگار پس از پیامبر(ص) در همراهی باقدرت غالب سخت در پی اهداف خاص خویش بودند. در روایات شکسته بستهٔ موجود از ماجرای سقیفه، نقشی از این تیرهٔ پر نفوذ قریش دیده نمی‌شود و حتیٰ ابوسفیان از گزینش ابوبکر به خلافت، بدان سبب که از تیرهٔ مشهوری از قریش نبود، آشکارا انتقاد کرد (بلاذری، همان، ۲۷۱/۲)؛ ولی این اختلافها جدی نبود؛ و تصادفی نیست که خاندان ابوسفیان در جریان فتح در عهد ابوبکر و عمر هم فعالانه شرکت جستند. چنان که فرزندان او یزید و معاویه در فتح برخی از مناطق سرزمین شام ــ که ابوسفیان از سالیان دور برای داد و ستد تجاری به آنجا رفت و آمد داشت ــ امیر سپاه بودند و بعدها نیز در عهد عمر، به امارت آنجا دست یافتند (طبری، *تاریخ*، ۳۸۷/۳، ۶۰۴-۶۰۵، ۶۲/۴، ۶۴، ۶۷).

سخنی منسوب به عمر نشان می‌دهد که او دست کم در ظاهر، از سپردن ولایت به «طُلقاء» و فرزندان ایشان خشنود نبوده است (بلاذری، همان، ۴۳۴/۱۰-۴۳۵). طلقاء کسانی بودند که تا فتح مکه مسلمان نشدند و پس از این فتح پیامبر اکرم (ص) به آنان فرمودند: «بروید، آزادید» (نک: ابن هشام، *سیرة*، ۳۲/۴). با این همه، ابوسفیان در عهد خلیفهٔ دوم محترم بود (نک: ذهبی، ۱۰۷/۲) و فرزندش را از مخالفت با خلیفه بر حذر می‌داشت (بلاذری، همان، ۱۷/۵). در حقیقت، اصول حاکم بر خلافت بود که موجبات حضور عناصری از بنی‌امیه را در عرصهٔ سیاسی فراهم می‌آورد و علل و اسباب حضور امویان در سطوح بالای جامعهٔ مسلمین را باید در آن اصول جست و جو کرد. در این صورت، اظهار شگفتی مورخی همچون مقریزی (د ۸۰۲ق/۱۴۰۰م) از اینکه چگونه ابوسفیان و مروان و فرزندانشان با آن همه دشمنی با اسلام، به «خلافت اسلامی» دست یافتند، وجه چندانی نخواهد داشت (ص ۱۱-۱۲).

با گزینش عثمان بن عفان به مقام خلافت که از بنی‌امیه بود، امویان توانستند قدرت و نفوذ خود را بسی بیش از گذشته گسترش دهند. البته روایات موجود در باب تشکیل شورای ۶ نفره پس از قتل عمر، به عبدالرحمان بن عوف که با عثمان خویشاوندی داشت (بلاذری، *جمل*، ۱۲۴/۶-۱۲۵، ۳۰/۱۰)، در گزینش خلیفه استقلال نظر بی‌حدی بخشیده‌اند (برای مجموعه‌ای از این روایات، نک: همان، ۱۱۹/۶ بب؛ طبری، همان، ۲۲۷/۴ بب)، اما باید گفت: بنا بر روایتی مهم، امیران سپاه و اشراف ــ که شماری از بنی‌امیه در این دو طبقه حضوری مؤثر داشتند ــ عبدالرحمان را به گزینش عثمان ترغیب می‌کرده‌اند (همان، ۲۳۱/۴). ابوسفیان نیز پس از انتخاب عثمان، یا پس از وفات پیامبر(ص) ــ و چه بسا در هر دو واقعه ــ در جمع امویان گفت: خلافت را همچون گوی میان خود بگردانید (بلاذری، همان، ۱۹/۵؛ ابوالفرج، *الاغانی*، ۳۵۶/۶). عثمان اندک اندک والیان پیشین را عزل کرد و افراد بنی‌امیه را به ولایت شهرهای مهم و برای ادامهٔ فتوح برگماشت (طبری، همان، ۲۵۱/۴-۲۵۸، ۲۶۹). در برخی موارد، اموال هنگفتی نیز بـه ایشان بخشید (بلاذری، همان، ۱۳۳/۶، ۱۳۴، ۲۰۸؛ طبری، همان، ۳۴۸/۴، ۳۶۵).

از نکات مهم در این دوره این است که ظاهراً بنی‌امیه نمی‌خواستند گزینش خلیفه بر مبنای رسم پیشین صورت گیرد؛ چنان که وقتی عثمان یک بار به هنگام بیماری در وصیت‌نامهٔ پنهانی خود، از عبدالرحمان بن

عوف به عنوان جانشین نام برد، خشم بنی‌امیه برانگیخته شد (یعقوبی، ۱۹۵/۲ـ ۱۹۶؛ قس: مادلونگ، 129-128). در این دوره، مروان بن حکم ــ که خود و پدرش از رانده شدگان حضرت رسول بودند (بلاذری، همان، ۱۳۵/۶ـ ۱۳۶) ــ بر امور خلافت تسلط بی‌اندازه یافته بود (ابن سعد، ۳۶/۵؛ بلاذری، همان، ۱۳۸/۶، ۱۸۱). در جریان اعتراض بر ضد خلیفه نیز، شورشیان خواهان اخراج و تحویل او بودند (همان، ۱۸۴/۶). درست است که در یک دوره، منافع دیگر تیره‌های قریش، اگر با منافع بنی‌امیه کاملاً منطبق نبود، تضاد چشمگیری هم نداشت، ولی در اواخر عهد عثمان، چنان‌که برخی از محققان به درستی گفته‌اند، احساسات ضد اموی میان دیگر قریشیان همراه با قبایل خردتر گسترش می‌یافت (مادلونگ، 137). تلقی بنی‌امیه از خلافت در این عهد، از این جملهٔ مروان بن حکم دریافته می‌شود که در جمع شورشیان گفت: اینجا آمده‌اید تا «ملک» ما را از چنگمان بدر آورید! (طبری، *تاریخ*، ۳۶۲/۴).

با خلافت امیر المؤمنین علی(ع) که بیعت با آن حضرت، خارج از ارادهٔ بنی‌امیه و غالب قریشیان صورت گرفت، سران بنی‌امیه نخست به مکه گریختند (همان، ۴۳۳/۴، ۴۴۸)؛ آن‌گاه چون عایشه و طلحه و زبیر به بهانهٔ خون‌خواهی عثمان، عَلَم مخالفت با حضرت‌علی (ع) را برداشتند (ابن سعد، ۳۸/۵)، ایشان نیز مجالی برای ضدیت با آن حضرت یافتند (طبری، همان، ۴۴۹/۴ ـ ۴۵۰). با این همه، اختلاف بنی‌امیه با آنان بر سر خلافت برجای بود (همان، ۴۵۳/۴)؛ حتیٰ بنا بر برخی گزارشها، قتل طلحه در میدان جنگ به دست مروان بن حکم صورت گرفت (بلاذری، همان، ۴۳/۳، ۱۲۷/۱۰).

پس از شکست سنگین مخالفان در نبرد جمل، بنی‌امیه بخت خویش را در شام و نزد والی پر قدرت آنجا معاویة بن ابی سفیان یافتند که علی (ع) از نخستین روزهای خلافت ــ به رغم توصیهٔ سیاست بازان عهد، همچون مغیرة بن شعبه ــ عزم استوار خود را در عزل او از ولایت شام آشکار کرده بود (طبری، همان، ۴۴۰/۴ـ ۴۴۱). چنان که پیش تر گفته شد، معاویه از زمان عمر بر ولایات شام حکمرانی داشت و با اختیاراتی که به ویژه از حیث فتوح در زمان عثمان یافت (بلاذری، *فتوح*، ۱۵۲ـ۱۵۳)، می‌توان گفت که خلافت بنی‌امیه در این بخش از جهان اسلام در واقع آغاز شده بود. راست است که معاویه با طرح خون خواهی عثمان مخالفت خود را آشکار کرد، اما در واقع، او برای اشغال کرسی خلافت می‌جنگید؛ حتیٰ از زمان محاصرهٔ عثمان ــ که معاویه از یاری رساندن به او دریغ کرده بود ــ برخی از طمع وی در کسب خلافت سخن به میان آورده بودند (طبری، همان، ۴۳۴/۴).

فرسایشی شدن جنگ صفین اگر هم هدف معاویه و متحدان او نبود، سرانجام به نفع وی تمام شد و در صفوف سپاهیان امام علی(ع) رخنهٔ عمیقی ایجاد کرد؛ چه، علاوه بر ظهور محکمه یا خوارج، برخی از سران قبایل پر نفوذ در عراق، مانند اشعث کندی پنهانی با معاویه مراوده داشتند (برای تفصیل، نک: هـ د، اشعث بن قیس کندی). البته معاویه پس از جنگ صفین، مناطقی از عراق و حجاز و یمن را با فرستادن بسر بن ابی ارطاه (هم) و دیگر عمال خون‌ریز خود تا حد ممکن نا امن و آشفته کرده بود (بلاذری، *جمل*، ۱۹۷/۳ بب؛ ابراهیم بن محمد، سراسر کتاب؛ یعقوبی، ۲۳۱/۲؛ مسعودی، ۲۱۱/۳)، و در اختلاف افکنی میان قبایل بصره دست داشت (نک: هـ د، ابن حضرمی، نیز ابوالاسود دؤلی؛ ولهاوزن، ۱۰۰). به هر حال، این دشواریها و اختلافات، نخست امام علی (ع)، و پس از شهادت آن حضرت، امام حسن مجتبیٰ (ع) را از پیگیری کار معاویه باز داشت تا آنکه سرانجام در پی صلحی، خلافت در ۴۱ق/۶۶۱م کاملاً از آنِ معاویه شد (بلاذری، همان، ۲۸۶/۳ـ۲۸۷). گو اینکه بنا بر گزارشهایی، پس از شهادت امیرالمؤمنین علی (ع)، مردم شام معاویه را آشکارا خلیفه خطاب می‌کردند (طبری، همان، ۱۶۱/۵؛ برای آگاهی از بیعت شامیان با او در ۳۷ ق، نک: بلاذری، همان، ۲۹۲/۳؛ طبری، همان، ۳۲۴/۵).

شاید مهم‌ترین تحولی که در پی خلافت معاویه پدید آمد، تبدیل مفهوم خلافت به سلطنت بود (برای تحلیلی از این موضوع، نک: خماش، *الادارة...*، ۲۹ـ۳۱). واژهٔ «مُلک» (پادشاهی) و مشتقات آن بارها از زبان معاویه یا دیگر رجال آن عهد در حق او به کار رفته است (بلاذری، همان، ۲۸/۵، ۳۱، ۵۴، ۲۳۲ـ۲۳۳؛ طبری، همان، ۳۲۸/۵، ۳۳۶؛ یعقوبی، ۲۷۶/۲)، یا حتیٰ گفته‌اند: عمربن خطاب او را «کسرای عرب» می‌دانسته است (بلاذری، همان، ۱۵۵/۵؛ نیز نک: طبری، همان، ۳۳۰/۵). خود او می‌گفت: «زمین از آن خداوند است و من خلیفة الله هستم» (بلاذری، همان، ۲۷/۵). این گونه تلقی از خلافت ــ که بعدها حتیٰ خلیفه را به‌صراحت از پیامبر خدا (ص) هم بالاتر برد (نک: دنبالهٔ مقاله) ــ در طول خلافت بنی‌امیه غلبه داشت و حتیٰ یکی از پایه‌های مهم و اساسی مشروعیت ایشان محسوب می‌شد. روی دیگر این سکه برای مردم حفظ «جماعت» و «اطاعت» است که خروج از آن به مثابهٔ ترک اسلام شمرده می‌شد؛ تا آنجا که صحابی نامداری چون عبدالله بن عمر ــ که از بیعت با امام علی(ع) سر باز زد (طبری، *تاریخ*، ۴۲۸/۴) و همچون بسیاری دیگر از اشراف از گشاده دستیهای معاویه برخوردار بود (بلاذری، همان، ۴۵/۵) ــ در دورهٔ یزید بن معاویه با انتساب حدیثی به پیامبر (ص)، از لزوم «اطاعت» و حفظ «جماعت» سخن می‌گفت (مثلاً نک: ذهبی، ۳۲۳/۳).

به هر حال، می‌توان گفت که معاویه برای «ملک داری» مجموعه‌ای از امکانات و تواناییها را به کار گرفت؛ مرکز خلافت را به دمشق منتقل کرد، زیرا به وفاداری مردم شام به بنی‌امیه اطمینان داشت. در طول مدت خلافت بنی‌امیه ــ جز در یک مقطع زمانی خاص (نک: دنبالهٔ مقاله) ــ و حتیٰ طی سالیان پس از آن نیز این وفاداری به طور کلی پا برجا بود (برای تفصیل، نک: خماش، *الشام...*، ۱۵۷ بب). به گفتهٔ ولهاوزن معاویه از دیرباز با مردم شام منافع مشترک ایجاد کرده بود (ص ۱۰۸). گر چه از گذشته‌های دور برخی از قبایل عرب به شام مهاجرت کرده بودند (برای تفصیل، نک: خماش، همان، ۵۱ بب)، ولی با

توجه به سابقهٔ عموم شامیان در برخورداری از حکومت مرکزی، شاید معاویه برای اثبات مشروعیت خود، بسی کمتر از دیگر نقاط، به حفظ اصول اسلامی نیاز داشت (ولهاوزن، ۱۰۹).

با این همه، بر خلاف آنچه به نظر می‌رسد، دمشق دست کم در طول مدت خلافت معاویه، اقامتگاه اصلی بنی‌امیه شمرده نمی‌شد (همو، ۱۱۲). در واقع، معاویه با عبرت گرفتن از سرنوشت عثمان در طول خلافت کوشید روابط خود با بنی‌امیه را در جهت حفظ منافع کلی خلافت تنظیم کند: وی مروان بن حکم را مدتی به ولایت مدینه گماشت (طبری، همان، ۱۷۲/۵)؛ اما بعدها روابط او با خلیفه به سردی گرایید (همان، ۲۳۱/۵؛ برای مطالب مربوط به دو بار عزل مروان از حکومت مدینه، نک: همان، ۲۳۲/۵، ۳۰۸؛ نیز نک: خلیفه، ۲۴۵/۱، ۲۶۵، ۲۶۹؛ ابن سعد، ۳۸/۵؛ مسعودی، ۲۱۵/۳) و حتیٰ معاویه میزان سرسپردگی او را در معرض آزمایش قرار داد (طبری، همان، ۲۹۲/۵ـ ۲۹۵). سپس غالب دیگر امویان نیز در حجاز (وطن اصلیشان) گرد آمدند (همان، ۴۸۳/۵؛ برای موضوع استقرار بنی‌امیه در شام در ادوار بعدی، نک: خماش، همان، ۱۰۶ـ۱۰۹).

معاویه ولایت شهرهای حساس عراق، بصره و کوفه را با توجه به ساختار شکنندهٔ قبیله‌ای آن دو شهر، به مردان کارآزموده‌ای چون مغیرة ابن شعبهٔ ثقفی و عبدالله بن عامر اموی ــ که وی در میان دیگر رجال بنی‌امیه نیک‌نام‌تر و نرم‌خوتر بود ــ واگذاشت (طبری، همان، ۱۷۰/۵ـ۱۷۱، ۲۱۲ـ۲۱۴؛ برای آگاهی از سیاست معاویه در انتخاب مأموران خلافت، نک: خماش، همان، ۱۰۳) و حتیٰ برای جلب همکاری شخصی مانند زیاد بن ابیه، طی دعاوی‌ای وی را فرزند ابوسفیان و برادر ناتنی خویش خواند (بلاذری، *جمل*، ۲۰۲/۵ به؛ یعقوبی، ۲۵۹/۲ـ۲۶۰؛ طبری، *تاریخ*، ۲۱۴/۵ـ ۲۱۵). گر چه این اقدام معاویه، بنی‌امیه را در معرض توهین و استهزا قرار داد (ولهاوزن، ۱۰۰ـ۱۰۱)، ولی با انتصاب زیاد به ولایت عراق در ۴۵ق/۶۶۵م ــ که در نظام اداری بخش بزرگی از سرزمین ایران قدیم را نیز شامل می‌شد (طبری، همان، ۲۱۷/۵؛ برای تفصیل، نک: خماش، *الادارة*، ۶۳ به) ــ و به یاریِ استبداد او، ثبات اقتصادی و اداری را به عراق بازگرداند (برای نمونه‌ای از اصلاحات او، نک: یعقوبی، ۲۷۹/۲؛ نیز نک: خماش، همان، ۱۲۱ـ۱۲۳). پس از مرگ زیاد نیز معاویه همچنان برای شهرهای مهم یاد شده افرادی غیر از بنی‌امیه را برگزید (طبری، همان، ۲۹۲/۵).

معاویه در سال نخست خلافت بر اثر مشکلات داخلی ناچار شد با رومیان پیمان صلحی منعقد کند (خلیفه، ۲۳۶/۱؛ یعقوبی، ۲۵۷/۲ـ ۲۵۸)؛ اما مدتی پس از آن، فتوح هر ساله در بیشتر نقاط مجدداً شروع شد (خلیفه، ۲۳۷/۱ـ۲۳۹) و دامنهٔ آن به شمال افریقا و قسطنطنیه و قبرس و سیسیل و اقصای خراسان بزرگ و حتیٰ مرز هند رسید (مثلاً نک: بلاذری، *فتوح*، ۱۵۲ـ۱۵۳، ۲۳۵؛ یعقوبی، ۲۷۸/۲، ۲۷۲؛ طبری، همان، ۱۶۲/۵ـ۳۲۱؛ برای فهرستی از فتوحات در این عهد، نک: یعقوبی، ۲۸۵/۲ـ ۲۸۶؛ نیز نک: خماش، *الشام*، ۲۰۰ به؛ فرج، ۸۸ـ۸۹).

یکی از مهم‌ترین اقدامات معاویه، تعیین فرزند بزرگش، یزید به جانشینی خود بود. بنا بر پاره‌ای از روایات، وی از حدود سال ۵۰ق/۶۷۰م کوششهایی در این راه به عمل آورد و نخست از مردم شام و دیگر متحدان خویش برای یزید بیعت گرفت (خلیفه، ۲۵۱/۱؛ طبری، همان، ۳۰۱/۵ـ۳۰۲، ۳۲۲) و بیشتر رجال بجز امام حسین (ع) و فقط دو سه تن از فرزندان صحابهٔ بزرگ با او بیعت کردند (یعقوبی، ۲۷۱/۲؛ طبری، همان، ۳۰۳/۵)؛ حتیٰ مروان بن حکم نیز که شاید در خلافت طمع بسته بود، موضوع جانشینی یزید را با ناخشنودی تلقی کرد (مسعودی، ۲۱۸/۳ـ۲۱۹). حوادث بعدی نشان داد که حل مسالمت آمیز این «بدعت» تا حد بسیاری به عملکرد شخص یزید بستگی داشت (نک: دنبالهٔ مقاله). شاید غالب مخالفان در عراق و حجاز تعیین تکلیف خود را با شیوهٔ جانشینی و به طور کلی با خلافت یزید به آینده، و پس از مرگ معاویه موکول کرده بودند.

بنا بر جملگی روایات، یزید به اشراف زادگان عرب عهد جاهلی بیشتر شباهت داشت تا به خلیفهٔ مسلمانان (مثلاً نک: بلاذری، *جمل*، ۲۹۹/۵ به؛ طبری، همان، ۴۸۰/۵). وی در اوایل خلافت در ۶۱ق/۶۸۰م به بهانهٔ گرفتن بیعت از امام حسین(ع) به دست عامل خود بر عراق، عبیدالله بن زیاد فاجعهٔ کربلا و شهادت آن حضرت را پدید آورد (همان، ۴۰۰/۵ـ۴۷۷) و گر چه پس از آن کوشید خود را از گناه آن فاجعهٔ بزرگ مبرا، یا دست کم پشیمان جلوه دهد (همان، ۴۵۹/۵ـ۴۶۰)، اما اشارهٔ تلویحی او در باب انتقام از شکست مشرکان قریش در غزوهٔ بدر (نک: هـ د، بدر)، خشنودی او را از انجام واقعهٔ کربلا به اندازهٔ کافی نشان می‌دهد. در ۶۲ق والی مدینه گروهی از اشراف و بزرگان این شهر را که بیشتر فرزندان مهاجران و انصار بودند، برای آشنایی با یزید و شاید برخورداری از عطایای او، به نزد وی فرستاد (طبری، *تاریخ*، ۴۷۹/۵ـ ۴۸۰)، اما این آشنایی، به سبب بی‌پروایی یزید کاملاً به زیان او تمام شد و اعضای هیئت، مردم مدینه را به قیام برضد یزید برانگیختند، والی شهر را اخراج کردند و شمار چشم‌گیری از بنی‌امیه را که در مدینه سکنا داشتند، به محاصره درآوردند (خلیفه، ۲۸۹/۱ـ۲۹۲؛ ابن سعد، ۳۸/۵ـ ۳۹؛ طبری، همان، ۴۸۲/۵ـ ۴۸۶؛ برای تفصیل، نک: هـ د، حره، واقعه). در این میان، عبدالله بن زبیر با استفاده از موضوع شهادت امام‌حسین (ع)، و در واقع برای کسب مقام خلافت، مردم مکه را نیز برضد یزید و به نفع خود همراه کرده بود (طبری، همان، ۴۷۴/۵ـ۴۷۵).

یزید برای مقابله با این آشفتگیها، مسلم بن عقبهٔ مری را با لشکری گران روانهٔ حجاز کرد (همان، ۴۸۴/۵ـ ۴۸۵). مسلم تیغ بر مردم مدینه کشید و لشکریانش شهر را دستخوش غارت و قتل و تجاوز قرار دادند (همان، ۴۹۱/۵). این سپاه پس از مرگ مسلم، برای دفع ابن زبیر رو به سوی مکه نهاد. آنان شهر را در محاصره گرفتند و با تیرهای آتشین کعبه را به آتش کشیدند (همان، ۴۹۶/۵ـ۴۹۹؛ مسعودی، ۲۷۰/۳). شهر هنوز در محاصره بود که خبر مرگ یزید در ربیع الاول ۶۴/نوامبر ۶۸۳ رسید (خلیفه، ۳۲۰/۱؛ طبری، همان، ۴۹۹/۵، ۵۰۱؛ مسعودی، ۲۸۱/۳). بدین

گونه، سراسر خلافت یزید در واقع تسویه حساب کاملی با غالب مظاهر اسلامی ــ از خاندان پیامبر (ص) گرفته تا شهرهای مکه و مدینه ــ بود.

آشفتگیهایی که پس از مرگ یزید در حجاز و عراق و شام پدید آمد، نشان داد که پذیرش انتقال خلافت در خانوادهٔ معاویه، نه فقط از سوی مخالفان دیرین بنی‌امیه، بلکه حتیٰ در میان اعضای مهم این خاندان نیز چندان آسان نبوده است. موضوع انتقال خلافت از یک شاخهٔ بنی‌امیه ــ که به آنها سفیانی گفته می‌شد ــ به شاخهٔ مروانی در آثار و روایتهای تاریخی ــ شاید بدین سبب که غالب راویان از مرکز نزاعها دور بوده‌اند ــ بسی آشفته و پر تناقض می‌نماید. چنان که می‌دانیم، از زمان یزید عبدالله بن زبیر در حجاز و عراق برای خود هوادارانی داشت و بسیاری با او بیعت کرده بودند (نک: همو، ۲۸۲/۳). از حیث پاره‌ای امتیازها نیز هیچ یک از بنی امیه با ابن زبیر قابل قیاس به نظر نمی‌رسیدند. افزون بر این، گر چه یزید چندین فرزند پسر داشت (نک: بلاذری، *جمل*، ۳۷۷/۵؛ طبری، همان، ۴۹۹/۵ـ۵۰۰؛ مسعودی، ۹۰/۳)، اما سن آنها به اندازه‌ای کم بود که جایی برای رقابت با ابن‌زبیر ــ صحابی رسول خدا (ص) ــ باقی نمی‌ماند و این نکته‌ای است که به صراحت بیان می‌شد (طبری، همان، ۵۳۲/۵، ۵۳۴، ۵۳۶).

گفته شده است: یزید فرزندی به نام معاویه داشت که به هنگام مرگ پدر ۲۰ ساله یا اندکی بیش و کم بود (بلاذری، همان، ۳۷۹/۵) و خلیفه پیش از مرگ با مشورت حسان بن مالک بن بحدل کلبی ــ که در حوادث بعدی نقش بسیار مهمی داشت (نک: دنبالهٔ مقاله) ــ او را به جانشینی خود برگمارد (همان، ۳۸۰/۵)، اما این معاویه پس از مرگ پدر به منبر رفت و در سخنانی شگفت انگیز مبنی بر انتقاد از خاندان خود، خویش را از خلافت خلع کرد؛ آن‌گاه پس از مدت کوتاهی، بر اثر بیماری ــ یا شاید حتیٰ خوردن زهر ــ درگذشت (همانجا؛ نیز نک: خلیفه، ۳۲۱/۱؛ طبری، *تاریخ*، ۵۳۰/۵ـ۵۳۱).

در خطابه‌ای که به معاویهٔ دوم نسبت می‌دهند، آمده است: از آنجا که او در خود توانایی خلافت نمی‌بیند، ترجیح می‌دهد تا در زمینهٔ جانشینی طریقهٔ ابوبکر و عمر را پیش گیرد، اما کسی را چون ایشان نمی‌یابد، پس کار گزینش خلیفه را به مردم وامی‌نهد (همانجاها؛ برای روایت متفاوتی از این خطابه، نک: یعقوبی، ۳۰۲/۲ـ۳۰۳). طبق روایت دیگری، وی در این خطابه به نحوی خلافتِ «آل سفیان» را پایان یافته تلقی کرده است (ابن سعد، ۳۹/۵؛ بلاذری، همان، ۳۸۱/۵، ۳۸۲؛ یعقوبی، همانجا؛ نیز نک: ابن منظور، ۱۱۰/۲۵).

البته داستان این معاویه بسیار مبهم و پیچیده است؛ مثلاً جای شگفتی است که اخبار معاویهٔ دوم در آثار تاریخی برجای مانده، به صورت کلی ارائه شده، ولی در جزئیات روایاتی که مربوط به حوادث، گفت و گوها و خطابه‌ها و نامه‌های این عهد است، اشاره‌ای به او دیده نمی‌شود. به عنوان نمونه، ضحاک بن قیس و عبیدالله بن زیاد، گر چه خبر مرگ یزید را یکی در دمشق و دیگری در بصره اعلام کرده‌اند، اما هیچ یک، از این معاویه، یا اساساً جانشین یزید از خاندان او سخنی به میان نیاورده‌اند (بلاذری، همانجا؛ طبری، همان، ۵۰۴/۵).

به هر حال، باید در این نکتهٔ بس مهم به دیدهٔ دقت نگریست که سخنان منسوب به معاویهٔ دوم در کلیت آن، به ویژه آنجا که به پایان خلافت آل سفیان مربوط می‌شود، در درجهٔ اول به افزایش مشروعیت خلیفهٔ بعدی، یعنی مروان بن حکم که از آل سفیان نبود، یاری می‌رساند. چند روایت نیز نشان می‌دهد که مروان در هنگام دفن معاویهٔ دوم، به او و آل حرب ناسزا می‌گفته، یا آنان را استهزا می‌کرده است (بلاذری، همان، ۳۷۹/۵ـ۳۸۳؛ نیز نک: ابن منظور، ۱۱۱/۲۵)؛ در حالی که بنا به روایتی، مروان با شماری از بنی‌امیه پس از اخراج از حجاز به دستور ابن زبیر به تدمر در اردن رفته بوده است (بلاذری، *جمل*، ۲۷۵/۶؛ طبری، همان، ۵۴۰/۵)، و حضور او در دمشق در این مقطع زمانی، بسیار بعید به نظر می‌رسد. گویا مروان بن حکم و اتباع او ــ احتمالاً پس از انتقال خلافت به شاخهٔ مروانی ــ با جعل یا دست‌کاری در اخبار معاویهٔ دوم که از او تصویری زاهدانه نیز ارائه شده است (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۳۷۹/۵ـ۳۸۳)، در پی آن بوده‌اند تا خروج خلافت از آل‌سفیان را در چشم هواداران بنی‌امیه، امری مشروع جلوه دهند (نک: دنبالهٔ مقاله).

پس از مرگ یزید، مردم دمشق با ضحاک بن قیس به طور موقت تا زمان گزینش خلیفه بیعت کردند (طبری، همان، ۵۳۰/۵). در بصره نیز گرچه اتفاق مشابهی برای والی آنجا، عبیدالله بن زیاد روی داد (همان، ۵۰۴/۵ـ۵۰۵)، ولی پس از مدتی مردم دو شهر کوفه و بصره که گرفتار نزاعهای قبیله‌ای نیز بودند، برضد والیان خود قیام کردند (همان، ۵۰۳/۵ـ۵۰۴؛ نیز نک: مسعودی، ۲۸۳/۳ـ۲۸۴). روایاتی نشان می‌دهند که با توجه به جو موجود که ابن زبیر را به تخت خلافت نزدیک‌تر نشان می‌داد، حتیٰ در تختگاه بنی‌امیه تمایل آشکاری از سوی قیسیها و بخشی از قبایل یمانی نسبت به ابن‌زبیر وجود داشت و در پاره‌ای از نقاط مانند قنسرین و حمص وسپس فلسطین با او بیعت کرده بودند (بلاذری، همان، ۲۵۸/۶ـ۲۵۹؛ طبری، *تاریخ*، ۵۳۱/۵).

در این میان، ضحاک بن قیس می‌نگریست که کفه به کدام سو متمایل می‌شود، به همین سبب از بنی‌امیه غافل نبود (همان، ۵۳۳/۵). البته ضحاک از متحدان معاویه و فرزندش محسوب می‌شد (دربارهٔ او، نک: ابن عساکر، ۲۸۰/۲۴ بب)، ولی تمایل حسان بن مالک بن بحدل کلبی، رقیب ضحاک به خلافت فرزند یزید و بعدها مروان بن حکم ضحاک را از بیم تقویت جایگاه رقیب، به سوی ابن زبیر سوق می‌داد (خماش، *الشام*، ۱۶۱).

حسان بن بحدل کلبی، والی وقت فلسطین ــ که دایی یزید بود (بلاذری، همان، ۲۹۷/۵؛ طبری، همان، ۳۲۹/۵، ۶۱۰) ــ به اردن رفت و قبایل کلبی و قضاعی و غسانی و بخشی از یمانیها و برخی دیگر از قبایل عربی که دل با بنی‌امیه داشتند، گرد او فراهم آمدند (بلاذری، همان، ۲۵۹/۶). اعضای مهم بنی‌امیه، از جمله مروان بن حکم نیز پس از اخراج از حجاز به دست ابن زبیر، به او پیوستند (طبری، همان، ۵۳۱/۵، ۵۳۵). حسان نخست بن نفع خالد بن یزید ــ که بعدها به امور علمی روی

آورد (بلاذری، همان، ۳۸۵/۵ بب) ــ فعالیت می‌کرد (بلاذری، همانجا؛ مسعودی، ۲۸۲/۳)؛ حتیٰ بنا بر برخی روایات، مروان خود نخست قصد داشت با ابن زبیر بیعت کند و برای امویان از او امان بگیرد (بلاذری، همان، ۲۷۵/۶؛ نیز ابن عساکر، ۲۹۴/۲۴)، ولی پس از ورود عبیدالله بن زیاد بن جابیه، با پیشنهاد خلافت از سوی او رو به رو شد که مورد استقبال دیگران نیز قرار گرفت (ابن سعد، ۴۰/۵؛ بلاذری، همان، ۲۶۳/۶، ۲۷۲، ۲۸۰ـ۲۸۱؛ نیز نک: ولهاوزن، ۱۴۶).

بدین گونه، در ذیقعدهٔ ۶۴/ژوئیهٔ ۶۸۴ در جابیه با مروان بن حکم به خلافت بیعت شد (خلیفه، ۳۱۸/۱، ۳۲۶؛ ابن سعد، ۴۱/۵؛ طبری، همان، ۵۳۴/۵). بی‌تردید، موقعیت سنی مروان در مقابل خالد، فرزند جوان یزید در گزینش او به خلافت تأثیری بسزا داشت (همانجا؛ نیز نک: ابن سعد، ۴۱/۵؛ بلاذری، جمل، ۲۷۸/۶). جالب است که در جریان انتخاب مروان به خلافت، مسئلهٔ جانشینی او نیز مورد توجه قرار گرفت؛ اما نه به صورت توارث، بلکه حاضران در جابیه با خالد بن یزید پس از مروان، و با عمرو بن سعید بن عاص پس از او بیعت کردند (همان، ۲۶۷/۶؛ طبری، همان، ۵۳۷/۵؛ نیز نک: خلیفه، ۳۲۶/۱؛ مسعودی، ۲۸۵/۳). گویا در همین ایام، مروان با ام خالد همسر یزید ازدواج کرد (ابن سعد، ۴۰/۵؛ بلاذری، همان، ۲۹۵/۶ـ ۲۹۶). البته حسان بن مالک نیز که عمرو بن سعید در جلب نظر او نسبت به خلافت مروان نقش داشت (نک: مسعودی، ۲۸۴/۳ـ ۲۸۵)، از امتیازهای فراوانی برخوردار شد (همو، ۲۸۵/۳؛ نیز نک: خماش، همان، ۱۶۳).

از آن سوی، ضحاک بن قیس که پیش از بیعت مخالفان با مروان، قصد داشت با بنی‌امیه همکاری کند، سرانجام، تصمیم گرفت که به نفع ابن زبیر با بنی‌امیه بجنگد (بلاذری، همان، ۲۶۶/۶؛ طبری، *تاریخ*، ۵۳۴/۵). به هر حال، در جنگ بزرگ و خونینی که در مرج راهط میان هواداران ابن زبیر و مروان درگرفت، و به راستی یادآور ایام جاهلیت عرب است، سپاهیان ضحاک طی چند روز به سختی شکست خوردند و ضحاک خود کشته شد (خلیفه، همانجا؛ ابن سعد، ۴۲/۵؛ بلاذری، همان، ۲۹۶/۶؛ طبری، همان، ۵۳۴/۵ـ ۵۳۵). در ایام جنگ، دمشق به دست هواداران مروان افتاد (همان، ۵۳۷/۵)؛ پس از آن، شهرهای دیگر شام و فلسطین به مروان پیوستند و مروان با لشکرکشی مصر را هم به قلمرو خود افزود (بلاذری، همان، ۲۷۹/۶، ۲۸۵ بب؛ طبری، همان، ۵۴۰/۵؛ نیز نک: خلیفه، ۳۲۹/۱؛ مسعودی، ۲۸۸/۳).

در این زمان، چهرهٔ طرفهای نزاع آشکارتر شده بود. به همین سبب، مروان و اتباع او همت خود را مصروف سرکوب بزرگ‌ترین مدعی خلافت، یعنی ابن زبیر کردند که گر چه حجاز را در اختیار داشت، اما برادرش مصعب در عراق با دشواریهای بسیار دست به گریبان بود (بلاذری، همان، ۴۳۳/۶ بب). یکی از مهم‌ترین شگردهای تبلیغاتی مروان و اتباع او در مقابله با ابن زبیر دعوت به اصل متروک، اما قابل توجه «شورا» بود (نک: عطوان، ۳۰۴ـ۳۰۵) که گفته‌اند: ابن زبیر تا پیش از مرگ یزید مردم را به آن فرا می‌خواند (خلیفه، ۳۲۴/۱؛ بلاذری، همان، ۳۵۸/۵، ۳۷۲). در واقع، با وجود بیعت شماری از مناطق با ابن زبیر، دعوت به شورا برای تخریب وجههٔ او، به ویژه نزد عامهٔ مردم صورت می‌گرفت.

به هر حال، سراسر خلافت کوتاه مدت مروان به مقابله با ابن زبیر گذشت. نخستین تحرک ابن زبیر برای مقابله با مروان، هجوم برادرش، مصعب (حاکم عراق) به فلسطین بود که از سوی مروان دفع شد (همان، ۲۸۶/۶). مروان از فلسطین لشکری برای سرکوب ابن زبیر به حجاز روانه کرد. این سپاه در نخستین مرحله توانست مدینه را اشغال کند، ولی سپس از سپاه فرستادهٔ ابن زبیر شکست خورد (همان، ۲۸۹/۶، ۲۹۰ـ ۲۹۱، ۲۹۷). از سوی دیگر، مروان مشغول استوار ساختن پایه‌های خلافت خاندان خویش بود. وی در ۶۵ق/۶۸۵م با مشورت و حمایت حسان بن مالک برای پسرش عبدالملک، و پس از او فرزند دیگرش، عبدالعزیز به خلافت بیعت گرفت (همان، ۲۷۸/۶؛ طبری، *تاریخ*، ۶۱۰/۵؛ مسعودی، همانجا). خالد بن یزید نه تنها از خلافت محروم شد، بلکه خلیفه از تحقیر او خودداری نمی‌کرد (بلاذری، همان، ۲۸۰/۶). مجموعه روایات قابل تأملی (نک: مسعودی، همانجا) نشان می‌دهد که ام خالد از شدت خشم، مروان را در رمضان ۶۵/مهٔ ۶۸۵ از میان بُرد (بلاذری، همان، ۲۸۰/۶، ۲۹۷ـ ۳۰۰؛ طبری، همان، ۶۱۰/۵ ـ ۶۱۱؛ نیز نک: ابن سعد، ۴۲/۵ـ۴۳؛ مسعودی، ۲۸۹/۳).

عبدالملک در آغاز کار با انبوهی مشکلات روبه‌رو بود که به طور عمده از ابن زبیر و عوامل او در عراق و حجاز و دوگانگی خلافت ناشی می‌شد. وی نخست به عراق پرداخت که مصعب بن زبیر از سوی برادرش بر آنجا تسلط یافته بود، ولی درگیریهای مکرر مصعب با شیعیان و خوارج، به او مجالی برای جنگ با امویان شام نمی‌داد. عبدالملک که با عقد قرارداد ترک مخاصمه با رومیان و پذیرش شرایط سنگین، از آن جانب آسوده خاطر شده بود (طبری، همان، ۱۵۰/۶؛ برای تفصیل، نک: فرج، ۴۲بب، ۹۴ـ ۹۵)، آمادهٔ جنگ با مصعب گردید (طبری، همان، ۱۲۷/۶)؛ اما در ۶۹ـ۷۰ق/۶۸۸ـ۶۸۹م آگاهی یافت که عمرو بن سعیدبن عاص ــ که قرار بود جانشین وی باشد (نک: سطرهای پیشین) ــ احتمالاً بر اثر نومیدی از دست یافتن به کرسی خلافت (طبری، همان، ۱۴۰/۶)، با استفاده از غیبت عبدالملک، بر او شوریده است. بنابراین، ناچار به دمشق بازگشت و با شدت هر چه تمام‌تر شورش او را فرو نشاند (بلاذری، جمل، ۵۸/۶بب؛ طبری، همان، ۱۴۰/۶ بب). آن گاه بار دیگر، رو به سوی عراق نهاد، اما جنگ با اتباع ابن زبیر در عراق به سبب سرما و زمستان به درازا کشید (همان، ۱۵۱/۶). سرانجام، در جنگ نهایی در دیرجاثلیق، مصعب بن زبیر در ۷۱ یا ۷۲ق شکست خورد و کشته شد (همان، ۱۵۹/۶ـ ۱۶۰؛ یعقوبی، ۳۱۷/۲).

چون عبدالملک فاتحانه به کوفه درآمد (طبری، همان، ۱۶۲/۶)، ابن‌زبیر از مدتی پیش در مکه پناه گرفته بود (بلاذری، همان، ۱۱۶/۷) و می‌پنداشت که کسی را در حرم الٰهی یارای جنگ با او نخواهد بود، اما عبدالملک حجاج بن یوسف ثقفی را با لشکری گران رهسپار نبرد با او

کرد (همان، ۱۱۵۷/۷؛ طبری، همان، ۱۷۴/۶). حجاج پس از سرکوب عوامل ابن زبیر در طائف (همان، ۱۷۴/۶- ۱۷۵)، با کسب اختیارات بیشتر برای تعرض به مکه، چندین ماه شهر را در محاصره گرفت که بر اثر آن قحطی شد و کعبه آماج تیرهای آتشین واقع گردید (بلاذری، همان، ۱۲۰/۷-۱۲۱، ۱۲۸؛ طبری، همان، ۱۸۷/۶ بب؛ نیز نک: یعقوبی، ۳۱۸/۲) و سرانجام ابن زبیر در ۷۳ق/۶۹۲م از پای درآمد (همانجاها). عبدالملک سپس به نبرد با رومیان پرداخت و ایشان را به سختی شکست داد (طبری، همان، ۱۹۴/۶؛ برای تفصیل، نک: فرج، ۴۹-۵۱؛ ولهاوزن، ۱۷۶-۱۷۷).

در طول خلافت عبدالملک تقریباً هر ساله مانند دورهٔ معاویه، درگیریهایی با روم پیش می‌آمد (طبری، همان، ۲۰۲/۶، ۳۱۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۸۵؛ برای آگاهی از دامنهٔ فتوحات در این عهد، نک: فرج، ۱۰۲ بب). وی حجاج را به ولایت مدینه گماشت و امارت عراق را به برادر خود، بشر سپرد (طبری، *تاریخ*، ۲۰۲/۶؛ نیز نک: ه د، بشر بن مروان)؛ اما پس از مرگ بشر در ۷۴ق، نخست ولایت عراق، و سپس در ۷۸ق حکمرانی سراسر قلمرو ایران تا اقصای شرق را به حجاج سپرد (طبری، همان، ۲۰۲/۶ بب، ۳۱۹/۶ بب). بی‌گمان، حجاج نه فقط از حیث سیاسی، بلکه از پاره‌ای جهات دیگر، شخصیت مسلط در دورهٔ عبدالملک و ولید بود و می‌توان گفت که در خلافت، شریک سرسپردهٔ خلیفه محسوب می‌شد. وی با خشونتی کم‌نظیر، سرزمینهای تحت ولایت خود را آرام کرد و در پاره‌ای از امور اقتصادی و اداری، اصلاحاتی اساسی به عمل آورد (برای تفصیل، نک: عمد، ۳۶۷ بب، ۴۲۳ بب، ۴۵۴ بب؛ نیز ه د، حجاج بن یوسف).

حجاج همچنین نماد کاملی از گونه‌ای تلقی از خلافت در این عهد محسوب می‌شود. وی خلیفه را از پیامبر خدا (ص) بالاتر می‌دانست (بلاذری، همان، ۳۸۱/۱۳؛ مسعودی، ۳۵۵/۳؛ برای آگاهی از نظر او دربارهٔ مدفن حضرت رسول (ص)، نک: مبرد، ۱۹۰/۱)، خروج از اطاعت خلیفه را با کفر و بی‌دینی یکسان می‌شمرد (مسعودی، ۳۳۷/۳، ۳۵۱) و معتقد بود که حتیٰ صبر و بردباری بر آنچه در اطاعت مکروه و ناخوشایند به نظر می‌رسد، خود دارای اجر و ثواب است (بلاذری، *جمل*، ۳۸۷/۱۳).

حجاج در دورهٔ دراز حکمرانی خود، نه فقط سیاست سرکوب شیعه و خوارج را با شدت تمام دنبال می‌کرد (مثلاً نک: کشی، ۷۵؛ شیخ مفید، ۳۲۷/۱؛ در خصوص دستور او برای دشنام به علی(ع)، نک: کشی، ۶۰۱)، بلکه حتیٰ نسبت به شماری از اصحاب که از نظر سیاسی تأثیر چشمگیری نداشتند، از تحقیر و توهین باز نمی‌ایستاد (بلاذری، همان، ۳۶۹/۱۳؛ طبری، همان، ۱۹۵/۶؛ دینوری، ۳۲۳؛ زبیر، ۳۲۸-۳۳۱). در دوران او حتیٰ آن گروه از علما و تابعین که از حیث سیاسی، ضدیت چندانی هم با کارگزاران بنی‌امیه نشان نمی‌دادند، بر جان خود ایمن نبودند و کمترین خرده‌گیری ایشان برای حفظ شعایر اسلامی، به حبس و آزارهای فراوان منجر می‌شد (بلاذری، همان، ۳۸۴/۱۳-۳۸۶). این استبداد و خشونت بی‌حد، چندین قیام را در پی آورد، ولی از همهٔ آنها مهم‌تر، جنبش عبدالرحمان بن‌اشعث بود که از سجستان آغاز شد و طبقهٔ قاریان در آن فعالانه شرکت جستند (خلیفه، ۳۶۵/۱-۳۶۶، ۳۷۱-۳۷۳). این قیام نه فقط شخص حجاج، بلکه حکومت بنی‌امیه را به خطر افکند ــ تا آنجا که عبدالملک به عزل حجاج راضی شده بود (طبری، همان، ۲۴۷/۶-۲۴۸) ــ اما پس از حدود ۳سال جنگ و گریز سرانجام، ابن اشعث در ۸۲ق/۷۰۱م شکست خورد (برای تفصیل، نک: ه د، ابن اشعث، نیز بصره (بخش کلام)؛ برای آگاهی از دیگر شورشها در عهد حجاج، نک: عمد، باب پنجم).

در دورهٔ عبدالملک سیاست کلی پیشین در سرکوب خوارج به ویژه شاخهٔ ازارقه (برای تفصیل، نک: عبددیکسن، 169 ff.) و فتوح با فرماندهی مهلب بن ابی صفره و فرزندش یزید با جدیت تمام پی گرفته شد (برای تفصیل، نک: ه د، ازارقه، نیز اسلام، بخش گسترش تاریخی، نیز آل مهلب). در این دوره همچنین با نقل دیوان از فارسی به زبان عربی که یک ایرانی آن را به عهده گرفت (بلاذری، *فتوح*، ۳۰۰-۳۰۱؛ نیز نک: خماش، *الادارة*، ۱۵۶-۱۵۷؛ محمدی، ۱۰۷ بب) و ضرب سکه در حدود سال ۷۵ق (خماش، همان، ۴۶۶ بب؛ نیز نک: یعقوبی، ۳۳۶/۲؛ برای تفصیل، نک: خماش، همان، ۲۳۹ بب)، نشانه‌های تثبیت حکومت مرکزی بر سرزمینهای اسلامی بسی بیشتر آشکار شد. به همین سبب، می‌توان گفت که عبدالملک در واقع بنیان گذار نوین خلافت اموی در شاخهٔ مروانی آن بود. گفته‌اند که عبدالملک تا پیش از رسیدن به خلافت به زهد و عبادت شهرت داشت (بلاذری، *جمل*، ۱۹۴/۷، ۲۰۳، ۲۰۴)، ولی این تصویر از او ــ که با شخصیت وی در دورهٔ خلافت متناقض به نظر می‌رسد ــ نزد برخی از افراد سده‌های پیشین نیز مایهٔ شگفتی بوده است (همان، ۲۰۳/۷).

عبدالملک حتیٰ کمترین انتقاد را برنمی‌یافت (همان، ۲۰۷/۷) و در رعایت نظم مالی سختگیر بود (مثلاً نک: همان، ۲۰۶/۷). او قصد داشت که جانشینی را از برادرش، عبدالعزیز به فرزندانش منتقل کند، ولی از تصمیم خود بازگشت؛ تا اینکه پس از مرگ عبدالعزیز در ۸۵ق (طبری، *تاریخ*، ۴۱۲/۶-۴۱۳) راه برای ولایت عهدی فرزندانش ولید، و پس از او سلیمان، و سپس مروان بن عبدالملک هموار شد (بلاذری، همان، ۱۲۳/۸؛ طبری، همان، ۴۱۶/۶-۴۱۷، ۵۳۱؛ نیز نک: خلیفه، ۳۷۷/۱؛ یعقوبی، ۳۳۴/۲-۳۳۵).

پس از مرگ عبدالملک در شوال ۸۶/اکتبر ۷۰۵ (بلاذری، همان، ۱۹۳/۷؛ طبری، همان، ۴۱۸/۶)، فرزندش ولید به خلافت رسید. بخش بزرگی از دورهٔ خلافت او به فتوحات گذشت. قتیبة بن مسلم باهلی از سوی حجاج در خراسان و ماوراءالنهر (همان، ۴۲۴/۶- ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۳۶-۴۳۷، ۴۸۳ بب، ۴۹۲-۴۹۳) و مسلمة بن عبدالملک در نواحی روم (همان، ۴۲۶/۶، ۴۲۹، ۴۳۸، ۴۳۴، ۴۴۲ و ۴۶۹) تقریباً همه ساله، به بسط قلمرو و خلافت اشتغال داشتند (نک: خلیفه، ذیل سالهای ۸۷-۹۵ق؛ برای تفصیل، نک: فرج، ۱۲۱ بب). ولید همچنین به ساخت و ساز و تجدید

عمارت توجه تمام داشت و به نمونه‌هایی از کوششهای او در این باب اشاره شده است (بلاذری، همان، ۷۱/۸-۷۲؛ طبری، همان، ۴۹۶/۶، ۴۹۷؛ نیز نک: خلیفه، ۳۹۷/۱؛ یعقوبی، ۳۳۹/۲). حجاج نیز در این عهد همچنان از جایگاه پیشین در نزد خلیفه برخوردار بود (بلاذری، همان، ۱۱۳/۸) و چنان که خود آرزو داشت (همان، ۷۷/۸)، در شوال ۹۵/ژوئیهٔ ۷۱۴ پیش از مرگ ولید از میان رفت (طبری، همان، ۴۹۳/۶). ولید قصد داشت بر خلاف رأی پدرش، به جای سلیمان، فرزند خود را به جانشینی خویش بگمارد، ولی از آن تصمیم بازگشت (بلاذری، همان، ۱۰۳/۸؛ طبری، همان، ۴۹۸/۶-۴۹۹). به همین سبب، پس از مرگ ولید در نیمهٔ جمادی الآخر ۹۶/فوریهٔ ۷۱۵ (بلاذری، همان، ۹۳/۸، ۱۱۳؛ طبری، همان، ۴۹۵/۶)، سلیمان بن عبدالملک که پیش‌تر والی فلسطین بود (بلاذری، همان، ۹۹/۸)، به خلافت رسید (طبری، همان، ۵۰۵/۶).

سلیمان به زودی والیان برخی از مناطق را تغییر داد؛ از آن جمله یزید بن مهلب را بر عراق گماشت (بلاذری، همان، ۱۱۳/۸-۱۱۴؛ طبری، همان، ۵۰۵/۶-۵۰۶). یزید کار فتوح را ادامه داد و جرجان و طبرستان را در ۹۸ق فتح کرد (همان، ۵۳۲/۶ بب، ۵۴۱ بب). سلیمان فرزندش، داوود را هم به جنگهای تابستانی در نواحی روم گسیل داشت (همان، ۵۲۳/۶) و مسلمة بن عبدالملک در ۹۷ق قسطنطنیه را محاصره کرد (همان، ۵۳۰/۶ بب).

پس از مرگ مروان بن عبدالملک که قرار بود جانشین سلیمان باشد، خلیفه فرزندش، ایوب را به ولایت عهدی خویش برگزید (همان، ۵۳۱/۶-۵۳۲)، ولی با مرگ ایوب در ۹۸ق (بلاذری، همان، ۱۰۰/۸، ۱۰۱، ۱۱۶؛ طبری، همان، ۵۴۵/۶)، چنین احساس می‌شد که جانشینی از آنِ فرزند دیگر خلیفه، یعنی داوود باشد (نک: همانجا، که بیتی از یزید بن مهلب در این باب نقل کرده است)؛ اما بنا بر روایات، در واپسین روزهای زندگی خلیفه، رجاء بن حَیوه ــ فقیهی که با دربار اموی روابط نزدیک داشت (برای شرحی دربارهٔ او، نک: ذهبی، ۵۵۷/۴ بب) ــ توانست خلیفه را به جانشینی عمر بن عبدالعزیز راضی کند (بلاذری، همان، ۱۰۲/۸، ۱۲۶؛ طبری، همان، ۵۵۰/۶؛ نیز نک: ذهبی، ۱۲۳/۵-۱۲۴).

عمر بن عبدالعزیز ــ که مادرش از نوادگان عمر بن خطاب بود (بلاذری، *جمل*، ۱۲۵/۸؛ طبری، *تاریخ*، ۵۶۶/۶) ــ در عهد ولید بر مدینه ولایت داشت (همان، ۴۲۷/۶) و به سبب سعایت حجاج در ۹۳ق/۷۱۲م عزل شد (بلاذری، همان، ۷۶/۸-۷۷، ۱۲۹؛ طبری، همان، ۴۸۱/۶-۴۸۲، ۴۸۵ بب). پس از اعلام خلافت عمر بن عبدالعزیز ــ که تا حدی غافلگیرانه بود (همان، ۵۵۰/۶-۵۵۱) ــ برخی از امویان ــ چون هشام ابن عبدالملک ــ خشمگین شدند (همان، ۵۵۱/۶)، اما برخی دیگر ــ مانند عبدالعزیز بن ولید که نخست در زمینهٔ خلافت ادعا داشت ــ با او بیعت کردند (بلاذری، همان، ۶۹/۸).

عمر نخست والیان عراق و خراسان را تغییر داد (طبری، همان، ۵۵۴/۶)، اما اقدامات سیاسی او به عنوان خلیفه، چندان چشمگیر نبود و حتیٰ در پاره‌ای زمینه‌ها سیاست خلفای پیشین ادامه می‌یافت، مانند گسیل داشتن مسلمة بن عبدالملک به جنگ با روم (بلاذری، همان، ۱۹۰/۸؛ طبری، همان، ۵۵۳/۶)؛ اما به هر حال، خلافت او به سبب اصلاحات و ایجاد تحول در برخی اصول خاص حاکم بر خلافت پیشین تفاوت داشت. او بیش از آنکه خلیفه باشد، عالم و فقیه بود و فهرست شیوخ و راویان او در حدیث (ابن عساکر، ۱۲۶/۴۵-۱۲۷؛ ذهبی، ۱۱۴/۵-۱۱۵) نشان از تربیت مذهبی و جایگاه خاص او در میان محدثان و عالمان دارد (برای ستایشهای ذهبی از او، نک: ۱۱۴/۵).

عمر بن عبدالعزیز فدک را به علویان بازگرداند (یعقوبی، ۳۶۶/۲؛ ذهبی، ۱۲۸/۵-۱۲۹؛ نیز نک: مسعودی، ۱۸/۴) و از ناسزاگویی به امیرالمؤمنین علی(ع) ــ که ظاهراً در آن زمان مرسوم بود ــ جلوگیری کرد (همو، ۱۷/۴؛ ذهبی، ۱۴۷/۵)، ولی ناسزاگویی به معاویه و حتیٰ حجاج را نیز خوش نمی‌داشت (بلاذری، همان، ۱۸۴/۸، ۱۹۷). او همچنین کوشید تا اموال بنی‌امیه را که به ناحق جمع شده بود، به نفع بیت المال ضبط کند (همان، ۱۳۰/۸؛ دینوری، ۳۳۱)؛ در برخورد با خوارج طریقی خاص در پیش گرفت و حتیٰ آنان را به گفت و گو فراخواند (بلاذری، همان، ۲۰۹/۸ بب) و به عامل خویش در عراق فرمان داد، با خوارج تا زمانی که دست به شمشیر نبرده‌اند، مدارا کند (همان، ۲۱۶/۸؛ طبری، همان، ۵۵۵/۶؛ نیز نک: مسعودی، ۲۴/۴-۲۶).

یکی از مهم‌ترین اقدامات عمر بن عبدالعزیز، اصلاح سیاستهای مالی خلافت بود: دست کم در بخشی از دوران عبدالملک و حجاج، از کسانی که به ویژه در مناطق ایران به اسلام درآمده بودند، هنوز جزیه گرفته می‌شد. اکنون روشن نیست که چنین سیاستی تا چه اندازه عمومیت داشته است؛ ولی به هر حال، عمر فرمان داد تا از کسانی که نماز می‌گزارند، پرداخت جزیه برداشته شود (طبری، همان، ۵۵۹/۶؛ برای تفصیل در این باره، نک: خماش، *الادارة*، ۱۹۲-۱۹۴). به طور کلی، او کوشید روابط مسلمانان و غیر مسلمانان را، به ویژه از حیث اقتصادی تا حد ممکن اصلاح کند (برای تفصیل، نک: ولهاوزن، ۲۱۷ بب؛ برای آگاهی از برخی سیاستهای مالی او، نک: همشری، ۵۴۶-۵۴۹).

بخش بزرگی از اخبار عمر بن عبدالعزیز نه به اصلاحات عملی وی، بلکه به نقل نامه‌ها و سخنان حکمت‌آمیز و رفتارهای زاهدانهٔ او اختصاص یافته است (مثلاً نک: بلاذری، *جمل*، ۱۳۰/۸ بب؛ طبری، *تاریخ*، ۵۶۷/۶ بب، ۵۷۰ بب؛ برای مجموعه‌ای از اخبار او، نک: ابن عساکر، ۱۲۶/۴۵ بب). برخی از اصحاب حدیث حتیٰ او را به نیای مادری‌اش عمر بن خطاب تشبیه (ذهبی، ۱۱۶/۵)، و داستانهایی با زمینه‌های صوفیانه در کرامات وی نقل کرده‌اند (همو، ۱۴۲/۵-۱۴۴). حتیٰ مؤلفانی چون ابن‌عبدالحکم (د ح ۲۱۵ق/۸۳۰م) وابن‌جوزی (د ۵۹۷ق/۱۲۰۱م) اثری خاص در باب سیره و مناقب منسوب به عمر بن عبدالعزیز تألیف کرده‌اند (نک: هـ د، ابن جوزی، فهرست آثار، نیز ابن عبدالحکم، شم ۲، بخش آثار). با این همه، چنان که به درستی گفته‌اند، نشانه‌ای مبنی بر رد یا تردید در اصل مشروعیت بنی‌امیه در اشغال کرسی خلافت، از سوی او دیده نشده است (ولهاوزن، ۲۵۰).

پس از مرگ عمر بن عبدالعزیز در رجب ۱۰۱/ژانویهٔ ۷۲۰ (بلاذری، همان، ۱۲۶/۸؛ طبری، همان، ۵۶۵/۶؛ نیز نک: ابن عساکر، ۲۶۴/۴۵ به) که بر پایهٔ برخی از روایات بر اثر خوردن زهر اتفاق افتاد (نک: یعقوبی، ۳۷۰/۲؛ ابن عبدالحکم، ۱۰۲)، بنا بر وصیت سلیمان بن عبدالملک، با یزید بن عبدالملک به خلافت بیعت شد (بلاذری، همان، ۲۴۳/۸؛ یعقوبی، ۳۷۱/۲؛ طبری، همان، ۵۷۴/۶، ۵۷۸). گفته‌اند: عمر بن عبدالعزیز از اینکه خلافت به یزید بن عبدالملک برسد، ناراضی بوده است (بلاذری، همانجا) و این سخن با روایتی که بنا بر آن، قتل احتمالی عمر به سبب بیم بنی‌امیه از انتقال خلافت به غیر ایشان صورت گرفت، سازگاری دارد (یعقوبی، همانجا).

یزید دوم راهی خلاف سیاستهای عمر بن عبدالعزیز در پیش گرفت. پاره‌ای از اصلاحات و فرمانهای مالی او را لغو (بلاذری، همان، ۲۴۴/۸؛ نیز نک: ولهاوزن، ۲۵۹)، و والی مدینه را عزل کرد (بلاذری، همان، ۲۴۵/۸؛ یعقوبی، ۳۷۲/۲؛ طبری، همان، ۵۷۴/۶). بزرگ‌ترین اتفاقی که در عهد این خلیفه روی داد، خیزش یزید بن مهلب در عراق است. وی توانست قبایل ازد و ربیعه را با خود همراه کند و پس از گریختن والی آنجا، بسیاری از مناطق اطراف چون خوزستان و فارس و کرمان را تسخیر کند؛ ولی سرانجام، در ۱۰۲ق/۷۲۰م سردار بنی‌امیه مسلمة بن عبدالملک، این خیزش را فرو نشاند و هواداران یزید و دیگر عوامل سرکشی در کوفه را تار و مار کرد (برای تفصیل، نک: بلاذری، همان، ۲۷۹/۸ به؛ یعقوبی، همانجا؛ طبری، همان، ۵۹۰/۶ به؛ نیز نک: هـ د، آل مهلب، شم ۳).

گرچه یزید دوم نخست برادر خود مسلمه را به حکومت عراق گماشت (طبری، همان، ۶۰۴/۶ـ۶۰۵)، ولی مدتی بعد او را به بهانه‌ای عزل کرد و حکومت را به عمر ابن هبیرهٔ فزاری سپرد (بلاذری، همان، ۳۱/۹؛ یعقوبی، ۳۴۷/۲؛ طبری، همان، ۶۱۵/۶). قلع و قمع آل مهلب که از یمانیها محسوب می‌شدند، و انتصاب ابن هبیره از (قیسیها) در واقع اعلام جنگ با قبایل پرنفوذ یمانی در عراق بود (ولهاوزن، ۲۵۸ـ۲۵۹).

یزید دوم در باب خوارج نیز سیاست پیشین سرکوب را پیش گرفت (بلاذری، همان، ۳۵۳/۸ به؛ طبری، همان، ۵۷۵/۶ ـ ۵۷۶). در نواحی روم و شمال خراسان بزرگ نیز سرداران خلافت همچنان به فعالیتهایی اشتغال داشتند (همان، ۲۱/۷). البته این خلیفه ــ چنان که مآخذ نشان می‌دهند ــ بیش از آنکه به کار خلافت بپردازد، به عیش و نوش سرگرم بود (بلاذری، جمل، ۲۴۴/۸) و داستان دلدادگی او با دو کنیزک آوازه خوان (حبابه و سلامه) در غالب مآخذ آمده است (مثلاً نک: همان، ۳۵۶/۸ به؛ طبری، *تاریخ*، ۲۲/۷ـ۲۴؛ مسعودی، ۳۰/۴ به؛ نیز نک: ابوالفرج، *الاغانی*، ۱۲۴/۱۵). سرانجام نیز، اندکی پس از مرگ یکی از آن دو کنیزک، در شعبان ۱۰۵ق ــ یا اوایل ۱۰۶ق ــ بر اثر غصه از میان رفت (بلاذری، همان، ۲۴۳/۸؛ طبری، همان، ۲۱/۷ـ۲۲).

هشام بن عبدالملک که بنا بر توافق قبلی، بلافاصله پس از یزید دوم به خلافت رسید (بلاذری، همان، ۳۷۰/۸؛ طبری، همان، ۲۵/۷؛ مسعودی، ۴۱/۴)، کوشید باردیگر پایه‌های خلافت بنی‌امیه را استوار کند. وی در طول خلافت ۲۰ سالهٔ خود، به ویژه از حیث رونق اقتصادی و ایجاد نظم و انضباط دیوانی کوششهایی به عمل آورد؛ چندان که بعدها نیز منصور عباسی و برخی دیگر از عباسیان از ستایش او خودداری نمی‌کردند (بلاذری، همان، ۱۱۵/۸، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۹۱؛ طبری، همان، ۲۰۳/۷؛ برای آگاهی از اوضاع اقتصادی عراق در عهد او، نک: عودات، ۲۱۸ به؛ ولهاوزن، ۲۶۳). او مرحلهٔ نوینی از جنگ و فتوحات را درناحیهٔ روم آغاز کرد که به هر حال، در دور نگه داشتن عناصر نظامی ازعرصه‌های سیاسی بی‌تأثیر نبود (طبری، همان، ذیل سالهای ۱۰۷ تا ۱۲۴ق). در برخی نواحی دیگر چون خراسان بزرگ و باب و شروان نیز فتوحات به طور گسترده ادامه داشت (همان، ۵۴/۷، ۱۱۳ به؛ نیز نک: هـ د، اسد بن عبدالله قسری).

از حیث سیاسی، هشام روش تقریباً ثابت خلافت بنی‌امیه در عزل و نصب والیان را در مناطقی چون عراق و خراسان در پیش گرفت که هدف از آن به طور کلی ایجاد توازن قوا میان قبایل رقیب یمانی و قیسی بود، ولی این روش خود دشواریهای دیگری در پی می‌آورد. البته در هر حال، گویا کوششی وجود داشت که والیان عراق تا حد ممکن، از «مکتب حجاج» گزینش شوند. هشام اندکی پس از رسیدن به خلافت، ابن هبیره را از عراق عزل، و خالد بن عبدالله قسری (از یمانیها) را به حکومت بر آنجا و ولایات پیوسته به آن برگماشت (طبری، همان، ۲۶/۷ به). خالد در مدت حکومت ۱۵ سالهٔ خود بر عراق، خوارج را سرکوب کرد (بلاذری، همان، ۷/۹ به؛ طبری، همان، ۱۳۷/۷ـ۱۳۸)، و در ۱۱۹ق/۷۳۷م خیزش مغیرة بن سعید عجلی از غُلات شیعه را در کوفه درهم شکست (بلاذری، همان، ۷۵/۹ به؛ طبری، همان، ۱۲۸/۷ به). در ۱۰۹ق خلیفه ضمن انتزاع خراسان از حکومت خالد (همان، ۴۷/۷ به)، کوشید تا با تغییر والیان پریشانیهای آن ناحیه را به سامان آورد (همان، ۶۷/۷ به، ۹۳ به)، ولی راه به جایی نبرد و سرانجام، بار دیگر خراسان را در ۱۱۷ق به خالد سپرد (همان، ۹۹/۷؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳۱/۹).

اهتمام خالد در گردآوری ثروت ــ با بهانهٔ بی‌احترامی مکرر وی به خلیفه ــ سبب عزل، و سپس حبس او در ۱۲۰ق/۷۳۸م شد (طبری، همان، ۱۴۲/۷ به، ۱۴۶؛ دربارهٔ خالد، نک: ولهاوزن، ۲۶۳ـ۲۶۶). خلیفه یوسف بن عمر ثقفی (عامل یمن) را بر عراق گماشت که نحوهٔ ورود پنهانی او به عراق نشان می‌دهد که تا چه اندازه از بروز فتنه بیمناک بوده است (طبری، همان، ۱۴۷/۷ به). یوسف بن عمر، در ۱۲۱ـ۱۲۲ق قیام زید بن علی(ع) را در کوفه با شدت هر چه تمام‌تر سرکوب کرد (بلاذری، جمل، ۴۲۷/۳ به، ۴۲۲/۸؛ طبری، *تاریخ*، ۱۶۰/۷ به، ۱۸۰ به؛ مسعودی، ۴۲/۴ـ۴۵؛ ابوالفرج، *مقاتل*...، ۱۲۷ به).

با مرگ هشام در ربیع الآخر ۱۲۵/فوریهٔ ۷۴۳ (بلاذری، همان، ۳۶۸/۸؛ طبری، همان، ۲۰۰/۷)، خلافت بنا بر وصیت یزید بن عبدالملک، به ولید بن یزید رسید (بلاذری، همان، ۳۷۰/۸؛ ابن عساکر، ۲۳/۷۴). ولید دوم از همان عهد هشام چنان غرق در عیش و نوش بود که گفته‌اند:

هشام می‌خواست ــ حتیٰ با توسل به زور ــ جانشینی را از او، به پسر خویش مسلمه منتقل کند (طبری، همان، ۲۰۹/۷)، یا دست کم پس از ولید مسلمه به خلافت رسد (بلاذری، همان، ۳۸۳/۸، ۱۳۰/۹، ۳۸۸) و به هر حال، از ناسزاگویی و خرده گیری بر ولید که آشکارا به هیچ یک از ظواهر دینی پای بندی نشان نمی‌داد، باز نمی‌ایستاد (طبری، همان، ۲۰۹/۷-۲۱۰). به همین سبب، ولید که روابطش با خلیفه به تیرگی گراییده بود (برای نمونه‌ای از مکاتبات آن دو، نک: همان، ۲۱۲/۷-۲۱۳)، به هنگام مرگ هشام در دمشق حضور نداشت، ولی از حوادث مرکز خلافت بی‌اطلاع نبود (همان، ۲۱۱/۷).

با خلافت ولید دوم، خلافت بنی‌امیه به سراشیب سقوط افتاد. راست است که وی بسی بیش از دیگر خلفای بنی‌امیه آشکارا در فسق و فجور فرورفته بود (برای اخبار او در این زمینه، نک: ابوالفرج، *الاغانی*، ۱/۷ بب) و با کسانی که به کفر و زندقه اشتهار داشتند، روابط نزدیک داشت (بلاذری، همان، ۱۲۷/۹، ۱۳۰، ۱۵۲، ۱۶۰) و داستانهای شگفت‌انگیزی از دربار و رفتارهای او، به ویژه در هتک حرمت کعبه نقل شده است (مثلاً نک: طبری، همان، ۲۰۹/۷؛ ابوالفرج، همان، ۴۷/۷؛ ابن منظور، ۳۷۱/۲۶)، اما نباید فراموش کرد که اساساً در این زمان، حتیٰ بنی‌امیه نیز از به کار بردن مفاهیم دینی و شعار احیای سنتهای فراموش شده، برای پیشبرد سیاستهای خود غافل نبودند.

ولید بیشتر اموالی را که هشام گرد آورده بود، با دست و دلبازی بسیار به ویژه میان مردم شام تقسیم کرد (طبری، همان، ۲۱۷/۷). پس از آنکه ولید دو فرزند خردسالش را به جانشینی خود برگمارد، یوسف ابن عمر در عراق، و نصر بن سیار در خراسان نامه‌هایی مبنی بر پذیرش و بیعت به شام فرستادند (نک: همان، ۲۱۸/۷-۲۱۹). خلیفه یوسف بن محمد ثقفی را بر مکه و مدینه گماشت و برادر خود، غَمر بن یزید را به قبرس فرستاد (همان، ۲۲۶/۷-۲۲۷)؛ اما از آنجا که پس از رسیدن به خلافت، بیشتر از گذشته، اوقات خود را به شکار و تفریح می‌گذراند (بلاذری، همان، ۱۶۰/۹؛ طبری، همان، ۲۳۱/۷)، برخی از بنی‌امیه، همراه شماری از یمانیها که از سپاهیان بودند، زبان طعن و اعتراض بر او گشودند (همان، ۲۳۱/۷-۲۳۲).

در این میان، بیشترین سهم دشمنی با ولید، از آنِ یزید بن ولید بن عبدالملک بود که چهره‌ای زاهدانه از خود نشان می‌داد و گفته‌اند: حتیٰ کسانی را به قتل ناگهانی خلیفه می‌انگیخت (همان، ۲۳۲/۷؛ دربارهٔ یزید، نک: بلاذری، همان، ۱۹۰/۹-۱۹۱). از آن سوی، یمانیهای ناراضی نیز یزید بن ولید را به خلافت می‌فریفتند (همان، ۱۶۹/۹؛ طبری، همان، ۲۳۷/۷). کسانی از بنی‌امیه، مانند عباس بن ولید و مروان بن محمد، والی ارمنیه با درک خطر نزاع میان اعضای خاندان، به جد یزید را از مخالفت بر حذر می‌داشتند (بلاذری، *جمل*، ۱۶۹/۹-۱۷۱؛ طبری، *تاریخ*، ۲۳۷/۷-۲۳۹؛ نیز نک: ابن منظور، ۳۷۲/۲۶). با این همه، یزید پنهانی سخت مشغول فعالیت بود و از دمشقیان برای خود به خلافت بیعت گرفت (بلاذری، همان، ۱۷۱/۹؛ طبری، همان، ۲۳۹/۷-۲۴۰).

سرانجام، همدستان یزید در حرکتی غافلگیرانه توانستند بر دمشق تسلط یابند (بلاذری، همان، ۱۷۲/۹-۱۷۳؛ طبری، همان، ۲۴۰/۷-۲۴۱). خلیفه که در این زمان برای معالجه به تدمر در اردن رفته بود، از اوضاع مرکز خلافت آگاهی یافت و کسی را برای مقابله با یزید فرستاد که بدون مقاومتی با او بیعت کرد (بلاذری، همان، ۱۷۴/۹، ۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۵؛ طبری، همان، ۲۴۳/۷).

از سوی دیگر، یزید سپاهی را به جنگ با ولید گسیل داشت که طرفداران او را به کتاب خدا و سنت رسول (ص) و حتیٰ «شورا» دعوت می‌کرد (بلاذری، همان، ۱۸۰/۹؛ طبری، همان، ۲۴۴/۷، ۲۴۹). ولید نیز پس از آنکه سرانجام در جابیه موضع گرفت، با برافراشتن لوای مروان ابن حکم، کوشید خلافت خویش را نجات دهد (همان، ۲۴۵/۷). میان دو سپاه زد و خوردهایی درگرفت؛ سرانجام، ولید تنها ماند و به درون قصری پناه برد، اما سودی نداشت و مردانی با هجوم به پناهگاه او در جمادی الآخر ۱۲۶/آوریل ۷۴۴ وی را به قتل رساندند و سرش را نزد یزید فرستادند (بلاذری، همان، ۱۷۹/۹-۱۸۱؛ طبری، همان، ۲۴۵/۷-۲۴۶، ۲۵۲، ۲۷۰).

در زمان خلافت یزید بن ولید ــ که به سبب کاهش عطایا او را یزید ناقص می‌نامیدند (بلاذری، همان، ۱۸۹/۹-۱۹۰؛ طبری، همان، ۲۶۱/۷-۲۶۲، ۲۹۹) ــ بر پریشانی اوضاع و اختلافات داخلی میان اعضای خاندان بنی‌امیه پیوسته افزوده می‌شد. با آنکه یزید در خطبه‌ای دعوت به کتاب خدا و سنت رسول (ص) را تکرار کرد (بلاذری، همان، ۱۹۱/۹؛ طبری، همان، ۲۶۸/۷-۲۶۹)، و در نامهٔ عزل یوسف بن عمر از حکومت عراق و انتصاب منصور بن جمهور کلبی، به «شورا» اشاره نمود (همان، ۲۶۳/۷، ۲۷۵-۲۷۶)، ولی وضع پریشان خلافت اموی با این وعده‌ها به سامان نمی‌آمد. در حمص مردم به تحریک مروان بن عبدالله و ابومحمدسفیانی، بر او شوریدند و خواستار بیعت با دو فرزند ولید دوم شدند (همان، ۲۶۲/۷-۲۶۳؛ بلاذری، همان، ۲۰۳/۹-۲۰۴)؛ در فلسطین نیز مردم از بیعت با او سرباز زدند (طبری، همان، ۲۶۶/۷ بب). بخش مهمی از تحریک برضد یزید از سوی مروان بن محمد بود که در ارمنیه حکمرانی داشت (بلاذری، همان، ۱۹۹/۹؛ طبری، همان، ۲۸۱/۷). وی در ۱۲۶ق به بهانهٔ خون خواهی ولید نخست به جزیره آمد، اما در حران، پس از دریافت عهد یزید مبنی بر ولایت بر جزیره و موصل و آذربایجان و ارمنیه، با او بیعت کرد (همان، ۲۹۸/۷؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۲۲۰/۹). با این همه، ظاهراً یزید تنها بر دمشق فرمان می‌راند (همان، ۱۹۶/۹). گفته‌اند که او برادرش ابراهیم بن ولید، و پس از او حجاج بن عبدالملک را به جانشینی برگزید، اما در صحت این خبر تردید است (همان، ۲۰۵/۹؛ طبری، همان، ۲۹۵/۷). به هر حال، دورهٔ حکومت او بیش از ۶ ماه نپایید و در روزهای پایانی سال ۱۲۶ق از دنیا رفت (بلاذری، *جمل*، ۲۲۷/۸، ۱۹۷/۹، ۲۹۸، ۲۰۴؛ طبری، همانجا).

معلوم نیست که ابراهیم بن ولید خلیفه بود، یا نه (نک: بلاذری، همان، ۱۹۹/۹، ۲۰۴؛ قس: طبری، *تاریخ*، ۲۹۹/۷)؛ زیرا پس از مرگ یزید در

فلسطین حکم بن ضبعان مردم را به بیعت با سلیمان بن هشام بن عبدالملک فرا خواند (بلاذری، همان، ۹/۱۹۶). در حمص اوضاع همچنان آشفته بود (همان، ۹/۲۰۳-۲۰۴)، و ابراهیم سلیمان بن هشام را به مقابله با ایشان گسیل داشت و او شهر را در محاصره گرفت (طبری، همان، ۷/۳۰۰-۳۰۱). از آن سوی، مروان بن محمد با دریافت خبر مرگ یزید، به سوی شام حرکت کرد (همان، ۷/۳۰۰). او در قنسرین، قیسیها را گرد خود فراهم آورد و رو به سوی حمص نهاد (همانجا). سپاه سلیمان و مروان در عین‌الجَر (نزدیک بعلبک) به یکدیگر رسیدند و کوشش مروان برای صلح به جایی نرسید. سرانجام، در جنگ خونینی که درگرفت، شکست در سپاه سلیمان افتاد و او خود به سوی دمشق گریخت (همان، ۷/۳۰۱؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۹/۲۰۰-۲۰۱). با ورود مروان بن محمد به دمشق در صفر ۱۲۷/نوامبر ۷۴۴ ابراهیم گریخت (بلاذری، همان، ۸/۲۲۷، ۹/۲۲۲-۲۲۳؛ طبری، همان، ۷/۳۰۲) و مردم با مروان، و اندکی بعد با دو فرزندش به خلافت بیعت کردند (بلاذری، همان، ۹/۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۷).

خلافت مروان ــ که می‌کوشید خود را به مروان بن حکم مانند کند (همان، ۹/۲۲۴) ــ یکسره به جنگ و نزاع گذشت، زیرا کمتر جایی از جهان اسلام، از آشوب و اغتشاش برکنار مانده بود. در شام از همان آغاز خلافت مروان مردم حمص دست به شورش زدند و وی خود به سوی آنان شتافت و شهر را به تسخیر درآورد (همان، ۹/۲۲۷-۲۲۸؛ طبری، همان، ۷/۳۱۲، ۳۲۳ بب)؛ اما بلافاصله در دمشق با دشواریهایی روبه رو شد (بلاذری، همان، ۹/۲۳۰).

در عراق، با خودداری عبدالله بن عمر بن عبدالعزیز از بیعت با مروان، نزاعهایی میان یمانیها و مضریها درگرفته بود (همان، ۸/۲۲۹-۲۳۰). در پی آن، در ۱۲۷ق نخست عبدالله بن معاویه از علویان در کوفه به ادعای خلافت برخاست، اما از عبدالله بن عمر شکست خورد و به ناحیهٔ جبال در ایران رفت و بر آنجا غلبه یافت (طبری، همان، ۷/۳۰۲-۳۰۳) ــ پس از آن، ضحاک بن قیس شیبانی از خوارج، توانست کوفه را در اختیار گیرد (همان، ۷/۳۱۶ بب). مروان یزید بن عمر ابن هبیره را به جنگ با او گسیل داشت (همان، ۷/۳۲۷). ابن هبیره کوفه را تسخیر، و بقایای خوارج را تار و مار کرد (همان، ۷/۳۲۹) و با قتل ضحاک در کفر توثا نزدیک جزیره در ۱۲۸ق، تا حدودی تحرک خوارج در عراق تحت اختیار عوامل اموی درآمد (همان، ۷/۳۲۹، ۳۴۵؛ برای تفصیل، نک: هـ د، ابن هبیرهٔ فزاری، شم ۲). اما از سوی دیگر، در حجاز ابوحمزه مختار بن عوف، یکی از خوارج که مردم را به قیام برضد مروان تشویق می‌کرد (نک: طبری، همان، ۷/۳۴۸)، توانست پس از اتحاد با یکی از اباضیه ــ به نام عبدالله بن یحییٰ و مشهور به طالب الحق ــ در ایام حج سال ۱۲۹ق مکه و طائف و سپس مدینه را فرا چنگ آورد (طبری، همان، ۷/۳۷۴-۳۷۵، ۳۹۳-۳۹۴؛ نیز نک: خلیفه، ۲/۵۸۳؛ ابوالفرج، *الاغانی*، ۲۰/۹۹-۱۰۰)؛ اما ابوحمزه از سپاهی که مروان فرستاد، شکست خورد (طبری، *تاریخ*، ۷/۳۹۸-۳۹۹) و سرانجام، در رجب ۱۳۰/مارس ۷۴۸ در مکه کشته شد (برای تفصیل، نک: هـ د، ابوحمزهٔ خارجی). همچنین، عبدالله بن معاویه ــ که در این زمان بر فارس و اصفهان و ری غلبه یافته، و گروههای گوناگونی از دشمنان و رقیبان خلیفه، حتیٰ شماری از خوارج گرد او فراهم آمده بودند (طبری، همان، ۷/۳۷۱-۳۷۲، ۳۷۴) ــ از سپاه ابن هبیره، به سرکردگی ابن ضباره شکست خورد و گریخت (همان، ۷/۳۷۳-۳۷۴).

گر چه درهمهٔ این درگیریها به هر حال، پیروزی از آنِ مروان و متحدان خلافت اموی بود، اما در زیر پوستهٔ ظاهری این نزاعها، جریان نیرومندی از مدتها پیش پایه‌های خلافت ایشان را آرام آرام متزلزل می‌کرد و همان موجب شد تا مروان واپسین خلیفهٔ اموی باشد. روایتهایی از چگونگی تشکیل و توسعهٔ شبکهٔ بسیار پنهان دعوت ضد اموی که در اوج اقتدار امویان از کوفه آغاز شد (*اخبار*...، ۱۸۹ بب؛ برای تفصیل، نک: هـ د، بکیر بن ماهان)، در دست است؛ اما نباید فراموش کرد که عباسیان پس از تکیه زدن بر تخت خلافت، کوشش بسیار به کار بردند تا اخبار و روایتها را تا حد ممکن به نفع مشروعیت خلافت خویش، سمت و سو دهند (برای تفصیل، نک: هـ د، بنی‌عباس).

هدف از تشکیل این شبکه ــ که به نظر می‌رسد رهبران آن به مرور زمان درک دقیق و درستی از اسباب و ادلهٔ شکستها و ناکامیهای پی در پیِ مخالفان بنی‌امیه یافته بودند ــ در درجهٔ نخست به زیر کشیدن امویان بود. آنها با هوشمندی شگفت انگیزی کانون مبارزهٔ خود با بنی‌امیه را به خراسان منتقل کردند (مثلاً نک: *اخبار*، ۱۹۷-۱۹۸) که از دیرباز قبایل عرب ساکن آنجا غالبا به نزاعهای قبیله‌ای گرفتار بودند و عزل و نصب مکرر والیان یمانی یا قیسی در سراسر دورهٔ اموی، در واقع بخشی از همان گرفتاری بود. با ورود ابومسلم خراسانی به خراسان، دعوت ضد اموی به مرحلهٔ نوینی رسید؛ او توانست با حداکثر استفاده از نزاعهای قبیله‌ای کار دعوت را به پیش ببرد. گر چه حاکم مضری خراسان، نصر ابن سیار برای غلبه بر او از مروان و ابن هبیره یاری طلبید، ولی آن دو خود گرفتار دشواریهای دیگر بودند (طبری، همان، ۷/۳۶۹-۳۷۰؛ *اخبار*، ۳۱۱-۳۱۴).

سرانجام، ابومسلم توانست مرو، تختگاه خراسان را در جمادی الاول ۱۳۰/ژانویهٔ ۷۴۸ فتح کند (برای تفصیل، نک: هـ د، ابومسلم خراسانی، بخش ۱) و قحطبة بن شبیب طایی را در رأس سپاهی به فتح دیگر شهرها گسیل کند (*اخبار*، ۳۲۱). قحطبه با فتح شهرهای طوس و جرجان و قومس (همان، ۳۲۳-۳۲۴) در رجب ۱۳۱/مارس ۷۴۹ لشکر ابن ضباره را که از سوی مروان راهی خراسان بود (همان، ۳۱۴)، در نزدیکی روستای جابلق در حوالی اصفهان شکست داد و با فتح نهاوند در ذیقعدهٔ ۱۳۱/ژوئیهٔ ۷۴۹ رو به سوی عراق نهاد. پس از آنکه ابن هبیره برای مقابله با سپاه خراسان از کوفه بیرون رفت، شهر به راهبریِ داعی بزرگ عراق، ابوسلمهٔ خلال به دست هواداران دعوت افتاد و سپاه خراسان در ۱۰ محرم ۱۳۲ق/۲۹ اوت ۷۴۹ وارد کوفه شد (برای تفصیل، نک: هـ د، ابوسلمهٔ خلال). اندکی بعد، شماری از اعضای خاندان

عباسی ــ که میان ایشان و شبکهٔ دعوتِ ضد اموی از مدتها پیش تماسهایی وجود داشت (برای تفصیل، نک: هـ د، ابومسلم خراسانی، نیز بکیر بن ماهان) ــ پنهانی به کوفه درآمدند و سرانجام، با ابوالعباس سفاح در ربیع الاول یا ربیع الآخر ۱۳۲/نوامبر یا دسامبر ۷۴۹ به خلافت بیعت شد (برای تفصیل، نک: هـ د، ابوالعباس سفاح).

از آن سوی، شاخه‌ای از سپاه خراسان به فرماندهی ابوعون (هـ م)، پس از شکست و قتل عاملِ مروان در شهر زور، در ناحیهٔ موصل موضع گرفت (طبری، *تاریخ*، ۴۳۲/۷). مروان که در این زمان در حران بود، نخست به رأس العین، و سپس به موصل رفت و در کنار دجله برای دفاع خندق زد (همانجا). ابوالعباس سفاح برادرش عبدالله بن علی را در رأس سپاه عظیمی به یاری ابوعون فرستاد (بلاذری، *جمل*، ۱۴۳/۴؛ یعقوبی، ۴۱۳/۲؛ طبری، همانجا). سپاه عباسیان در نخستین برخورد در نواحی شمال موصل، از شکست دادن مروان ناکام ماند (همان، ۴۳۲/۷ـ۴۳۳؛ ابن اعثم، ۳۶۱/۴؛ ازدی، ۱۲۷)؛ اما در نبردی که در کنار رود زاب اتفاق افتاد، مروان به سختی شکست خورد و به سوی حران عقب نشست (بلاذری، همان، ۱۴۳/۴، ۳۱۸/۹؛ طبری، همان، ۴۳۳/۷ـ ۴۳۵، ۴۳۷).

از این پس، مروان پیوسته در حال فرار بود و به سبب تعقیب عبدالله ابن علی، از حران به قنسرین و حمص و دمشق گریخت (همان، ۴۳۷/۷ـ ۴۳۸). با فتح دمشق به رغم مقاومت مردم، در رمضان ۱۳۲/آوریل ۷۵۰، کار خلافت اموی یکسره شد (بلاذری، همان، ۱۴۳/۴ـ۱۴۴، *فتوح*، ۱۲۶؛ طبری، همان، ۴۴۰/۷؛ مسعودی، ۸۶/۴). در دمشق عبدالله ابن علی فرمان داد تا گور خلفای بنی‌امیه چون معاویه و یزید را بشکافند و بر بقایای جنازهٔ هشام بن عبدالملک تازیانه زنند (ابن سعد، ۳۲۶/۵؛ بلاذری، *جمل*، ۱۴۴/۴؛ یعقوبی، ۴۲۶/۲ـ۴۲۷).

مروان که در این زمان نماد امویان شمرده می‌شد، به سوی فلسطین گریخته بود، به همین سبب عبدالله بن علی سر در پی او نهاد (بلاذری، طبری، همانجاها) و گر چه به او دست نیافت، اما در کنار رود ابوفطرس (هـ م)، گروهی نزدیک به ۱۰۰ تن از امویان به دستور او به قتل رسیدند (بلاذری، همان، ۳۳۱/۹ـ۳۳۲؛ طبری، همان، ۴۴۳/۷؛ مسعودی، ۸۷/۴). عبدالله بنا به دستور ابوالعباس سفاح در ذیقعدهٔ ۱۳۲ق فرماندهی سپاه را به برادرش صالح بن علی سپرد (طبری، همان، ۴۳۹/۷). مروان در این زمان، به سوی مصر گریخته، و از نیل گذشته بود و سپاهیان اندک او یکی پس از دیگری شکست می‌خوردند (همان، ۴۴۰/۷ـ۴۴۱). سرانجام، وی در حالی که به کنیسه‌ای در بوصیر پناه برده بود، به رغم پایداری‌ای که نشان داد، در ذیحجهٔ ۱۳۲ به قتل رسید و سرش برای خلیفهٔ عباسی فرستاده شد (بلاذری، همان، ۳۲۲/۹ـ۳۲۳؛ طبری، همان، ۴۴۲/۷).

چنان که ملاحظه شد، امویان در طول خلافت مشروعیت خویش را بیش از آنکه بر پایه‌های مفاهیم دینی استوار سازند، از طریق غلبهٔ سیاسی و نظامی و با تکیه بر روابط و اتحادهای قبیله‌ای و خانوادگی به دست می‌آوردند. شاید به همین سبب، مسئلهٔ جانشینی نیز نظام ثابت و کاملی نداشت و گاه تنها نسب اموی برای ادعا یا اشغال منصب خلافت کفایت می‌کرد. چنان که گذشت، از میان ایشان تنها یزید بن ولید به فکر کتاب خدا و سنت رسول(ص) و حتیٰ شورا افتاد. به هر حال، راه و رسم بنی‌امیه در بی‌اعتنایی به مبانی دینی، به مخالفان ایشان فرصت داد تا با دعوتِ سازماندهی شده به احیای دین، به ویژه تأکید بر حق اهل بیت پیامبر (ص) در خلافت بر مسلمین، حکومت آنان را ساقط کنند (ولهاوزن، ۲۴۸).

حجم انبوهی از روایتهای مشهور به «ملاحم و فتن» در آثار حدیثی ــ که غالبا حاکی از سقوط قریب الوقوع خلافت بنی‌امیه است ــ نشان می‌دهد که شبکهٔ داعیان ضد اموی، تا چه اندازه در جعل و انتشار وسیع روایات و اخبار پیشگویانهٔ منسوب به پیامبر (ص) و اصحاب نقش داشته‌اند (نک: هـ د، ابوالعباس سفاح، نیز بکیر بن ماهان). در برخی از این روایتها بسیاری از وقایع اواخر دورهٔ بنی‌امیه، نشانه‌هایی از زوال ایشان شمرده شده است (مثلاً نک: نعیم، ۱۹۳/۱، ۱۹۶ بب ؛ ابوعمرو، ۹۷۸/۵؛ معمر، ۳۶۶/۱۱). حتیٰ تبلیغ شد که بنی‌امیه خود به این روایتها اعتقاد داشته‌اند (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۲۳۱/۸؛ طبری، *تاریخ*، ۳۲۰/۷؛ مسعودی، ۱۰۴/۴؛ نیز نک: ابن قتیبه، عیون...، ۲۰۵/۱؛ خطیب، ۸/۱۰ـ۹).

همچنین، شمار دیگری از روایات، با توجه به سابقهٔ خاندان اموی در دشمنی با اسلام، حاکی از مثالب بنی امیه است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۳۸۵/۲، ۵۲۲؛ ابویعلیٰ، ۱۷۵/۲؛ خلال، ۵۱۶/۳؛ ابن ابی شیبه، ۳۴۱/۸). در برخی از روایات آیه‌هایی از قرآن کریم بر بنی‌امیه تطبیق داده شده است، مانند «شجرهٔ ملعونه» (اسراء/۱۷/۶۰) (نک: بیضاوی، ۴۵۴/۳؛ برای نظر شیعهٔ امامیه، نک: طبرسی، ۷۵/۶؛ محقق کرکی، ۲۲۷/۲)؛ یا محاسبهٔ طول مدت خلافت بنی‌امیه در هزار ماه (نک: عبدالله ابن احمد، ۶۲/۱؛ قس: قلقشندی، ۱۶۷/۱) و تطبیق آن با آیهٔ «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» (قدر/۹۷/۳) (نک: طبری، *تفسیر*، ۲۳۰/۳۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۷۰/۳ـ۱۷۱؛ ابن کثیر، ۵۳۱/۴).

از نظر شیعهٔ امامیه نیز افزون بر آنچه در *قرآن* کریم ناظر به بنی‌امیه بوده (مثلاً نک: مجلسی، ۴۸/۲۴، ۲۵۸/۲۸)، جلوگیری ایشان از نشر فضائل امیرالمؤمنین علی(ع) و شتم آن حضرت مورد توجه قرار داشته (علامهٔ حلی، ۲۵)، و در برخی مآخذ بر کفر آنان تأکید شده است (مثلاً نک: مجلسی، ۱۵/۲۹ بب). گرچه عمر بن عبدالعزیز را از میان بنی‌امیه استثنا کرده‌اند (نک: ابن عساکر، ۱۴۷/۴۵؛ ذهبی، ۱۲۰/۵؛ نقل از امام باقر (ع)؛ برای لعن ایشان در زیارت، نک: شیخ طوسی، ۷۷۵).

با آنکه بسیاری از امویان در کشتار عبدالله بن علی از میان رفتند، اما نسل ایشان برجای ماند و در طول تاریخ از برخی از آنها یاد شده است (مثلاً نک: ابن حجر، ۳۸۷/۵) و ادیب شیعی ابوالفرج اصفهانی (هـ م) از اعقاب مروان بن محمد بود. در میان بازماندگان بنی امیه، عبدالرحمان بن معاویه نوادهٔ هشام بن عبدالملک بنیان‌گذار خلافت

امویِ اندلس، از همه مشهورتر است (نک: همین مقاله، بخش بنی‌امیه در اندلس).

مآخذ: ابراهیم بن محمد ثقفی، *الغارات*، به کوشش عبدالزهرا حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن حبیب، محمد، *المنمق*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباددکن، ۱۹۵۴م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن عبدالحکم، عبدالله، *سیرة عمر بن عبدالعزیز*، به کوشش احمد عبید، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، دارالکتب المصریه؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن کثیر، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ابن منظور، محمد، *مختصر تاریخ دمشق ابن عساکر*، به کوشش ابراهیم صالح و دیگران، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن‌هشام،عبدالملک، *التیجان*، حیدرآباددکن، ۱۳۴۷ق؛ همو، *سیرة‌النبی (ص)*، به کوشش محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره، المکتبه التجاریه؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *السنن الواردة فی الفتن*، به کوشش رضاء الله مبارکفوری، ریاض، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، ج ۵، ۷ـ ۱۵، دارالکتب المصریه، ج ۲۰، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/ ۱۹۴۹م؛ ابویعلیٰ موصلی، احمد، *مسند*، به کوشش حسین سلیم اسد، دمشق، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م؛ *اخبارالدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۹۸۲م؛ بلاذری، احمد، *جمل من انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۳م؛ بیضاوی، عمر، *تفسیر*، به کوشش عبدالقادر حسونه، بیروت، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث*، به کوشش مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۹۳۹م؛ خلال، احمد، *السنة*، به کوشش عطیه زهرانی، ریاض، ۱۴۱۰ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ خماش، نجده، *الادارة فی العصر الاموی*، دمشق، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ همو، *الشام فی صدر الاسلام*، دمشق، ۱۹۸۷م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ زبیر بن بکار، *الاخبار الموفقیات*، به کوشش سامی مکی عانی، بغداد، ۱۹۷۲م؛ زریاب، عباس، *سیرهٔ رسول الله (ص)*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سدوسی، مؤرّج، *حذف من نسب قریش*، بیروت، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ شیخ طوسی، محمد، *مصباح المتهجد*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ شیخ مفید، محمد، *الارشاد*، قم، ۱۴۱۳ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۴۱۵ق؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ عباس، احسان، «العلاقات التجاریة بین مکة و الشام حتیٰ بدایات الفتح الاسلامی»، *الابحاث*، ۱۹۹۰م، س ۳۸؛ عبدالله بن احمد، *مسائل احمد*، به کوشش فضل‌الرحمان دین محمد، دهلی، ۱۹۸۸م؛ عطوان، حسین، *الشوریٰ فی العصر الاموی*، بیروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ علامهٔ حلی، حسن، *کشف الیقین*، به کوشش حسین درگاهی، تهران، ۱۴۱۱ق؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد/بیروت، ۱۹۶۸م؛ عمد، احسان صدقی، *الحجاج بن یوسف الثقفی*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ عودات، احمد عبدالله، «الحیاة الاقتصادیة فی العراق فی عهد الخلیفة هشام بن عبدالملک»، *المؤرخ العربی*، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۸م، س ۱۳، شم ۳۴؛ فرج، وسام عبدالعزیز، *العلاقات بین الامبراطوریة البیزنطیة و الدولة الامویة*، اسکندریه، ۱۹۸۱م؛ قرآن کریم؛ قلقشندی، احمد، *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*، کویت، ۱۹۸۵م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلبی، هشام، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ محقق کرکی، علی، «تعیین المخالفین لأمیرالمؤمنین (ع)»، *رسائل*، به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۰۹ق؛ محمدی ملایری، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران* (پیوستها)، تهران، ۱۳۷۹ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۶م؛ معمر بن راشد، «الجامع»، همراه *المصنف* عبدالرزاق صنعانی، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مقریزی، احمد، *النزاع و التخاصم فیمابین بنی امیة و بنی‌هاشم*، به کوشش محمود عرنوس، قاهره، ۱۹۳۷م؛ مونس، حسین، *تاریخ قریش*، جده، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ نعیم‌بن حماد، *الفتن*، به کوشش سمیر امین زهیری، قاهره، ۱۴۱۲ق؛ ولهاوزن، یولیوس، *الدولة العربیة و سقوطها*، ترجمهٔ یوسف عش، دمشق، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ همشری، مصطفیٰ، *النظام الاقتصادی فی الاسلام*، ریاض، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۶۹م؛ نیز:

'Abd Dixon,'Abd al-Ameer, *The Umayyad Caliphate*, London, 1971; EI[1]; Madelung, W., *The Succession to Muhammad*, Cambridge, 1977.

علی بهرامیان

بنی‌امیه در اندلس: پس از فروپاشی حکومت اموی در ۱۳۲ق/ ۷۵۰م، عبدالرحمان بن معاویه، معروف به عبدالرحمان الداخل از چنگ عباسیان به مغرب گریخت و به یاری هواداران بنی امیه و قبایل یمنی، سپاهی فراهم آورد و در ۱۳۸ق/۷۵۵م وارد اندلس شد و با درهم شکستن سپاهیان یوسف بن عبدالرحمان فهری حاکم اندلس و تصرف قرطبه حکومت امویان اندلس را بنیاد نهاد (ابن اثیر، ۴۹۳/۵ بب؛ *اخبار...*، ۵۳ـ۵۷؛ نیز نک: شحنه، 35-14؛ کنده، I/151-154).

با تشکیل حکومت اموی، دورهٔ جدیدی در تاریخ اندلس آغاز شد. جنگهای داخلی، مبارزه و کشمکش میان گروهها و قبایل گوناگون بر سر به دست گرفتن قدرت و نیز حملات مسیحیان به سرزمینهای شمالی اندلس، دولت اموی را در آغاز با مشکلات جدید رو به رو ساخت. در سراسر مدت فرمانروایی ۳۳ سالهٔ عبدالرحمان بن معاویه، اندلس در آتش جنگ و شورش می‌سوخت. با این‌همه، وی با هوشیاری و اقتدار کامل در برابر مشکلات ایستاد و پایه‌های دولت اموی را چنان استوار ساخت که نزدیک به ۳ قرن ادامه یافت (نک: ابن کردبوس، ۵۶ـ۵۷؛ ابن قوطیه، ۵۴ـ۵۵).

نخستین اقدام عبدالرحمان از میان برداشتن یوسف بن عبدالرحمان فهری و فرزندانش بود. یوسف پس از آنکه از چنگ عبدالرحمان گریخت، طلیطله را پایگاه خود ساخت و به یاری برخی قبایل عرب و بربر در ۱۴۱ق/۷۵۸م به اشبیلیه لشکر کشید، اما شکست خورد و بازگشت و سرانجام در ۱۴۲ق به دست یاران خود و به اشارهٔ عبدالرحمان به قتل رسید و در ذیحجهٔ همان سال طلیطله به دست سپاهیان اموی افتاد (ابن کردبوس، ۵۶؛ ابن عذاری، ۴۸/۲ـ۴۹؛ نیز نک: شحنه، 17-15؛ کلینز، 128-126؛ قس: ابن اثیر، ۴۹۸/۵ـ۴۹۹).

در ۱۴۳ق قاسم فرزند یوسف فهری و هم پیمانش رزق بن نعمان غسانی بر عبدالرحمان شوریدند و بر شذونه و سپس اشبیلیه دست یافتند، اما او در نبردی سخت اشبیلیه را از چنگ آنان رها ساخت (*اخبار*، ۹۲؛ ابن اثیر، ۵۱۲/۵؛ نیز نک: حسین، ۳۵ـ۳۶؛ کنده، I/189). به دنبال آن، دو شورش دیگر در ۱۴۴ق در اشبیلیه به پا شد: یکی به

سرکردگی عبدالغافر یمانی رهبر یمنیان و دیگری به رهبری حیاة بن ملامس حضرمی که در نتیجهٔ این شورش علاوه بر اشبیلیه، استجه و برخی مناطق هم جوار آن نیز به دست شورشیان افتاد (ابن عذاری، ۲/ ۵۰ـ۵۱؛ نیز نک: هـ د، اشبیلیه). چندی بعد، هشام بن عذرهٔ فهری در طلیطله، و علاء بن مغیث یَحصُبی در باجه سر به شورش برداشتند. عبدالرحمان نخست به طلیطله لشکر کشید، اما نتوانست بر آن دست یابد و به ناچار به قرطبه بازگشت. علاء بن مغیث در ۱۴۶ق از منصور خلیفهٔ عباسی که قصد داشت حکومت بنی امیه را در اندلس براندازد، فرمان حکمرانی بر اندلس گرفت. وی با گردآوری سپاهی از میان قبایل گوناگون و به ویژه یمنیان و فهریان به نبرد با امویان پرداخت، تا سرانجام در نواحی قرمونه کشته شد و عبدالرحمان سروی را همراه پرچم سیاه عباسی و منشور حکمرانی وی، برای منصور عباسی فرستاد (ابن اثیر، ۵/۵۲۷، ۵۷۵؛ ابن عذاری، ۲/ ۵۱ ـ ۵۲؛ مقری، ۱/ ۳۳۲؛ نیز نک: کنده، I/196-197).

عبدالرحمان میان سالهای ۱۴۷ تا ۱۵۰ق سرگرم فرونشاندن شورشهای هشام فهری در طلیطله، سعید یحصبی، معروف به مطری در لبله، و ابوالصباح بن یحییٰ یحصبی در اشبیلیه بود (ابن عذاری، ۲/ ۵۳ـ ۵۴؛ ابن خلدون، ۴(۲)/ ۲۶۶ـ۲۶۷؛ نیز نک: عنان، ۱/ ۱۶۳ـ۱۶۴). در این میان، مسیحیان در شمال اندلس به حملاتی برضد مسلمانان دست زدند و بخشهایی از جمله شقوبیه، آبله، سموره و قشتاله را تصرف کردند. با اینکه مسلمانان در چندین نبرد پیروزیهایی به دست آوردند، اما مناطق تصرف شده، نزدیک به دو قرن در سیطرهٔ مسیحیان باقی ماند (عنان، ۱/ ۲۱۴ـ۲۱۶).

از مهم‌ترین شورشهای داخلی در این دوره قیام بربرها در شمال شرقی اندلس به رهبری شقنا یا شقیا بن عبدالواحد بود. وی که خود را از نوادگان رسول خدا (ص) و فرزندان فاطمه (س) می‌دانست، شنتبریه را پایگاه خویش قرار داد و بر مناطق میان نهر تاجه تا وادی یانه دست یافت. سپاهیان اموی در ۱۵۲ تا ۱۵۴ق بارها با او به نبرد برخاستند، اما کاری از پیش نبردند و این شورش ۱۰ سال در شرق و غرب اندلس ادامه یافت، تا سرانجام در ۱۶۰ق/۷۷۷م شقیا به دست دو تن از یاران خود به قتل رسید (ابن عذاری، ۲/ ۵۴؛ ابن اثیر، ۵/ ۶۰۵ ـ ۶۰۶، ۶/ ۴۲، ۴۹ـ۵۰).

هنگامی که عبدالرحمان سرگرم فرونشاندن شورش بربرها بود، مناطق شمالی را نیز آشوب فراگرفت. در ۱۵۷ق سلیمان بن یقظان کلبی، والی برشلونه و حسین بن یحییٰ انصاری، والی سرقسطه سر به شورش برداشتند. سلیمان پس از شکست سپاه اموی در ۱۵۸ق/۷۷۵م، با شارلمانی هم پیمان شد که در نتیجهٔ آن بخشهای بسیاری از مناطق شمالی اسپانیا به دست مسیحیان افتاد (همو، ۶/ ۱۳ـ۱۴؛ *اخبار*، ۱۰۰، ۱۰۲؛ قس: ابن عذاری، ۲/ ۵۶ ـ ۵۷). مقارن وقوع این حوادث در شمال، عبدالرحمان در جنوب سرگرم فرونشاندن شورشهای داخلی بود. دعوت عباسیان نیز به عنوان خطر دیگری حکومت اموی اندلس را تهدید می‌کرد. در ۱۶۱ یا ۱۶۲ق عبدالرحمان بن حبیب فهری، معروف به صقلبی با حمایت عباسیان از افریقیه وارد اندلس شد و مرسیه را تصرف کرد، اما مدتی بعد به دست یکی از یاران خود که شاید در نهان با عبدالرحمان ارتباط داشت، به قتل رسید (همو، ۲/ ۵۵ ـ ۵۶؛ *اخبار*، ۱۰۰ـ۱۰۱). پس از آن تا ۱۶۴ق چندین شورش دیگر حکومت اموی را با خطر رو به رو ساخت، از جمله: شورش دحیهٔ غسانی در البیره، ابراهیم بن شجره در موْرور، قائد سلمی در طلیطله، و سرانجام، آشوب رُماحس بن عبدالعزیز کنانی در جزیرة الخضراء که همه را سپاهیان اموی سرکوب کردند (ابن اثیر، ۶/ ۵۸؛ ابن عذاری، ۲/ ۵۶؛ نیز نک: *اخبار*، ۱۰۲).

در ۱۶۵ق/۷۸۲م سپاهیان اموی به فرماندهی عبدالرحمان نبردهایی را در شمال اندلس آغاز کردند. نخست شورش حسین بن یحییٰ انصاری در سرقسطه سرکوب شد، سپس در شمال شرقی سرزمینهای ناوار، بنبلونه و قلهره را از چنگ مسیحیان به در آوردند و به این ترتیب، برای مدتی آرامش نسبی در شمال برقرار گردید (ابن اثیر، ۶/ ۶۷ ـ ۶۸؛ ابن عذاری، ۲/ ۵۷؛ نیز نک: *اخبار*، ۱۰۳ـ۱۰۴). عبدالرحمان از ۱۶۸ق با محمد بن یوسف فهری که در طلیطله علم عصیان برافراشته بود، به نبرد پرداخت و سرانجام در ۱۷۰ق/۷۸۶م با شکست محمد، آخرین مرحله از شورش فهریان را سرکوب کرد (ابن اثیر، ۶/ ۷۸ـ۷۹؛ ابن عذاری، ۲/ ۵۸؛ نیز نک: *اخبار*، ۱۰۵). عبدالرحمان در ۱۷۱ یا ۱۷۲ق درگذشت و فرزندش هشام زمام امور را به دست گرفت (ابن عبدربه، ۲/ ۲۰۱؛ ابن اثیر، ۶/ ۱۱۰؛ ابن عذاری، همانجا).

هشام در نخستین سالهای حکومت خود سرگرم فرونشاندن شورشهای داخلی و به ویژه شورش برادرش سلیمان در طلیطله، سعید بن حسین انصاری در طرطوشه، و مطروح بن سلیمان بن یقظان در برشلونه بود (ابن اثیر، ۶/ ۱۱۲، ۱۱۶ـ۱۱۸؛ ابن عذاری، ۲/ ۶۲ـ۶۳). سپاهی که وی در ۱۷۶ یا ۱۷۷ق روانهٔ شمال کرد، از پیرنه گذشت و اربونه و نیز جرونده را در شمال شرقی اندلس از چنگ مسیحیان به درآورد (ابن اثیر، ۶/ ۱۲۳ـ۱۲۴، ۱۳۵؛ ابن عذاری، ۲/ ۶۴؛ مقری، ۱/ ۳۳۷ـ۳۳۸).

در ۱۷۹ق/۷۹۵م امویان با آلفونسو پادشاه مسیحی به نبرد پرداختند و جلیقیه را با غنایم بسیار فتح کردند (ابن اثیر، ۶/ ۱۴۶؛ ابن عذاری، همانجا)، اما هشام اندکی پس از این لشکرکشی در ۱۸۰ق درگذشت. وی برخلاف پدرش، به اصلاح و آبادانی بیش از جنگ و خونریزی علاقه داشت. پل مشهور قرطبه را بازسازی کرد، بنای مسجد جامع قرطبه را به پایان رساند، شهر را به انواع بناها و باغهای با شکوه زینت داد، مجالس علم و ادب را رونق بخشید و عالمان و شاعران را بسیار نواخت (ابن عذاری، ۲/ ۶۵ ـ ۶۶؛ مقری، ۱/ ۳۳۸؛ نیز نک: عنان، ۱/ ۲۲۸ـ ۲۲۹؛ کنده، I/236).

حَکَم، فرزند هشام در آغاز حکومت خود پیروزیهایی را در قشتاله و ناوار به دست آورد، سپس شورش عموهای خود سلیمان و عبدالله

بلنسی را سرکوب کرد (ابن اثیر، ۱۴۹/۶-۱۵۰؛ ابن عذاری، ۶۹/۲-۷۰؛ مقری، ۳۴۰/۱؛ نیز نک: کنده، I/242-243). هنگامی که سپاهیان اموی سرگرم فرونشاندن شورشهای داخلی بودند، شارلمانی پادشاه مسیحی در ۱۸۵ق/۸۰۱م برشلونه را تصرف کرد و مسلمانان یکی از بزرگ‌ترین و استوارترین پایگاههای خود را در شمال اندلس از دست دادند؛ آن‌گاه قلمرو آنان که روزگاری آن سوی جبال پیرنه بود، به ثغر اعلیٰ بازپس آمد (ابن اثیر، ۱۶۹/۶؛ نیز نک: عنان، ۲۳۵/۱-۲۳۶؛ کنده، I/248). سپس در ۱۹۱ق، طلیطله که از زمان عبدالرحمان الداخل پناهگاه دشمنان بنی‌امیه بود، دستخوش آشوب شد. حکم سردار خود، عمروس بن یوسف را برای سرکوب آشوبگران بدانجا روانه کرد. وی نخست با شورشیان از در سازش درآمد و چون اعتماد آنان را جلب کرد، سران شورشی و جمعی از بزرگان شهر را به میهمانی فراخواند و شبانه همه را گردن زد و اجسادشان را در حفره‌ای بزرگ دفن کرد (ابن اثیر، ۱۹۹/۶-۲۰۱؛ مقری، ۳۴۰/۱؛ نیز نک: عنان، ۲۳۹/۱-۲۴۰؛ کنده، I/251-252).

در ۱۹۲ق/۸۰۸م چون مسیحیان طرطوشه را محاصره کردند، حکم فرزند خود عبدالرحمان را با سپاهی به شمال روانه کرد و مسیحیان را عقب راند. اما در سال بعد، دوباره این شهر به دست مسیحیان افتاد و سرانجام، پس از چندین نبرد در ۱۹۳ق این شهر به تصرف مسلمانان درآمد (ابن عذاری، ۷۲/۲-۷۳؛ مقری، همانجا؛ کنده، I/256؛ قس: ابن اثیر، ۲۰۲/۶). در ۱۹۴ق پادشاه جلیقیه، آلفونسوی دوم به نواحی ثغر اعلیٰ هجوم آورد و تا اشبونه پیش تاخت. این بار حکم خود سپاه به جلیقیه برد و مسیحیان را عقب راند و در سال بعد سردار خود، عبدالله بلنسی را به ثغر اعلیٰ گسیل داشت، اما چون به پیروزی کامل دست نیافت با مسیحیان از در مصالحه درآمد و پیمانی میان وی و شارلمانی بسته شد که تا ۱۹۸ق/۸۱۴م برجای ماند (ابن عذاری، ۷۳/۲؛ نیز نک: عنان، ۲۴۱/۱-۲۴۲؛ کنده، I/258).

در اواخر روزگار حکم، مردم قرطبه به تحریک فقها که حکم را به بی‌تدبیری و می‌گساری متهم می‌کردند، در ۲۰۲ق/۸۱۸م به قصر حکم حمله بردند؛ اما در نتیجهٔ مقاومت نگهبانان قصر و سپاهیان اموی بسیاری از شورشیان کشته شدند و خانه‌هایشان دستخوش غارت گردید. حکم ۳۰۰ تن از آنان را بردار کرد و هزاران تن دیگر را از قرطبه راند (ابن قوطیه، ۵۱-۵۲؛ ابن عذاری، ۷۵/۲-۷۷؛ مقری، ۳۳۹/۱؛ مراکشی، ۱۹-۲۰؛ قس: ابن اثیر، ۲۹۸/۶-۳۰۰).

حکم چندی پس از این شورش، مشهور به واقعهٔ ربض، فرزندش عبدالرحمان را به جانشینی برگزید و در ذیحجهٔ ۲۰۶ق درگذشت (ابن اثیر، ۳۷۷/۶-۳۷۸؛ ابن عذاری، ۷۷/۲؛ مقری، ۳۴۱/۱). گفته‌اند که حکم شعر نیکو می‌سرود. او را به شجاعت و دلاوری نیز ستوده‌اند (ابن اثیر، ۳۷۸/۶).

در آغاز فرمانروایی عبدالرحمان که در تُدمیر میان مضریان و یمنیان اختلاف افتاد، وی سپاهی به فرماندهی یحیی بن عبدالله بن خلف به آنجا گسیل داشت. پس از چندین نبرد، ابوشماخ، رهبر یمنیان تسلیم شد و سرانجام در ۲۱۳ق امویان بر تدمیر تسلط یافتند (ابن عذاری، ۸۱/۲-۸۳؛ نیز نک: بیضون، ۲۳۲-۲۳۳).

در خلال این سالها، نواحی شمالی اندلس همچنان عرصهٔ تاخت و تاز سپاهیان آلفونسوی دوم، پادشاه جلیقیه بود. در ۲۰۸ق عبدالرحمان سپاهی به فرماندهی عبدالکریم بن عبدالواحد بن مغیث به ثغر اعلیٰ روانه کرد. وی آلبه را متصرف شد و شهر لیون را به آتش کشید و با غنایم و اسیران بسیار به‌قرطبه بازگشت (ابن عذاری، ۸۱/۲-۸۲؛ مقری، ۳۴۴/۱-۳۴۵؛ نیز نک: عنان، ۲۵۵/۱-۲۵۶). پس از آن، سپاهیان اموی به فرماندهی عبیدالله‌بن‌عبدالله‌بلنسی در شنتبریه و نواحی تدمیر پیروزیهایی به دست آوردند: در ثغر اعلیٰ، قطلونیه، جرنده و برشلونه را تصرف کردند و مسیحیان را عقب راندند (ابن عذاری، ۸۳/۲؛ نیز نک: نعنعی، ۲۰۷؛ عنان، ۲۵۶/۱-۲۵۷).

در ۲۱۴ق/۸۲۹م هاشم ضراب که در شورش معروف به حفره نیز دست داشت، در طلیطله برضد امویان قیام کرد و دو سال امور طلیطله را به دست گرفت و با اینکه در ۲۱۶ق به دست سپاهیان اموی به قتل رسید، اما آتش فتنه کاملاً خاموش نشد؛ تا اینکه سرانجام پس از ۸ سال امویان در ۲۲۲ق طلیطله را از دست شورشیان رها ساختند و از آن پس، تا مدتی طلیطله از فتنه و شورش در امان بود (ابن اثیر، ۴۱۵/۶-۴۱۶؛ ابن‌عذاری، ۸۳/۲-۸۵؛ نیز نک: بیضون، ۲۳۵-۲۳۶؛ عنان، ۲۵۸/۱).

عبدالرحمان پس از فرونشاندن شورش طلیطله، نبرد با مسیحیان را از سرگرفت و به ویژه میان سالهای ۲۲۵ تا ۲۲۸ق پیروزیهایی در ثغراعلیٰ و ناوار به دست آورد (ابن اثیر، ۵۱۶/۶، ۵۲۹؛ ابن عذاری، ۸۵/۲-۸۶؛ عنان، ۲۵۸/۱-۲۶۱). در حدود سال ۲۳۰ق/۸۴۵م حکومت امویان در اندلس با خطر تازه‌ای روبه‌رو شد. نُرمانها از طریق دریا بر سواحل اشبونه تاختند و سپس به سمت جنوب رفته، قادس و شذونه و سرانجام، اشبیلیه را تصرف کردند و دست به کشتار و غارت زدند. پس از آن امویان برای دفاع از مرزهای دریایی بر گرداگرد اشبیلیه بارویی مستحکم ساختند و به فرمان عبدالرحمان کارخانهٔ عظیمی برای ساختن کشتی و تجهیز ناوگان دریایی خود در اشبیلیه بنا نهادند (ابن عذاری، ۸۷/۲-۸۸؛ ابن دلایی، ۹۸-۹۹؛ مقری، ۳۴۵/۱-۳۴۶؛ ابن قوطیه، ۸۸؛ ابن خطیب، ۲۰؛ نیز نک: عنان، ۲۶۲/۱-۲۶۴).

امویان در واپسین سالهای عمر عبدالرحمان درگیر جنگ با مسیحیان در شمال و فرونشاندن شورش مسیحیان در قرطبه بودند، تا سرانجام، عبدالرحمان در ۲۳۸ق/۸۵۲م درگذشت و فرزندش محمد به جای او نشست (ابن حیان، چ مکی، ۱۶-۱۷؛ ابن عذاری، ۹۰/۲؛ مقری، ۳۴۶/۱-۳۴۷). هنوز چند روزی از خلافت وی نگذشته بود که گروههایی از مسیحیان مخالف امویان در طلیطله سر به شورش برداشتند. اگرچه محمد بن عبدالرحمان حملات متعددی برضد شورشیان تدارک دید، اما با وجود برج و باروهای استوار شهر، دست یافتن بر آن سخت دشوار بود تا سرانجام، محمد بن عبدالرحمان در ۲۴۴ق/۸۵۸م خود

فرماندهی سپاه را برعهده گرفت و شهر را پس از محاصره به تصرف درآورد (ابن حیان، همان چ، ۲۹۲ـ۳۰۶؛ ابن عذاری، ۹۴/۲ـ۹۶؛ مقری، ۳۵۰/۱).

امیرمحمد هنوز از آشوب طلیطله نیاسوده بود که در جلیقیه و سواحل غربی اندلس با حملهٔ نرمانها روبه‌رو شد. نرمانها پس از شکست از سپاهیان اموی رهسپار سواحل جنوبی شده، در اشبیلیه و چندین شهر ساحلی به قتل و غارت پرداختند. تاخت و تاز نرمانها چندین ماه طول کشید و خسارتهای فراوانی به مسلمانان وارد آورد و سرانجام، از طریق سواحل شرقی به نارار حمله برده، نواحی بنبلونه را تصرف کردند (ابن حیان، همان چ، ۳۱۹ـ۳۲۰؛ ابن عذاری، ۹۸/۲). در ۲۵۴ق/۸۶۸م امیر محمد برای فرو نشاندن شورشهای شمال غربی اندلس، با سپاهی به سوی مارده پیش راند و پس از محاصرهٔ این شهر بر آن دست یافت. سپس در نواحی سرقسطه شورش سلیمان بن عبدوس، و در وشقه از نواحی ثغر اعلیٰ فتنهٔ عمروس بن عمرو را فرونشاند (ابن حیان، همان چ، ۳۲۵؛ ابن اثیر، ۱۸۹/۷؛ ابن عذاری، ۱۰۰/۲).

چون سپاهیان اموی به قرطبه بازگشتند، مطرف و اسماعیل فرزندان موسی بن موسیٰ تطیله و سرقسطه را در ۲۵۸ق/۸۷۲م تصرف کردند. حملات پی در پی امویان به این نواحی بی فایده بود، تا اینکه در ۲۶۸ق سرانجام، توانستند سرقسطه و دژهای اطراف آن و نیز لارده را بازپس گیرند. امیرمحمد محمد بن لب را بر سرقسطه گماشت، اما وی نیز نافرمانی پیشه ساخت و با آلفونسوی سوم، پادشاه لیون هم پیمان شد. در ۲۷۰ق محمد فرزند خود، منذر را بدان نواحی فرستاد و او پس از نبردی سخت بر سر قسطه و نواحی آن دست یافت (ابن حیان، همان چ، ۳۲۹ـ۳۳۰، ۳۸۵؛ ابن اثیر، ۳۶۹/۷ـ۳۷۰، ۳۰۱ـ۳۰۳؛ نیز نک: عنان، ۳۰۲/۱ـ۳۰۴). سال بعد، منذر بن محمد رهسپار بطلیوس شد تا آشوب عبدالرحمان بن مروان را خاموش سازد؛ اما چون از تسلیم او فروماند حکومت بطلیوس و سرزمینهای مجاور آن را به او سپرد (ابن قوطیه، ۱۰۷ـ۱۰۸؛ ابن اثیر، ۴۱۶/۷؛ نیز نک: عنان، ۳۰۶/۱ـ۳۰۷).

زمانی که منذر بن محمد در ثغر اعلیٰ مشغول نبرد با محمد بن لب بود، ابن حفصون (ه‍ د) با گروهی از یارانش به کوهستانهای ببشتر رفت و آنجا را پایگاه خود ساخت و از آن پس، تا سالها به نام بنی عباس مشغول دعوت بود (ابن قوطیه، ۱۰۹ـ۱۱۲؛ حمیدی، ۴۷۶/۲؛ ابن عذاری، ۱۰۵/۲ـ۱۰۶؛ نویری، ۳۹۱/۲۳). منذر درگیر جنگ با ابن حفصون بود که پدرش در ۲۷۳ق/۸۸۶م درگذشت. پس به قرطبه بازآمد و رسماً جانشین پدر شد (ابن اثیر، ۴۲۴/۷؛ ابن عذاری، ۱۰۶/۲؛ نیز نک: *اخبار*، ۱۳۱ـ۱۳۲).

امیرمحمد سراسر حکومت خود را به جنگ و مبارزه گذراند. او می‌کوشید تا پایه‌های فرمانروایی امویان را مستحکم‌تر سازد. با اینکه جنگهای پی در پی با مسیحیان و نیز دشمنان داخلی برای دولت اموی هزینه‌های گزاف در برداشت، وی برای رفاه و آسایش مردم تلاش فراوان کرد؛ از آن جمله مالیاتهایی را که در هنگام لشکرکشی برعهدهٔ مردم بود، برداشت (ابن عذاری، ۱۰۹/۲ـ۱۱۰).

نخستین اقدام منذر پس از به دست گرفتن حکومت، سرکوب شورش طلیطله بود (همو، ۱۱۶/۲؛ نعنعی، ۲۸۱ـ۲۸۲) و تقریباً همهٔ عمر خود را پس از آن در جنگ با ابن حفصون گذراند. ابن حفصون در این زمان بر بیشتر شهرهای جنوب اندلس از جمله ارشذونه، مالقه، جیان و استجه دست یافته بود. منذر در ۲۷۵ق/۸۸۸م درگذشت (ابن اثیر، ۴۳۵/۷؛ ابن عذاری، ۱۱۴/۲ـ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۵۶).

پس از منذر برادرش، عبدالله بر جای وی نشست. در روزگار حکومت عبدالله دامنهٔ شورشها بالا گرفت (ابن خلدون، ۴(۲)/۲۹۵ـ۲۹۶؛ نیز نک: لوی پرووانسال، I/364-366؛ دوزی، 372). این شورشها به امیرعبدالله فرصت نداد تا جنگ با مسیحیان را پی گیرد و مورخان نیز از حملهٔ مسیحیان در شمال اندلس، بجز استیلای آلفونسوی سوم، پادشاه لیون بر شهر سموره در ۲۸۰ق (ابن عذاری، ۱۲۴/۲) گزارشی نداده‌اند. از دیگر حوادث روزگار امیرعبدالله فتح جزایر شرقی (جزایر بلیار) به دست مسلمانان و به فرماندهی عصام خولانی در ۲۹۰ق بود (نعنعی، ۳۱۲). امیرعبدالله پس از گذراندن دورانی پرآشوب در ۳۰۰ق/۹۱۳م درگذشت و پس از وی نواده‌اش عبدالرحمان بن محمد جانشین او شد (ابن اثیر، ۷۳/۸؛ ابن عذاری، ۱۵۱/۲ـ۱۵۶). امیرجدید بیشترین تلاش خود را صرف سرکوب شورشهای ابن حفصون کرد و در چندین نبرد سپاهیان وی را به سختی شکست داد و مناطق بسیاری را در جنوب و جنوب شرقی اندلس از قلمرو وی خارج ساخت (ابن خطیب، ۲۸ـ۳۰؛ نویری، ۳۹۶/۲۳ـ۳۹۸). از مهم‌ترین حوادث روزگار عبدالرحمان مرگ ابن حفصون در ۳۰۵ق/۹۱۷م بود. پس از مرگ وی، فرزندانش به تدریج سر تسلیم فرود آوردند و بدین‌سان، شورشهای ۳۰ سالهٔ وی که بارها پایه‌های حکومت اموی را به لرزه انداخته بود، از میان رفت (ابن عذاری، ۱۷۱/۲ـ۱۷۲، ۱۷۴ـ۱۷۵، ۱۸۴، ۱۹۲ـ۱۹۳).

عبدالرحمان میان سالهای ۳۰۸ تا ۳۱۲ق سرگرم فرونشاندن شورشهایی در طلیطله، بطلیوس، باجه و بلنسیه بود تا سرانجام همهٔ شهرها، به‌ویژه شرق‌اندلس را از عناصر شورشی پاک‌ساخت. در همین زمان، مسیحیان چندین‌بار بر قلمرو مسلمانان تاختند و عبدالرحمان خود در ۳۱۲ق با سپاهی رهسپار شمال شد و در دو نبرد پی در پی لشکریان پادشاه لیون را شکست داد (همو، ۱۷۵/۲ـ۱۸۰، ۱۸۵؛ مقری، ۳۶۳/۱). از آن پس، امویان تا ۳۴۵ق/۹۵۶م درگیر نبرد با مسیحیان لیون بودند، تا اینکه در این سال با پادشاه لیون پیمان صلحی بستند که در پی آن تا مدتها در شمال اندلس آرامش نسبی برقرار بود (ابن اثیر، ۳۵۷/۸؛ ابن عذاری، ۲۱۹/۲ـ۲۲۱).

عبدالرحمان در همان حال که سرگرم فرو نشاندن شورشهای داخلی و جنگ با مسیحیان بود، از گسترش دعوت فاطمیان در شمال افریقا نیز غافل نماند. دعوت فاطمیان که در مغرب رو به گسترش بود، حکومت امویان را تهدید می‌کرد. از این‌رو، عبدالرحمان که اینک به عنوان خلیفهٔ مسلمین، «امیر المؤمنین الناصرلدین الله» لقب گرفته بود،

سلسله جنگهایی را با فاطمیان آغاز کرد که تا مدتها ادامه داشت (همو، ۲/۰ ۲، ۲۲۱-۲۲۳).

عصر عبدالرحمان ناصر با وجود جنگها و کشمکشهای فراوان از مهمترین و درخشانترین دورانهای اسلامی در اندلس به شمار می‌رود. وی دولت اموی را به اوج اقتدار و شکوه رسانید. به عمران و آبادانی شهرها همت گماشت و بناهای عظیمی بنیاد نهاد، از آن جمله: «المدینة الزهراء» که بقایای آن هنوز پابرجاست. با مرگ وی در ۳۵۰ق/۹۶۱م، درخشانترین دوران تاریخ اسپانیای اسلامی به پایان رسید (ابن اثیر، ۵/۸ ۵۳-۵۳۶؛ ابن عذاری، ۲/۲۲۳-۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۰).

پس از عبدالرحمان فرزندش، حکم، ملقب به المستنصربالله به جای او نشست. در دوران حکومت حکم همواره ۳ دشمن خارجی خلافت اموی را تهدید می‌کردند: مسیحیان در شمال در سرزمینهای لیون، قشتاله و ناوار که چون فرصت می‌یافتند، ایالتهای شمالی را مورد تاخت و تاز قرار می‌دادند. به ویژه در ۳۵۲ و ۳۵۳ق خسارتهای فراوانی به مسلمانان وارد آوردند (همو، ۲/۲۳۳؛ مقری، ۱/۳۸۲-۳۸۴)؛ نرمانها که میان سالهای ۳۵۵ و ۳۶۰ق سواحل غربی را مورد تاخت و تاز قرار داده دست به کشتار و تاراج می‌زدند (ابن عذاری، ۲/۲۳۹، ۲۴۱)؛ و فاطمیان (ادریسیان) در مغرب که پس از درگیریهای فراوان، سرانجام، سپاهیان اموی در ۳۶۳ق/۹۷۴م با تصرف شهر فاس به سیطرهٔ آنان بر مغرب پایان دادند (همو، ۲/۲۴۴- ۲۴۸؛ نیز نک: ابن حیان، چ حجی، ۱۷۴-۱۷۶؛ نعنعی، ۴۰۰-۴۰۳).

مورخان دوران حکومت المستنصر را از دورانهای درخشان تاریخ اندلس شمرده، و دانش‌دوستی و توجه وی به دانشمندان و شاعران و نویسندگان و به خصوص شوق وافر او را به گردآوری کتابها و آثار نفیس بسیار ستوده‌اند. در عصر او علوم گوناگون رو به شکوفایی نهاد، دانشمندان از سراسر کشورهای اسلامی به اندلس روی نهادند و قرطبه به عنوان بزرگ‌ترین مرکز علم و ادب شناخته شد. کتابخانه‌ای که المستنصر در قرطبه تأسیس کرد، از بزرگ‌ترین کتابخانه‌ها در جهان آن روز به شمار می‌رفت (مثلاً نک: ابن حیان، همان چ، ۲۱۶؛ ابن اثیر، ۸/۶۷۷-۶۷۹؛ مقری، ۱/۳۹۴-۳۹۵؛ نیز نک: نعنعی، ۴۰۷-۴۱۲).

المستنصر در ۳۶۵ق/۹۷۶م فرزند ۱۲ ساله‌اش هشام را به جانشینی برگزید و خود یک سال بعد درگذشت (ابن اثیر، ۸/۶۷۷؛ ابن عذاری، ۲/۳ ۲؛ مقری، ۱/۳۹۶). در این دوره، زمام امور در دست مادر هشام و نیز محمد بن ابی عامر، وزیر با نفوذ دربار بود. ابن ابی عامر از همان آغاز می‌کوشید همهٔ امور را در دست گیرد، اما بزرگ‌ترین مانع، غلامان صقلبی بودند که در دربار امویان نفوذ فراوان داشتند. از میان آنان، جعفر بن عثمان که از روزگار المستنصر اقتدار بسیاری در دربار کسب کرده بود، بزرگ‌ترین رقیب وی به شمار می‌آمد. ابن ابی عامر با زیرکی و دسیسهٔ بسیار در ۳۶۷ق فرمان عزل و دستگیری وی را از خلیفه گرفت و او را به زندان افکند و بدین‌سان، بخشی از اقتدار صقلبیان را درهم شکست (ابن عذاری، ۲/۲۶۲-۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۱-۲۷۳؛ نعنعی، ۴۲۵-۴۲۷). از سوی دیگر، در دو نبرد متوالی با مسیحیان در قشتاله پیروزیهای چشم‌گیری به دست آورد که بر شهرت و محبوبیت او نزد خلیفهٔ جوان افزود، چندان که به او لقب ذوالوزارتین داد (ابن عذاری، ۲/۲۶۴-۲۶۵). ابن ابی عامر به تدریج دشمنان و رقیبان خود را از میان برداشت و با پیروزیهایی که میان سالهای ۳۷۱ تا ۳۷۸ق در نبرد با مسیحیان در قشتاله و لیون به دست آورد، به المنصور ملقب شد. ازآن پس، دستور داد خطبه به نام او کردند و نامش بر سکه‌ها ضرب شد و به این ترتیب، برای هشام از خلافت جز نامی باقی نماند. از همین‌رو، ابن ابی عامر را مؤسس دولت عامریان می‌دانند (همو، ۲/۲۷۹؛ مقری، ۱/۲۹۶-۳۹۸، ۴۰۰؛ نیز نک: هـ د، بنی عامر).

ابن ابی عامر در ۳۸۱ق فرزند خود، عبدالملک را جانشین خود کرد و فرزند دیگرش، عبدالرحمان را مقام وزارت داد و سرانجام در ۳۹۲ق/۱۰۰۲م درگذشت (ابن عذاری، ۲/۲۹۳، ۳۰۱؛ نیز نک: بیضون، ۳۳۳).

دورهٔ حکومت منصور از درخشان‌ترین دورانهای فرمانروایی امویان در اندلس به شمار می‌رود. خلافت اموی در این دوره به اوج اقتدار رسید، آرامش و امنیت در سراسر اندلس برقرار شد، زراعت، تجارت و صنعت شکوفا شد، بازار علم و ادب رونق گرفت و مراکز علمی بسیاری تأسیس گردید (عنان، ۲/۵۷۵-۵۸۰؛ بیضون، ۳۳۴).

پس از منصور فرزندش، عبدالملک با تأیید خلیفه هشام المؤید به جای پدر نشست و سیاستهای وی را دنبال کرد. وی با قبایل مختلف از در صلح و دوستی درآمد و با دشمنان خارجی با اقتدار و قاطعیت به جنگ پرداخت و در چندین نبرد از جمله میان سالهای ۳۹۳ تا ۳۹۷ق پیروزیهای چشم‌گیری در ثغراعلیٰ و نواحی برشلونه، قشتاله و لیون به‌دست آورد و بدین‌سبب، به المظفربالله ملقب شد و سرانجام در ۳۹۹ق/۱۰۰۹م درگذشت (ابن عذاری، ۳/۱۱، ۱۲-۱۵، ۳۶؛ ابن خطیب، ۸۵-۸۷).

پس از درگذشت عبدالملک عبدالرحمان، فرزند دیگر المنصور حاجب خلیفه شد. عبدالرحمان که به روایت مورخان مردی ستمگر و افزون‌طلب بود، از همان آغاز هوای خلافت در سر داشت و پس از تمهیدات فراوان از خلیفه هشام خواست تا وی را جانشین خود سازد و سرانجام، به این مقصود نایل آمد و در ۳۹۹ق خلیفه منشور ولایت‌عهدی وی را صادر کرد (ابن عذاری، ۳/۳۸، ۴۳-۴۴؛ مقری، ۱/۴۲۴-۴۲۶؛ ابن خطیب، ۹۱-۹۳؛ نیز نک: عنان، ۲/۶۲۷). این امر اگرچه در ظاهر موفقیتی بزرگ برای وی محسوب می‌شد، اما زمینه را برای فروپاشی اقتدار عامریان و در نهایت سقوط دولت اموی فراهم ساخت. بدین‌سان که از زمان روی کار آمدن بنی عامر از خلافت اموی جز نامی نمانده بود و مردم با اینکه در رفاه و عزت و اقتدار به سر می‌بردند، اما همیشه به بنی‌عامر به چشم غاصبان خلافت می‌نگریستند؛ از این‌رو، پس از ولایت‌عهدی عبدالرحمان، مردم قرطبه به تحریک سران بنی امیه سر به شورش برداشتند و با حمله به قصر الزاهره هشام المؤید را خلع، و محمد

ابن‌هشام بن عبدالجبار را به‌جای وی به‌خلافت برداشتند و عبدالرحمان ابن منصور را نیز گردن زدند (ابن عذاری، ۵۰/۳ ـ۵۲، ۵۹ ـ۶۰، ۶۶؛ مقری، ۴۲۷/۱؛ نیز نک: عنان، ۶۲۹/۲ـ۶۳۰؛ بیضون، ۳۴۰).

پس از آن، خلافت اموی در گردابی از حوادث گرفتار آمد. شیرازهٔ امور از هم پاشید و خلیفهٔ جدید نیز کاری از پیش نبرد، تا اینکه در ۴۰۰ق/۱۰۱۰م دوباره هشام به خلافت رسید. اما در ۴۰۳ق پس از یک سلسله حوادث، بربرها در قرطبه بر اوضاع مسلط شدند و پس از آن، به‌ترتیب سلیمان المستعین، هشام المؤید و دوباره سلیمان المستعین به خلافت رسیدند. سرانجام، بنی حمود (هم) خلافت را از ایشان گرفتند و مدت کوتاهی بر قرطبه حکم راندند. پس از بنی حمود دوباره از خاندان اموی المرتضی، المستظهر، المستکفی بالله و هشام بن محمد، معروف به المعتدبالله به خلافت رسیدند، اما با خلع هشام در ۴۲۲ق/ ۱۰۳۱م خلافت اموی یکسره از اندلس برافتاد (ابن اثیر، ۲۱۶/۹ـ ۲۱۸، ۲۸۲ـ ۲۸۴؛ ابن عذاری، ۱۱۴/۳ـ۱۱۷).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش محمودعلی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همو، همان، به کوشش عبدالرحمان علی حجی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمدامین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عذاری، محمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۹۵۷م؛ ابن کردبوس، عبدالملک، *تاریخ الاندلس*، به کوشش احمدمختار عبادی، مادرید، ۱۹۷۱م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بیضون، ابراهیم، *الدولة العربیة فی اسبانیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ حسین، حمدی عبدالمنعم محمد، *التاریخ السیاسی لمدینة اشبیلیة فی العصر الاموی*، اسکندریه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ عنان، محمدعبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمدسعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نعنعی، عبدالمجید، *تاریخ الدولة الامویة فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش احمد کمال زکی و محمدمصطفیٰ زیاده، قاهره، ۱۹۸۰م؛ نیز:

Chehne, A., *Muslim Spain, its History and Culture*, Minneapolis, 1977; Collins, R., *The Arab Conquest of Spain*, Madrid, 1989; Condé, J.A., *History of the Dominion of the Arabs in Spain*, London, 1954; Dozy,R., *Historia de los Musulmanes de España*, Leiden,1861;Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris/Leiden, 1950.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

بَنْیانی، فیض‌الله‌بن‌زین‌العابدین بن حسام از معروف‌ترین مورخان و نویسندگان سدهٔ ۹ق/۱۵م در هند. او نوادهٔ قاضی حسام بود و خاندانش همه از اهل فضل و دانش به‌شمار می‌رفتند، چنان‌که قاضی حسام جد وی در دربار سلاطین گجرات عنوان «ملک القضات و صدر جهان» داشت. بنیانی در مقدمهٔ یکی از آثار خود به نام *مجمع النوادر* از جد دیگر خود، یعنی قاضی صدرالدین بنیانی نام برده، و مجموعهٔ آثار او را بیش از ۸۰ مجلد کتاب و رساله دانسته است (نک: حبیبی، ۳۴؛ اقبال، ۴۲).

ضبط نام محلی که فیض‌الله بدان منسوب است، دقیقاً معلوم نیست. عبدالحی حبیبی (ص ۳۸) ضبط بنیان را پذیرفته، و آن را موضعی میان غزنین و ملتان دانسته است. به گفتهٔ او، منهاج سراج از این ولایت نام برده است و اکنون نیز جایی به نام «بنون» در آن حوالی وجود دارد. اما گروهی دیگر چون استوری (۵۶۶/۲، حاشیهٔ ۹۶) به‌دفعات نام آنجا را «بنبان» ذکر کرده، و آن را محلی بین خراسان و ملتان به‌شمار آورده‌اند (نک: عبدالمقتدر، VI/23). سعید نفیسی احتمال داده که بنیان یا بنبان ممکن است صورت تحریف شدهٔ بلیان ـ شهرکی نزدیک کازرون فارس ـ باشد (۷۷۴/۲). به هر حال، فیض‌الله در میان خاندانی که بیشتر آنان عالمانی برجسته بودند، بالید و به زودی در دربار پادشاهان گجرات صاحب عنوان شد و نزد سلطان محمودشاه بیقرا (یا بیگره، بیگاره) از سلاطین گجرات هند (حک ۸۶۳ ـ۹۱۷ق/۱۴۵۹ـ۱۵۱۱م) تقرب یافت (حبیبی، همانجا). در ۹۰۷ق به عنوان پیک و سفیر سیاسی محمودشاه به محمدآباد بنارس، واقع در هند جنوبی فرستاده شد (نفیسی، ۲۴۲/۱) و در همان‌جا پاره‌ای از آثار خود را به نگارش درآورد. از جزئیات زندگی بنیانی بیش از این اطلاعی در دست نیست.

آثار خطی:

۱. *مجمع النوادر*. بنیانی این کتاب را در حدود سال ۹۰۳ق/۱۴۹۸م هنگامی که در محمدآباد بنارس ساکن بود، و پس از تألیف *تفسیر دستور الحفاظ* و *خلاصة الحکایات* نوشته است و حاوی داستانها و رویدادهایی دربارهٔ پادشاهان، امیران، صلحا، زهاد و شماری از سرایندگان و نویسندگان از ابتدای ظهور اسلام تا روزگار مؤلف، و مشتمل بر یک مقدمه و ۴۰ نادره و یک خاتمه است (منزوی، خطی مشترک، ۹۶۷/۶).

مجمع النوادر به سلطان محمودشاه گجراتی تقدیم شده، و نویسنده در آن افزون بر شنیده‌ها و دیده‌های خود، برخی مطالب و حکایات را عیناً از *چهار مقالهٔ* نظامی عروضی اقتباس کرده، و گاه به‌نقل عین عبارات و جملات آن پرداخته است (اقبال، ۴۲ـ۴۳؛ حبیبی، ۳۶). نسخه‌هایی از آن در دانشگاه و کتابخانهٔ الریاض لاهور و موزهٔ ملی کراچی موجود است (منزوی، همانجا).

۲. *تاریخ صدر جهان*، یا *تاریخ محمودشاهی*، *طبقات محمود شاهیه*، تاریخ مختصر عمومی است از آفرینش تا حوادث سدهٔ ۹ق/ ۱۵م. این اثر را نیز بنیانی هنگامی که در محمدآباد بنارس به سر می‌برد، تألیف کرد (حبیبی، ۳۴). در این کتاب از پیامبران، اولیا، دانشمندان، اعیان و پادشاهان، و نیز تاریخ مختصری از پادشاهان مسلمان شبه قارهٔ هند سخن رفته است (نبی‌خان، ۲۷۹). اهمیت این اثر بیشتر مربوط به بخش پادشاهان هند است و در این زمینه مکمل *طبقات ناصری* است (حبیبی، ۳۵).

تاریخ صدر جهان مشتمل بر بخشهای مختلفی است که در آن دربارهٔ پیامبران از آدم تا پیامبر اسلام(ص)، پادشاهان پیش از اسلام ایران، خلفای راشدین، امویان، عباسیان و پادشاهان ایران پس از اسلام، از صفاریان تا اسماعیلیان بحث شده است (منزوی، خطی،

۶۲/۶ (۴۱). بخشی از کتاب نیز در ذکر وزرا، امرا و حکماست و سرانجام بخش مربوط به پادشاهان هند در خاتمهٔ کتاب آمده است (حبیبی، همانجا؛ ریو، I/86-87). مؤلف با اینکه در گجرات و در خدمت پادشاهان آن سرزمین می‌زیسته، از اوضاع جغرافیایی و تاریخی گجرات مطلبی نگفته است (حبیبی، همانجا).

نسخه‌های خطی متعددی از *تاریخ محمودشاهی* در دست است. حداقل ۳ دستنویس آن در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود (ریو، همانجا؛ اونس، ۶۵۲). نسخ دیگر در کتابخانه‌های موزهٔ ملی پاکستان، مجموعهٔ اختصاصی براون، کتابخانهٔ بانکیپور (*بانکیپور*، VI/23-29؛ منزوی، همانجا)، و نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ای خصوصی در پیشاور موجود است (حبیبی، ۳۴).

نظریات محققان دربارهٔ آثار بنیانی مختلف است. گروهی عقیده دارند که *طبقات محمود شاهیه* که نویسندهٔ *تاریخ فرشته* بارها از آن نام برده و به آن استناد جسته است، اثری متفاوت با *تاریخ صدر جهان* نوشتهٔ بنیانی است. نکته‌ای که این تردید را قوت می‌دهد، آن است که نام نویسندهٔ *طبقات* در *تاریخ فرشته* ذکر نشده است. بنابراین، کسانی چون استوری (۵۶۶/۲) و منزوی (همان، ۴۱۱۲/۶، ۴۱۱۸) از *تاریخ محمودشاهی* و *تاریخ صدر جهان* به‌طور جداگانه یاد کرده‌اند، لیکن نفیسی (۲۴۲/۱) و بیشتر محققان چون عبدالحی حبیبی (همانجاها) این دو را یک کتاب، و مؤلف آن‌را بنیانی دانسته‌اند.

آثار یافت نشده: ۱. *تفسیر دستور الحفاظ*، ۲. *خلاصة الحکایات*. بنیانی چند رسالهٔ دیگر نیز به فارسی و عربی، به نظم و نثر داشته است (همو، ۳۴).

مآخذ: استوری، چ.ا.، *ادبیات فارسی*، ترجمه به روسی: یو.ا. برگل، ترجمهٔ یحییٰ آرین‌پور و دیگران، تحریر احمد منزوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اقبال، محمد، «مجمع النوادر»، *اورینتل کالج میگزین*، ۱۹۶۸م، ج ۴۴، شم ۳؛ اونس، مردیت، «نسخ خطی فارسی در موزهٔ بریتانیا»، ترجمهٔ ایرج افشار، *نسخه‌های خطی*، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۴ش؛ دفتر چهارم؛ حبیبی، عبدالحی، «طبقات محمودشاهی و مجمع النوادر فیض‌الله بنیانی»، *یغما*، ۱۳۳۲ش، س ۶، شم ۱؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نبی خان، احمد، «ذخیرهٔ نادر از کتابهای خطی در موزهٔ ملی پاکستان»، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، *راهنمای کتاب*، ۱۳۴۶ش، س ۱۰، شم ۳؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز: *Bankipore*; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966.

علی آل‌داود

بَنی اَهْدَل، لقب خاندان یمنی بزرگی که بسیاری از آنان صوفی، ادیب، فقیه، شاعر، اصولی، نحوی، متکلم و مؤلف بوده‌اند. این خاندان را که نسبشان به امام جعفر صادق(ع) می‌رسد و در جنوب غربی جزیرة‌العرب ساکن بوده‌اند، «مهادله» نیز گفته‌اند (*تاج...*، ۱۶۵/۸؛ امین، ۱۱/۵). جد آنها، محمدبن سلیمان که تمایلات صوفیانه داشت، همراه نوادگانش از عراق به یمن رفته، و در ناحیهٔ وادی سهام ساکن شده بود. پس از آن، یکی از نوادگان او ــ جد مشایخ بنی قدیمی ــ به ناحیهٔ وادی سردد رفت و یکی دیگر ــ سرسلسلهٔ باعلوی (ه م) ــ به حضرموت کوچید (نبهانی، ۳۱۹/۲؛ نیز نک: شرجی، ۸۰). نخستین فرد از این خاندان که به «اهدل» ملقب شد، علی‌بن عمر (شم ۱)، معروف به «قطب یمن»، از اهالی تهامه بود (مقحفی، ۳۸؛ تاج، همانجا؛ EI^2, I/255). جمعی از سادات این خاندان در شهر زبید، واقع در یمن مدفونند و به دستور مراد پاشا، وزیر سلطان احمد گنبد بزرگی بر قبور آنان بنا شده است (محبی، ۳۵۵/۴ـ۳۵۶).

مشهورترین فقیهان و محدثان این خانواده که صاحب آثاری نیز بوده‌اند، عبارتند از طاهربن حسین (د ۹۹۸ق/۱۵۹۰م)، محمدبن طاهر (د ۱۰۸۳ق/۱۶۷۲م)، یحیی‌بن عمر (د ۱۱۴۷ق/۱۷۳۴م)، سلیمان‌بن یحییٰ (د ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م)، محمدبن احمد (د ۱۱۹۸ق/۱۷۸۴م) و عبدالرحمان‌بن سلیمان (۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م).

بسیاری از افراد این خاندان، علاوه بر احاطه بر علوم متداول دارای گرایشهای عرفانی نیز بودند و برخی از آنان در منطقهٔ یمن از جملهٔ مشایخ به‌شمار می‌آمدند:

۱. ابوالحسن علی‌بن عمربن محمد، ملقب به اهدل (د اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م). نسب وی به عون، از اعقاب امام موسیٰ کاظم(ع) می‌رسد (روضاتی، ۱۰ـ۱۱). مورخان دربارهٔ شیخ او اختلاف نظر دارند. گروهی او را مجذوب دانسته‌اند و بر آنند که شیخی نداشته است؛ و عده‌ای او را از شاگردان عبدالقادر گیلانی به‌شمار آورده‌اند؛ همچنین گفته شده که به محمدبن سنان احوزی نیز ارادت داشته است (بعکر، ۵۲۲). علی‌بن عمر مریدان بسیاری، چون شیخ ابوالغیث بن جمیل (خزرجی، ۱۰۲/۱ـ۱۰۳؛ شرجی، همانجا؛ عامری، ۴۸۸ـ۴۸۹) و شیخ احمدبن جعد (شرجی، همانجا) پرورد. کرامات بسیاری نیز به او ــ که صاحب خلقی نیکو بود ــ نسبت داده‌اند (نبهانی، ۳۱۹/۲ـ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۲۷). وی در ۳۰ سالگی در وادی سهام درگذشت (عامری، ۴۸۹؛ شرجی، ۸۱؛ نبهانی، ۳۲۷/۲؛ بعکر، همانجا).

۲. ابوبکربن علی‌بن عمر اهدل (د ۷۰۰ق/۱۳۰۱م). وی در مباحث مختلف، از جمله تصوف، تفسیر، حدیث، فقه، اصول، نحو و منطق سرآمد، و از مراجع دین بود. از جزئیات زندگی و اطلاع چندانی دردست نیست. سلیمان‌بن یحییٰ را از جملهٔ بزرگ‌ترین مشایخ او دانسته‌اند (صدیق حسن خان، ۱۸۲/۳). نبهانی ابوبکر را شیخ ابوالغیث بن جمیل معرفی می‌کند (۲۵۹/۱)؛ در حالی که در منابع دیگر علی بن عمر (یعنی پدر ابوبکر)، شیخ او دانسته شده است (عامری، همانجا؛ شرجی، ۸۰). خزرجی نیز بر آن است که ابوالغیث بن جمیل تنها در یکی از سفرهایش به ابوبکربن علی برخورده، و چندی در رباط وی اقامت گزیده است (۲۷۴/۱).

ابوبکر بن علی را مؤلف کتابی موسوم به *صلة الموصول بایضاح رویة‌الجمل لابن المقبول* دانسته‌اند (صدیق حسن خان، همانجا) و کرامات بسیاری هم به او نسبت داده‌اند (نک: شرجی، ۱۷۴؛ نبهانی، ۲۵۹/۱ـ۲۶۰).

۳. ابومحمد بدرالدین حسین بن صدیق (۸۵۰ـ۹۰۳ق/۱۴۴۶ـ

۱۴۹۸م)، صوفی، فقیه، محدث، ادیب و نحوی. وی در «ابیات حسین»، واقع در یمن متولد شد، در همان‌جا پرورش یافت (سخاوی، ۱۴۴/۳؛ قس: ابن عماد، ۲۰/۸؛ عیدروسی، ۲۷)، سپس به شهرهای مختلف سفر کرد و از محضر استادان بسیاری بهره برد. او فقه را از عالمانی چون ابوبکربن قصیص و ابوالقاسم بن عمر بن مطیر در ابیات حسین، و ابراهیم بن ابی‌القاسم جمعان در مراوغه، و عمر الفتیٰ در زبید فرا گرفت و ادب را نزد علی‌بن زین شرجی آموخت. استادانِ او در نحو نیز ابوبکربن قصیص و علی احمر بودند (سخاوی، ۱۴۴/۳ـ۱۴۵؛ ابن عماد، عیدروسی، همانجاها).

بدرالدین در ۸۷۲ق/۱۴۶۷م برای گزاردن حج به مکه رفت و مجاور شد. وی در آنجا در مجالس قاضی برهانی و قاضی محیوی حاضر می‌شد و سرانجام از برهانی اجازه یافت. در مدینه نیز از محضر ابوالفرج مراغی، و پس از آن در یمن از محضر یحییٰ عامری بهره برد (سخاوی، ۱۴۵/۳؛ عیدروسی، همانجا). حسین‌بن اهدل در مکه هم‌نشین سخاوی بود و تصانیف او را کتابت، و سپس قرائت می‌کرد (سخاوی، همانجا). وی همچنین از سخاوی روایت کرده، و قصیده‌ای نیز در مدح او سروده است. نجم‌بن فهد و عیدروسی اشعار بسیاری از حسین‌بن اهدل نقل کرده‌اند (سخاوی، همانجا؛ عیدروسی، ۲۸ـ۳۰). چنین به نظر می‌رسد که حسین در اواخرِ عمر به جرگهٔ صوفیان پیوسته، و به عرفان روی آورده بوده است (سخاوی، همانجا). وی در بندر عدن از دنیا رفت و در همان‌جا به خاک سپرده شد (ابن عماد، همانجا؛ ابن قاسم، ۶۲۴/۲).

آثار منسوب به او اینهاست: ۱. *ارتیاح الارواح فی ذکر الله الکریم*. ۲. *الفتاح*، که نسخه‌ای از آن در رامپور موجود است (GAL,S,II/251). ۳. *المولدالشریف*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ احقاف نگاهداری می‌شود(*فهرست*...، ۲۶/۲).ابراهیم‌خلیل‌زبیدی خلاصه‌ای از شروح این کتاب را گرد آورده که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۴۲۱/۲).

۴. حاتم بن احمد بن موسیٰ اهدل حسینی (د ۱۷ محرم ۱۰۱۳ق/ ۵ ژوئن ۱۶۰۴م)، صوفی و شاعر. از دوران کودکی و جوانیِ او اطلاع چندانی دردست نیست. تنها گفته شده است که وی از یمن به حرمین سفر کرد و مدتی در آنجا اقامت گزید، سپس به یمن بازگشت و در المخا ساکن شد (نبهانی، ۳۸۶/۱). او در علوم و معارف گوناگون متبحر بود (نک: زباره، ۶۵؛ محبی، ۴۹۶/۱). عیدروسی که شاگرد وی بوده، او را «ابن عربیِ» زمان خویش دانسته، و کرامات بسیاری به او نسبت داده است (ص ۱۴۸)، همچنین مکاتبات خود با او را ــ که بعضی از آنها به صورت پرسش و پاسخ است ــ در کتاب خود نقل کرده است (ص ۱۴۸ـ۱۶۱). به نظر عیدروسی حاتم توانسته بوده است میان شریعت و حقیقت سازگاری ایجاد کند و اصول طریقت را به بهترین وجه شرح دهد. یکی از شاگردان حاتم اشعار بر جای مانده از او را در دیوانی گردآورده است (محبی، ۵۰۰/۱؛ زرکلی، ۱۵۱/۲)، عیدورسی نیز قصیده‌ای در مدح پیامبر اکرم(ص) از او نقل کرده است (ص ۱۵۱ـ ۱۵۲). حاتم پس از ۳۷ سال زندگی، در المخا از دنیا رفت و در خانه‌اش به خاک سپرده شد (محبی، همانجا).

آثاری که از حاتم بر جای مانده، اینهاست: ۱. *دیوان* یا *طوالع الجمال و مطالع الکمال*، که نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های مختلف جهان موجود است (نک: *فهرست*، ۲۰/۲؛ سید، ۳۲۸/۱ـ۳۲۹؛ نقشبندی، ۲۰۸ـ۲۰۹؛ دوسلان، II/569؛ ورهووه، 62؛ GAL, S, II/565). ۲. *القصیدة الحاتمیة*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه هایدلبرگ وجود دارد (برنباخ، 387). ۳. *النصائح*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آصفیه نگاهداری می‌شود (GAL, II/536). ۴. *الموشح*، که نسخه‌ای از آن در بانکیپور به شمارهٔ ۲۵۵۱ موجود است (*بانکیپور*، XXIII/57).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن قاسم، یحییٰ، *غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ امین، حسن، *الموسوعةالاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بمکر، عبدالرحمان، کواکب یمنیة، بیروت، دارالفکر المعاصر؛ *تاج العروس*؛ خزرجی، علی، *العقود اللؤلؤیة*، به کوشش محمد بسیونی عسل، صنعا/بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ روضاتی، محمدعلی، *جامع الانساب*، اصفهان، ۱۳۷۶ق/۱۳۳۵ش؛ زباره، محمد، حاشیه بر *البدر الطالع* شوکانی، بیروت، دارالمعرفه؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد، *الضوءاللامع*، بیروت، ۱۳۴۹ق؛ سید، خطی؛ شرجی زبیدی، احمد، *طبقات الخواص*، قاهره، ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م؛ صدیق حسن خان، محمد صدیق، *ابجدالعلوم*، به کوشش عبدالجبار زکار، دمشق، ۱۹۸۹م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)؛ عامری، یحییٰ، *غربال الزمان*، به کوشش محمد ناجی زعبی عمر، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عیدروسی، عبدالقادر، *النور السافر*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ *فهرست الکتب المخطوطة بمکتبة الاحقاف بتریم*، المرکز الیمنی للابحاث الثقافیة، صنعا، ۱۹۸۸م؛ محبی دمشقی، محمد امین، *خلاصةالاثر*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ مقحفی، ابراهیم احمد، *معجم المدن والقبائل الیمنیة*، صنعا، ۱۹۸۵م؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، ج ۱، بیروت، دارصادر، ج ۲، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ نقشبندی، اسامه ناصر و ظمیاء محمدعباس، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ نیز:

Bankipore; Berenbach, J., «Verzeichnis der neuerworbenen orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg», ZDMG, 1937, vol. XCI; *De Slane;* EI[2]; GAL; GAL, S; *Voorhoeve.*

مریم فلاحتی موحد

بَنیِ ایناق، یا قُنْقراتْها، نام یکی از دو شعبهٔ خانهای حکومتگر خیوه (خوارزم) از ۱۲۱۹ق تا ۱۳۳۷ق/۱۸۰۴ تا ۱۹۱۹م. واژهٔ ایناق در زبان ترکی جغتایی به معنی رفیق، ندیم، مشاور و مقرب پادشاه است و در ترکستان از مراتب عالی درباری به شمار می‌رفت (بخاری، سلیمان، ۶۲/۱).

پس از افول قدرت تیموریان و هرج و مرج ناشی از آن، ازبکان به فرماندهی محمد شیبانی، بر برخی از نواحی ماوراءالنهر، چون خیوه چیره شدند. از حدود سال ۹۲۱ق/۱۵۱۵م، سلسله‌ای از ازبکان در خیوه به حکومت رسید که در تاریخ به خانهای خیوه معروفند. این دولت را می‌توان به دو شاخه تقسیم کرد: نخست، شاخهٔ عشایر شاه که تا ۱۲۱۹ق بر خیوه فرمانروایی داشتند و دوم، شاخهٔ قنقراتها یا بنی ایناق که پس از شاخهٔ نخست در خیوه حکومت یافتند (نک: لین پول، ۴۸۳/۲). خاندان

اخیر به «عوض ایناق» منسوبند. عوض و نیاکانش از وزرای خانهای شیبانی بودند و منصب ایناقی داشتند (همانجا).

بنیانگذار این دودمان ایلتوزر، فرزند عوض ایناق (حک ۱۲۱۹-۱۲۲۱ق) است که خود را خان نامید (بارتولد، ۲۹؛ عشیق، ۱۶۱-۱۶۲). دوران حکومت ایلتوزر، بیشتر به جنگ و زد و خورد با امیر بخارا و طوایف ترکمن مستقر در حوالی خیوه گذشت و سرانجام، وی در ۱۲۲۱ق در جنگ با امیر بخارا کشته شد (نک: همانجاها؛ بخاری، عبدالکریم، ۷۱-۷۲، ۸۱-۸۶). پس از او برادرش، محمدرحیم‌خان (حک ۱۲۲۱-۱۲۴۱ق/۱۸۰۶-۱۸۲۶م) به منصب خانی رسید. او نخست ترکمنان یموت و ازبکان قراقالپاق را مطیع کرد و سپس به انتقام خون برادر، به بخارا لشکر کشید و این شهر را غارت کرد و با غنایم و اسرای فراوان به خیوه بازگشت (نک: وامبری، ۴۴۵-۴۴۷). در ۱۲۳۱ق محمدرحیم‌خان به اغوای قربان قلیچ یموت با ۳۰ هزار سوار به دشت گرگان و استراباد تاخت، اما در نبرد با نیروهای دولت مرکزی ایران شکست خورد و به‌خیوه گریخت (نک: اعتمادالسلطنه، *تاریخ...*، ۱۵۲۹/۳؛ هدایت، *فهرس...*، ۳۷۱؛ سپهر، ۲۷۳/۱-۲۷۴).

پس از محمدرحیم‌خان، فرزندش الله‌قلی‌خان (حک ۱۲۴۱-۱۲۵۸ق/۱۸۲۶-۱۸۴۲م) بر جای او نشست. بیشتر دوران زمامداری الله قلی‌خان به تاخت و تاز در خراسان و چپاول زائران مشهد مقدس گذشت (نک: اعتمادالسلطنه، همان، ۱۵۶۷/۳، ۱۶۱۱؛ هدایت، *ملحقات...*، ۶۳۷/۹-۶۳۸، *فهرس*، ۴۳۰؛ سپهر، ۵۵/۲-۵۶، ۱۱۳-۱۱۴). در عهد وی، قلمرو خان‌نشین خیوه به نهایت وسعت خود رسید، چنان‌که سرزمینهایی را از ملتقای رود سیحون با دریاچهٔ آرال تا قلعهٔ مور در کنار کوشک در برمی‌گرفت (بارتولد، ۲۹-۳۰). در ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م، نیروهای روسیهٔ تزاری نخستین‌بار درصدد تسخیر خیوه برآمدند؛ اما سرمای شدید و بیابانهای خشک پیرامون خیوه، مانع از این کار شد (نک: وامبری، ۴۴۸؛ سایکس، 355-356).

پس از الله قلی‌خان، پسرش رحیم قلی‌خان تا ۱۲۶۱ق/۱۸۴۵م خان خیوه بود و پس از او برادر کهترش، محمد امین‌خان بر مسند حکومت نشست (هدایت، *سفارت‌نامه...*، ۱۱۳؛ لین‌پول، ۴۸۵/۲). محمد امین‌خان به پشت گرمی حسن‌خان سالارالدوله ــ که در خراسان فتنه‌انگیزی می‌کرد و درصدد بود تا پس از مرگ محمدشاه قاجار بهمن میرزا را به سلطنت برساند ــ از اظهار ایلی به دربار ایران خودداری کرد و حتی پا از این فراتر نهاد و خود را «خوارزمشاه» خواند. اما در پی قتل سالارالدوله در ۱۲۶۶ق، محمدامین خان بر آن شد تا رابطهٔ خود را با حکومت مرکزی ایران بهبود بخشد. از این‌رو، در ۱۲۶۷ق، آتانیاز محرم، از نزدیکان خود را همراه هیئتی برای عرض تهنیت و تعزیت با هدایایی چند و نامه‌ای که در آن همچون پادشاهی مستقل سخن رانده بود، به دربار ناصرالدین شاه فرستاد. رفتار خان خیوه شاه قاجار را نگران کرد و او را وادار ساخت تا با گسیل داشتن فرستاده‌ای به خیوه، از سویی آگاهیهایی از وضع آنجا به دست آورد، و از سویی دیگر با دادن بیم و امید، خان خیوه را از خودسری باز دارد. به همین منظور در ۱۲۶۸ق، رضا قلی‌خان هدایت به سفارت، نزد خان خیوه فرستاده شد. هدایت مشاهدات سفر خود را در کتابی با عنوان *سفارت‌نامهٔ خوارزم* به رشتهٔ تحریر درآورد که حاوی آگاهیهای ارزنده‌ای از وضع خان‌نشین خیوه در آن دوره است (نک: ص ۶، نیز *ملحقات*، ۴۶۹/۱۰-۴۷۲؛ اعتمادالسلطنه، همان، ۱۷۱۱/۳).

در ۱۲۷۱ق/۱۸۵۵م محمدامین خان با سپاهی برای تسخیر سرخس حرکت کرد. فریدون میرزا حسام‌السلطنه، فرمانفرمای خراسان به مقابله رفت. در نبردی که میان دو طرف درگرفت، شکست بر سپاه خیوه افتاد و محمدامین خان در حال گریز، به دست سواران خراسانی به قتل رسید و سرش به تهران فرستاده شد. ناصرالدین شاه به پاس خدمات خانهای پیشین خیوه به پادشاهان ایران، دستور داد تا سر او و دیگر اعضای خاندانش را با کمال احترام غسل دهند و در بیرون دروازهٔ دولت در بنایی که به همین منظور ساختند، دفن کنند (نک: همو، *مطلع...*، ۳۶۹-۳۷۰، *تاریخ*، ۱۷۶۹/۳-۱۷۷۰؛ هدایت، همان، ۵۸۳/۱۰-۵۸۷).

پس از قتل محمدامین‌خان، بقایای سپاه او به خیوه گریخت، و در میان راه عبدالله‌خان (حک ۱۲۷۱-۱۲۷۲ق) به فرمانروایی برگزیده شد. عبدالله‌خان نخست، مدعیان حکومت را از سر راه برداشت و سپس درصدد برآمد تا ترکمنان یموت را ــ که پس از کشته شدن محمدامین خان راه خودسری پیش گرفته بودند ــ مطیع سازد. پس سپاهی گرد آورد و به سوی یموتها لشکر کشید، اما در جنگ شکست خورد و کشته شد (وامبری، ۴۵۲-۴۵۳). با کشته شدن او، قتلغ‌خان به منصب خانی نشست. او ۳ ماه حکومت کرد و سرانجام، در توطئه‌ای توسط نمایندهٔ ترکمنان یموت که برای گفت و گوی صلح به خیوه آمده بود، با ضربات کارد از پای درآمد (همو، ۴۵۳). پس از او، سیدمحمدخان (حک ۱۲۷۲-۱۲۸۲ق) به حکومت رسید. بیشتر دوران حکومت ۱۰ سالهٔ او به جنگ با یموتها گذشت (همو، ۴۵۴).

پس از درگذشت او، سیدمحمد رحیم‌خان (حک ۱۲۸۲-۱۲۹۰ق)، خان خیوه شد. در دورهٔ حکومت او، پیشروی و نفوذ روسیهٔ تزاری در آسیای مرکزی شدت بیشتری گرفت. در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م، خیوه به تصرف روسها درآمد و خان‌نشینهای سه‌گانهٔ آسیای مرکزی، یکی پس از دیگری، قیمومت روسیه را پذیرفتند (بارتولد، ۳۰).

پس از اشغال خیوه، روسها اسفندیارخان را به عنوان عامل خود، جانشین سیدرحیم‌خان کردند. در ۱۳۳۷ق، پس از انقلاب اکتبر، اسفندیارخان توسط جنیدخان ترکمن از حکومت برکنار شد و به قتل رسید و به جای او، سیدعبدالله خان (حک ۱۳۳۷-۱۳۳۸ق) با حمایت جنیدخان بر مسند حکومت خیوه نشست. دولت انقلابی شوروی پس از تسلط بر اوضاع، تصمیم گرفت مرزهای مطمئن‌تری برای خان‌نشین خیوه مشخص کند؛ از این‌رو، در ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م، نیروهای شوروی از مرزهای خیوه گذشتند و جنیدخان پس از یک ماه مقاومت در برابر آنان، از خیوه گریخت. عبدالله‌خان دست نشاندهٔ او نیز از حکومت برکنار شد

و «جمهوری خوارزم» که فقط اسماً به روسیهٔ شوروی تعلق داشت، تأسیس گردید. در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م، ناحیهٔ خوارزم برپایهٔ اصل ملیت، میان جمهوریهای ازبکستان و ترکمنستان تقسیم شد (نک: همو، ۳۰-۳۱؛ گلی زواره، ۱۲۱-۱۲۲).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *مطلع الشمس*، به کوشش محمد پیمان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بارتولد، و.و.، *گزیدهٔ مقالات تحقیقی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بخاری، سلیمان، *لغت جغتای و ترکی عثمانی*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ بخاری، عبدالکریم (نک: مل، «تاریخ...[1]»)؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ عشیق، محمداکبر، *تعلیقات بر تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ گلی زواره، غلامرضا، *جغرافیای تاریخی و سیاسی آسیای مرکزی*، قم، ۱۳۷۳ش؛ لین‌پول، استنلی و دیگران، *تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ وامبری، آ.، *سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ هدایت، رضا قلی، *سفارت نامهٔ خوارزم*، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *فهرس التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو، *ملحقات روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Histoire de l'Asie centrale par Mir Abdoul Kerim Boukhary, ed. and tr. Ch. Schefer, Amsterdam, 1970; Sykes, P.M., *A History of Persia*, London, 1930.

علی کرم‌همدانی

بُنیچه، نظامی خاص برای اخذ مالیات و روش سربازگیری که ظاهراً از عصر ایلخانیان تا آخر دورهٔ قاجاریه در دستگاه دیوانی ایران برقرار بوده است. برخی بنیچه را مشتق از کلمهٔ «بُنه»، به معنی «جفت» می‌دانند. بنه واحد تقسیم مالیات در روستاها بود و در اصطلاح کشاورزان به مقدار زمینی اطلاق می‌شد که با یک جفت گاو می‌توانستند آن را شخم بزنند (قائم مقامی، «تاریخچه...»، ۷۰). برخی نیز آن را مشتق از «بن» به معنای ریشه دانسته‌اند (همانجا؛ مستوفی، ۶۹/۱).

اصطلاح بنیچه در دو مورد خاص به کار می‌رفت:

۱. ارزیابی مالیات کلی و دسته‌جمعی یک روستا که بر مبنای آن روستاییان مالیات تعیین شده را میان خود سرشکن می‌کردند و سهمیهٔ خود را توسط صاحب بنیچه که معمولاً رئیس ده یا یکی از مالکان عمده بود، به دولت می‌پرداختند. اهالی هر روستا مکلف بودند که از محل بنیچه، برخی خدمات دیگر نیز برای دولت انجام دهند (لمتن، 76).

۲. نظام خاص سربازگیری. به این معنی که هر روستا متعهد بود عدهٔ معینی از جوانان محلی را برای خدمت سربازی تحویل حکومت دهد. در این روش با مأخذ قرار دادن بنیچهٔ مالیاتی هر واحد جغرافیایی، سهمیهٔ سربازان آنجا را تعیین می‌کردند. هزینهٔ سفر سرباز تا محل اردوگاه و هزینهٔ زندگی خانوادهٔ او در مدت سربازی برعهدهٔ صاحب بنیچه بود (مستوفی، همانجا).

تاریخ دقیق بنیچه‌بندی به درستی معلوم نیست. در دورهٔ ایلخانیان، مالیات ولایات را به مقاطعهٔ حکام می‌دادند و بر هر یک «جمعی»، یعنی مالیات کلی می‌بستند و حکام در برابر پرداخت این مبلغ معین و کلی به دولت، خود به گردآوری مالیات می‌پرداختند و از این‌رو، هر زمان به بهانه‌های مختلف مبالغ بیشتری از مردم طلب می‌کردند (قس: رشیدالدین، ۲۴۳، که «نتیجه» در متن مأخذ به احتمال قوی خطا و تصحیف «بنیچه» است).

اصطلاح بنیچه به این معنی، نخستین‌بار در *تذکرة الملوک* به کار رفته، و نویسندهٔ آن چنین یادآور شده است که این اصطلاح و روش برای تعیین مالیات اصناف به کار می‌رود و این کار بر عهدهٔ کلانتر و نقیب است. در ۳ ماههٔ اول هر سال بنیچهٔ هریک از اصناف تعیین می‌شد و پس از مهر نقیب به تأیید کلانتر می‌رسید و رسمیت می‌یافت و دریافت می‌شد. حل و فصل اختلافات و شکایات مربوط به بنیچه‌بندی هم برعهدهٔ کلانتر بود (میرزا سمیعا، ۴۷-۴۸، ۵۰). میرزا رفیعا هم در *دستور الملوک* همین شیوه را تأیید کرده است (ص ۹۳-۹۴). از مضمون فرمانی که در عصر شاه سلطان حسین صادر شده، پیداست که روش بنیچه‌بندی در پایان عصر صفوی نیز همچنان برقرار بوده است (نک: قائم مقامی، *یکصد و پنجاه...*، ۵۴-۵۵).

در دورهٔ قاجاریه اساس این نظام برای اخذ مالیات و سربازگیری محفوظ ماند، اما به تدریج قوانین و مقررات آن دستخوش تغییر شد.

۱. **بنیچه: مالیات جمعی.** در این دوره مالیات اصناف در شهرهایی چون تبریز را بنیچه می‌خواندند. در تهران گاه به آن «تحمیل» می‌گفتند و در شهرهای دیگر گاهی اصطلاحات دیگری به جای آن به کار می‌رفت. اما به هر حال، تشخیص مقدار آن همچنان بر عهدهٔ کلانتر یا دستیار او بود. کلانتران هر محل، بنیچهٔ اصناف را تعیین، و به رئیس هر صنف ابلاغ می‌کردند. متصدی این کار را «بنیچه بند» و خود این روش را «بنیچه‌بندی» می‌خواندند (فلور، ۱۸/۱، ۷۸/۲-۷۹). پس از تعیین دقیق بنیچه یا مالیات جمعی هر صنف، توافق نامه‌ای میان رؤسای اصناف و کلانتر تنظیم و امضا می‌شد که ارزیابی مذکور را رسمیت می‌بخشید (همو، ۱۸/۱). این روش برای اعضای هر صنف که سهمی از بنیچه را می‌پرداختند، حقی ایجاد می‌کرد که «حق تأسیس دکان» نام داشت. چون مقدار بنیچه معین بود و اعضای اصناف برحسب موقعیت، سهمی از پرداخت آن را برعهده داشتند، عدهٔ اعضای هر صنف افزایش نمی‌یافت و متقاضیان جدید ورود به صنف می‌توانستند، همانند حق سرقفلی در حقوق امروز، امتیاز دکان در یک صنف را، با مراعات شرایطی خریداری کنند. در تهران تنها خبازان و قصابها حق بنیچه داشتند و اصناف دیگر از آن بی‌بهره بودند (همو، ۵۱/۲).

براساس اسناد مالی مربوط به این عصر، سهمیهٔ بیشتر اصناف شاغل در هر مکان، معین گردیده، و مالیات جمعی میان آنان سرشکن شده است؛ ولی همهٔ اصناف از حقوقی شبیه حق سرقفلی بهره‌مند نبودند. از مجموع آنچه در این‌باره در منابع آمده، بر می‌آید که بنیچه‌بندی و گرفتن مالیات بر مبنای آن در سراسر کشور یک نواخت

---

1. *Histoire* ...

نبوده، بلکه به تناسب وضع جغرافیایی، اقتصادی و شغلی دستخوش تغییراتی می‌شده است.

در اصفهان بنیچه دفتر مخصوص و مضبوطی داشت و نام مالیات‌دهندگان را در آن می‌نوشتند. از این دفترها استفاده‌های دیگری نیز می‌شد؛ چنان‌که از روز اول ذیحجه تا شب عیدقربان، شتری را همراه خدمه و «عملهٔ» مخصوص در محلات شهر می‌گرداندند و «وجوهات، نیازات و انعامات» را که جمع می‌شد، براساس «بنیچهٔ قدیم» میان اینان تقسیم می‌کردند (تحویلدار، ۸۸).

در ۱۲۴۳ق/۱۸۲۷م در بندرعباس بنیچه‌بندی دقیقی صورت گرفت و برای هر ناحیه طومار خاصی تنظیم شد که شمار آنها به ۷٬۳۶۳ رسید. محاسبات مالیاتی پس از آن، به استناد همین طومارها صورت می‌گرفت (سدیدالسلطنه، ۴۸). در ناحیهٔ کاشان شیوهٔ دیگری برقرار بود. مثلاً در قمصر، برخی از مالکان هر روستا که در محل ساکن نبودند، مشمول تخفیف می‌شدند و میزان بنیچهٔ آنان از مالکان ساکن کمتر بود (ضرابی، ۱۳۵-۱۳۶). مالیات ایلات و عشایر نیز گاه به صورت بنیچهٔ ملکی معین می‌شد، چنان‌که طایفهٔ لک که از فارس به کرمان مهاجرت کردند، بنیچهٔ مخصوص داشتند و تسویه حساب مالیاتی به عهدهٔ خودشان بود (وزیری، ۱۴۴). در مناطقی میان فارس و کرمان نیز معیاری خاص برای ارزیابی مالیات روستاها وجود داشت که به گفتهٔ مینورسکی (ص 148) این روش هم نوعی بنیچه‌بندی بود.

۲. بنیچه: اساس‌نامهٔ سربازگیری. گردآوری سرباز ظاهراً از اوایل عصر قاجاریه به روش بنیچه صورت می‌گرفت. بنیچه‌بندی، یعنی تشخیص و تعیین شمار نفراتی که هریک از مناطق کشور در مواقع ضروری باید به خدمت سربازی گسیل دارد. این نظام در دوره‌های مختلف عصر قاجاریه دچار تغییرات و دگرگونیهایی شد و سرانجام، امیرکبیر قانون مدونی برای آن پدید آورد (مستوفی، ۱/۶۹-۷۰). صاحب منصبان مأمور سربازگیری دفترهایی داشتند که توسط شعبهٔ سربازگیری براساس بنیچهٔ هر محل تدوین شده بود (قائم مقامی، «تاریخچه»، ۶۹، جم). از این‌رو، سربازگیری هم مثل مالیات‌بندی براساس مقرراتی خاص استوار گردید (حکمت یغمایی، ۵۵۷). توپچیها و خدمهٔ توپخانه که معمولاً از میان افراد داوطلب انتخاب می‌شدند، بعداً به روش بنیچه به کار گرفته شدند (نک: قائم مقامی، *یکصد و پنجاه*، ۲۵۲-۲۵۳؛ گلبن، ۱۷۱-۱۷۳)، ولی هزینهٔ این سربازان برعهدهٔ مالکان صاحب بنیچه بود (دولت‌آبادی، ۴/۳۱۸).

ظاهراً نخستین نمونهٔ سربازگیری براساس بنیچه، درزمان فتحعلیشاه صورت گرفت. براساس مدارک موجود، در این دوره سهمیهٔ بنیچه برای ناحیهٔ جندق و بیابانک ۳۰۰ سرباز بود. مأموران سربازگیری، بر مالکان هر روستا، برای آماده کردن سهمیهٔ سرباز خود بسیار سختگیری می‌کردند. البته جوانانی که خانوادهٔ متمول داشتند، با پرداخت رشوه از خدمت معاف می‌شدند (حکمت یغمایی، ۵۵۷-۵۵۹). امیرکبیر برای اصلاح وضع نظام، روشهای کهنه را منسوخ گردانید و قانونی برای بنیچه تدوین کرد و رواج داد (مستوفی، همانجا) که براساس آن برای کشور ۳۰ هزار تن سرباز آماده و ۶۰ هزار تن ذخیره در نظر گرفته شد. این عده از میان رعایا و برحسب سرشماری گرفته می‌شدند، یعنی از هر ۱۰ نفر واجد شرایط یک نفر به خدمت سربازی می‌رفت (قائم‌مقامی، «تاریخچه»، ۷۱). اجرای این روش در تعیین میزان مالیات هم مؤثر بود؛ یعنی بنیچه یا مالیات جمعی هر ده متناسب با عدهٔ سربازان آن تعیین می‌شد. هرجا سرباز نمی‌دادند، مثل یزد و کاشان، مالیات نقدی بیشتری می‌پرداختند (مستوفی، ۱/۷۰).

موافق قانون بنیچهٔ امیرکبیر، ۹ تن دیگر که به سربازی نمی‌رفتند، موظف بودند یک خروار گندم که «خانواری» خوانده می‌شد، به عیال و اولاد کسی که به سربازی می‌رفت، بدهند (قائم مقامی، همان، ۷۱-۷۲). از آنجا که سهمیه‌بندی برای سربازگیری به روشی غیر از آنچه قانون بنیچه مقرر می‌داشت، موجب بی‌قانونی و ستمگری و در نتیجه، اعتراض مردم می‌شد، بر اجرای قانون بنیچه تأکید و تصریح می‌گردید و اجرای این قانون سبب می‌شد که گرفتن سرباز داوطلب به تدریج منسوخ گردد (قائم مقامی، *یکصد و پنجاه*، ۲۲۷-۲۲۸).

برطبق قانون بنیچهٔ امیرکبیر، هریک از ایالات و ولایات ایران که سرباز بنیچه می‌دادند، می‌بایست شماری سرباز پیاده، شماری سواره و شماری ویژهٔ توپخانه تحویل دهند (همو، «تاریخچه»، ۷۹). این قانون چند دهه رسمیت داشت، اما پس از استقرار مشروطیت، دربارهٔ اصلاح نظام بنیچه برای سربازگیری مذاکراتی در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م در مجلس شورای ملی پیش آمد که بر اثر آن در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م مقررات جدیدی با عنوان «قانون سربازگیری» وضع و تصویب گردید (شریف کاشانی، ۶۳۳؛ قائم‌مقامی، همان، ۸۰-۸۱).

در ۱۳۰۰ش رضاشاه، ارتش جدید ایران را بنیاد نهاد. در قانون ارتش نوین، مقررات سربازگیری باز هم براساس بنیچه تدوین شده بود و شعبه‌های سربازگیری در محل براساس دفتر بنیچهٔ خاص همان محل کار می‌کردند (همان، ۸۲-۸۷).

خدمت سربازان بنیچه مدت معینی نداشت (نفیسی، ۱/۲۶۱) و ظاهراً متغیر بود؛ چنان‌که در ۱۲۸۶ق سربازان یک‌سال در خدمت و یک‌سال در مرخصی به سر می‌بردند، اما این روش در سراسر کشور معمول نبود (قائم مقامی، همان، ۷۳).

سرانجام، همهٔ قوانین و مقررات مختلف بنیچه برای سربازگیری با تصویب قانون نظام اجباری در ۱۳۰۴ش ملغی شد (همان، ۸۹؛ گیلان شاه، ۸۰۲-۸۰۳). البته قانون مالیات جمعی یا بنیچهٔ اخذ مالیات نیز از مدتی پیش از آن، با تصویب پاره‌ای قوانین و مقررات مالیاتی در نخستین دوره‌های مجلس شورای ملی منسوخ شده بود.

مآخذ: تحویلدار، حسین، *جغرافیای اصفهان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۲ش؛ حکمت یغمایی، عبدالکریم، «بنیچهٔ جندق و بیابانک»، *یغما*، به کوشش ایرج افشار و قدرت‌الله روشنی زعفرانلو، تهران، ۱۳۷۰ش، شم ۳۲؛ دولت‌آبادی، یحیی، *حیات یحیی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ رشیدالدین فضل الله، *تاریخ مبارک غازانی*، به کوشش کارل‌یان، هارتفرد، ۱۳۵۸ق/۱۹۴۰م؛ سدیدالسلطنه، محمدعلی، *بندرعباس و خلیج*

فارس، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۴۲ش؛ شریف کاشانی، محمدمهدی، *واقعات اتفاقیه در روزگار*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ضرابی، عبدالرحیم، *تاریخ کاشان*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فلور، ویلم، *جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار*، ترجمهٔ ابوالقاسم سرّی، تهران، ۱۳۶۵ـ۱۳۶۶ش؛ قائم مقامی، جهانگیر، «تاریخچهٔ سربازگیری در ایران»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۲، شم ۲؛ همو، *یکصد و پنجاه سند تاریخی*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ گلبن، محمد، «کتابچهٔ مطالب لازمهٔ توپخانهٔ مبارکه»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۳، شم ۱؛ گیلان شاه، امیر، «تاریخچهٔ سربازگیری»، *قشون*، تهران، ۱۳۰۴ش، س ۴، شم ۱۸؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ میرزا رفیعا، محمد رفیع، *دستور الملوک*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۴۸ش؛ میرزا سمیعا، *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دورهٔ معاصر*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، *جغرافیای کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Lambton, A. K. S., *Qajar Persia*, London, 1987; Minorsky, V., introd. *Tadhkirat al-Mulūk*, London, 1943.

علی آل داود

بَنیٖ ساسان، لقبی کـه بر گدایان اطلاق مـی‌شده است. گدایانی کـه خود را چنین می‌خواندند و بـه این نام هم فخر می‌کردند، در حقیقت از ویژگیهـایی برخوردار بودنـد که بارزترین آنها، نخست زیرکـی و هوشمندی، و سپس ادب ورزی است.

طیف معنایی بنی‌ساسان، در *المختار من کشف الاسرار* جوبری (ص ۴۴؛ نک: بازورث، I/24) در قرن ۷ق/۱۳م نسبتاً گسترده‌تر است، زیرا به قول او «این صناعت» وسعت شگفتی دارد و از هر طایفه‌ای در میان ایشان می‌توان یافت. همه مکار و زیرک و حیله‌گرند، و در کار خود سخت گستاخند. از جملهٔ ایشانند: گدایان و درویشان، بوزینه‌داران، خرس گردانـان، گربه رقصانـان، متظاهران بـه انواع بیماری و ... . بدیهی است که شعبده بازان، و رمالان و فالگیران و جادوگران نیز درون این حوزه قرار دارند. دو صحنهٔ بسیار جذاب و شگفتی که جوبری ادعا می‌کند، خود دیده است، یکی در حرّان بوده است (ص ۴۵) و دیگری در بلاد روم (ص ۴۸). اما روایت او از نوعی افسانه پردازی هم تهی نیست.

شیوه‌های تردستی و حیله‌گری ایشان موجب شده است که حاجی خلیفه بابی با عنوان «علم الحیل الساسانیة» در کتاب خود بگشاید (نک: ۶۹۴/۱ـ۶۹۵).

گدایی، زیستن از راه برانگیختن ترحم مردمان، بهره‌گیری از صدقات و نیز اندکی بعد، خواندن داستانهای دینی و موعظه برای کسب مال از عامه، پیوسته در دوران اسلامی وجود داشته است، اما هنگامی که با تردستی، دزدی، شعبده بازی و فریبکاری درآمیخت، نوعی اعتبار عام کسب کرد و از قرن ۳ق/۹م مورد توجه ادیبان قرار گرفت و نخست با شعر هرزه‌درایی (مجون) و از قرن ۴ق با شعر «سُخف» هم‌طراز شد. اوج عنایت به امر ایشان در آثار جاحظ (د ۲۵۵ق/۸۶۹م) آشکار می‌شود. در فهرست آثار او رسائلی با این نامها می‌توان یافت: *وصف العوام*، *حیل اللصوص*، *حیل المکدین* و از همه مهم‌تر، کتاب *البخلاء* (نک: ص ۴۶ـ۵۳) که شامل یکی از جالب‌ترین روایات در این باب است: خالدبن یزید گدایی است که سرکردهٔ دزدان ناحیت جبل و شام، کولیان (زط = جُت = کولی) و راهزنان کرد و عرب و قفج ... بوده و «چندی باغولان زیسته و با غول ماده‌ای زناشویی کرده» است، و اینک انبوهی اصطلاح غریب به کار می‌برد که جاحظ برخی از آنها را ناچار شرح می‌دهد. این‌گونه ادب، قرنها ادامه یافت و شاید بتوان *حکایة ابی القاسم البغدادی* و دیوان ابن حجاج را اوج آن دانست (نک: ه د، ابومطهر ازدی، نیز ابن حجاج).

در قرن ۴ق، شاعری بغدادی به نام احنف عکبری که به قول ثعالبی (۱۳۷/۳) «اینک، یگانهٔ بنی ساسان در مدینة السلام» بود، در بغداد به خدمت صاحب بن عباد رسید. صاحب با اعجاب تمام شعری را که او دربارهٔ بنی ساسان سروده بود، نقل می‌کند. در این شعر عکبری، به گونه‌ای، لافـزنیهای خالد را تکرار می‌کند، به برادرانش بنی ساسان می‌بالد و سراسر جهان ــ از سند تا روم و بلغار ــ را سرزمین خود می‌پندارد.

چندی بعد، صاحب که در ری به وزارت رسید، با بزرگ‌ترین شاعر بنی‌ساسان، یعنی جهانگرد معروف، ابودلف خزرجی آشنا شد و او را به تدوین قصیدهٔ ساسانیه تشویق کرد. وی نیز قصیده‌ای به او ارمغان کرد و در آن به معارضهٔ دالیهٔ احنف عکبری برخاست... و خلیفه مطیع را نیز در شمار بنی‌ساسان نهاد... (نک: همو، ۴۱۴/۳ـ۴۱۵). نکتهٔ مهم در این کار آن است که وی همهٔ مصطلحات این «گدایان» را که برای دیگران قابل فهم نبوده، شرح داده است (۱۹۳ بیت با شرح، نک: همو، ۴۱۶/۳ـ۴۳۶؛ دربارهٔ این قصیده، نک: بازورث، I/95، نیز ترجمهٔ انگلیسی آن، II/191-213).

در همین زمان، یکی دیگر از ادیبان دربار صاحب، یعنی بدیع الزمان همدانی در فضای همین گونه ادب، دست به تدوین *مقامات* زد که یکی از آنها «المقامة الساسانیة» نام گرفت (نک: ص ۹۲ـ۹۵). سپس در اواخر قرن ۵ق/۱۱م، حریری نیز «المقامة الساسانیة» را تدوین کرد (ص ۴۰۴ـ۴۱۱). سپس در قرن ۸ق، صفی‌الدین حلی نیز یک «قصیدهٔ ساسانیه» سرود (نک: بازورث، I/132-149، نیز ترجمهٔ انگلیسی آن، II/294-301).

دربارهٔ نام‌گذاری بنی‌ساسان که خاستگاهی مبهم دارد، بسیار بحث شده است. این گروه خود را به شیخی یا مرادی به نام ساسان منسوب کرده‌اند، سپس نویسنـدگان کوشیده‌اند تـا این نـام را بر پادشاهان ساسانی، یا افسانه‌های مربوط به آن منطبق سازند: ساسان چون دید که پدرش بهمن، مادر وی را (که خواهرش نیز بود) جانشین خود کرده است، گریخت و درویشی و سیاحت پیشه کرد (نک: طبری، ۵۶۸/۱؛ نیز، دینـوری، ۲۷ـ ۲۸؛ *مجمـل*...، ۳۰؛ ابـن بلخی، ۶۳؛ *برهان* ...، ذیل ساسان؛ شهیدی، ۳۸۳ـ ۳۸۶)؛ سپس گروهی از درویشان بر ساسان گرد آمدند. بعدها جماعتی از گدایان خود را به آنان منسوب کردند (مطرزی، ۳۹؛ شریشی، ۳۲۶/۵ـ۳۲۷؛ نیز نک: بسیاری از فرهنگهای بزرگ چون *تاج العروس*، ذیل سوس و سیس؛ *برهان*، نیز *لغت نامه*، ذیل

ساسان...).

از آنجا که این اشتقاق (ریشه‌یابی)، عامیانه به نظر می‌آید، دانشمندان ریشه‌های گوناگون دیگری پیشنهاد کرده‌اند: مثلاً ممکن است این لفظ از واژهٔ سنسکریت شسه مشتق شده باشد که خود نام حیوانی از شخصیتهای پنجه تنتره است که بعدها به *کلیله و دمنه* راه یافته است؛ ویژگی این حیوان، حیله‌گری و زیرکی است (بازورث، I/23)؛ نیز شاید به قول ایوانف، از کلمهٔ فارسی «ساس» (حشره) و یا از کولیهای معروف به ساسی در هند گرفته شده باشد (همانجا).

بازورث خود بعید نمی‌داند که نام شاهان شکست خورده و بی‌نوای ساسانی را، از باب استهزاء و تحقیر بر این گدایان و شیادان نهاده باشند ـ همچنان که زنان رقاصهٔ مصری معروف به «غوازی» خود را «برمکی» خوانده‌اند (همو، I/22-23). بعید نیست که بازورث این نظر را از عبده (ص ۹۲) گرفته باشد که مدعی است، این نامگذاری برای تحقیر ساسان بزرگ بوده...: چون از ساسانیان هنوز گروهی نجیب‌زاده به جای مانده بود، مسلمانان آنان را می‌راندند و تحقیر می‌کردند و بدین سان، لقب شرافتمندانهٔ آنان، حقارت‌آمیز شد... و بر گدایان اطلاق گردید. از نظر سیاسی نیز غرض قوم غالب آن بود که از قوم مغلوب هیچ چیز بر جای نماند و آنچه هم می‌ماند، حقیر و پست باشد.... راست است که این نظر را برخی از ایرانیان نیز پسندیده‌اند (فتحی، ۸۹-۱۰۱)، اما عموماً پژوهشگران ایرانی از آن آزرده خاطرند (مثلاً نک: طباطبایی، ۷).

اما این دل آزردگی تازه نیست. در آغاز قرن ۶ق سنایی (د ۵۳۵ق/ ۱۱۴۱م) بانگ برمی‌آورد که «کی توان مر ساسیان را تخم ساسان داشتن» (و دو بیت دیگر، نک: *لغت‌نامه*، ذیل ساسی).

اندک زمانی پس از سنایی، صاحب *تاریخ بیهق*، به موضوع اشاره کرده است (که شاید کهن‌ترین اشاره در ادب فارسی باشد) و می‌نویسد: مردمان به عیب گویی از ساسان بن بهمن پرداختند و تا امروز «هر فرومایه را که عیب و سرزنش کنند، ساسی خوانند و گدایان را ساسی و ساسانی گویند» (بیهقی، ۴۲). در این روایت، خلط میان ساسی و ساسانی سخت آشکار است؛ اما چنین احساس می‌شود که مؤلف اصل اصطلاح را ساسان دانسته است و ساسی را مشتق از آن؛ حال آنکه ممکن است انتقال، برعکس باشد و ساسی به ساسانی تبدیل شده باشد.

اینک با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که در کار عالمانه و بسیار گستردهٔ بازورث که دو جلد کتاب به بنی‌ساسان اختصاص داده، جای چند سؤال خالی است:

۱ـ در بررسی اشتقاق کلمه، چرا رابطهٔ ساسانی با ساسی فروگذاشته شده است. کلمهٔ ساسی بی‌گمان در قرن ۴ و ۵ ق به معنای گدا شهرت داشته است و ورود آن در شعر سنایی و *تاریخ بیهق* بر این امر دلالت دارد. اگر این موضوع از نظر زمان و مکان اندکی بررسی شود، احتمالاً ترجیح خواهیم داد که اصل را ساسی بدانیم و بینداریم که کلمه در قرن ۴ق، به سبب شباهت با ساسانی تغییر شکل داد و به افسانهٔ ساسان بن بهمن پیوست.

۲. زمان پیدایی اصطلاح بنی ساسان نکتهٔ مهمی است که همه جا فرو گذاشته شده است. گدایان جاحظ و همهٔ نویسندگان قرن۳ق، اگر چه رفتار و حتیٰ زبانی شبیه به بنوساسان دارند، اما هیچ‌گاه به این نام خوانده نشده‌اند. شاید سخن ثعالبی (۱۱۷/۳) دربارهٔ احنف عکبری که «یگانهٔ بنوساسان در بغداد» بود، نخستین جایی باشد که این اصطلاح بروز یافته است (ح ۳۵۰ق) و قصیدهٔ «گدایی» او هم در این کتاب «ساسانیه» خوانده نشده است؛ چند سال بعد، در ری بود که ابودلف قصیده‌ای به این نام سرود. تا زمانی که روایات تازه‌ای کشف نشده است، ناچار باید بپذیریم که لفظ بنی ساسان، آن چنان که پنداشته‌اند، کهن نیست و در اواسط قرن ۴ق ــ احتمالاً از روی ساسی ــ شکل گرفته، و به افسانهٔ ساسان پیوسته است.

۳. نظر محمد عبده مبنی بر تحقیر ساسانیان که بر بازورث نیز اثر گذاشته است، در قرن ۴ق دیگر موضوعیت نداشت. در آن زمان، با گسترش حیرت آور زبان و فرهنگ عربی در ایران و به خصوص عرب‌گرایی اغراق آمیز بسیاری از ادیبان ایران (از جمله صاحب بن عباد)، دیگر تعصبات شعوبیه و ضد شعوبیه تقریباً به کل فروکش کرده بود. بر خلاف نظر عبده، دیگر «جوانان عربی» در این سرزمین وجود نداشتند که نجیب زادگان ساسانی خیالی را تحقیر کنند و نامشان را به گدایان بخشند. در سراسر ادبیات عرب تقریباً هیچ جا نیست که در ساسانیان به چشم حقارت بنگرند؛ بلکه به عکس، انتساب به ساسانیان پیوسته از افتخارات ایرانیان عرب زبان بوده است. بی‌جهت نیست که فرمانروایان عرب یا عرب‌گرای ایران، از طاهریان گرفته تا آل بویه، چون به اوج قدرت می‌رسیدند، برای خود تبارنامه‌ای می‌ساختند که تا ساسانیان یا خاندانهای هم‌طراز کهن فرا می‌رفت. ساختن این گونه تبارنامه، انگیزه‌ای جز کسب افتخارات بیشتر نداشته است و این با تحقیر ایشان منافات دارد.

۴. سؤال مهمی که هیچ گاه مطرح نشده، آن است که مخاطب اصلی قصیدهٔ ساسانیه، با آن زبان و اصطلاحات شگفت کیست؟ دربارهٔ عکبری، پاسخ روشن است: گدایان و شیادان بغداد در آن زمان سخت فراوان و بسیار فعال بودند، اما این سخن دربارهٔ ایران مصداق ندارد. مردم ایران ناچار بودند عربی را در مکتبها یا نزد استادان بیاموزند و در این کار رنج فراوان برند و حتیٰ گاه، کوششهای ایشان به نتیجه نمی‌رسید: منصور سامانی، چون عربی را درست نمی‌فهمید، فرمان ترجمهٔ *قرآن* و تفسیر آن را صادر کرد (نک: *ترجمهٔ تفسیر*...، ۵-۶)؛ همو به ترجمهٔ *تاریخ طبری* دستور داد. نیز در همین زمان کتابهایی در پزشکی، داروسازی، فقه و جغرافیا به فارسی ترجمه شد تا عامهٔ ایرانیان نیز از آن علوم بهره‌مند شوند. با چنین احوال، چگونه می‌توان پنداشت که گدایان و دزدان، یعنی پست‌ترین طبقهٔ اجتماعی ایران، بتواند کلمه‌ای از قصیدهٔ ابودلف دریابد؟

اگر این نظر درست باشد، ناچار باید پذیرفت که این قصیده از نظر

جامعه‌شناسی ایران قرن ۴ق هیچ اعتباری ندارد و هر گونه بهره‌برداری از آن، نتیجه‌ای نادرست خواهد داد. این قصیده تنها برای طبقهٔ ادیبان عربی شناس ایران ــ که بسیار نیرومند و گسترده بود ــ ساخته شده و به خصوص، اسباب سرگرمیها و شوخیهای ادبی دربار صاحب بن عباد بود، نه عامهٔ ایرانیان.

مآخذ: ابن بلخی، *فارس نامه*، به کوشش علینقی بهروزی، شیراز، ۱۳۴۳ش؛ بدیع الزمان همدانی، احمد، *مقامات*، با شرح و تعلیقات محمد عبده، بیروت، ۱۹۵۷م؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *تاج العروس*؛ *ترجمهٔ تفسیر طبری*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ جاحظ، عمرو، *البخلاء*، به کوشش طه حاجری، قاهره، دارالمعارف؛ جوبری، عبدالرحیم، *المختار فی کشف الاسرار*، دمشق، ۱۳۰۲ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حریری، قاسم، *مقامات*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ شریشی، احمد، *شرح مقامات الحریری*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، المؤسسة العربیة الحدیثه؛ شهیدی مازندرانی، حسین، *فرهنگ شاهنامه*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ طباطبایی، ابوالفضل، مقدمه بر *سفرنامهٔ ابودلف*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ طبری، *تاریخ*؛ عبده، محمد، تعلیقات بر *مقامات* بدیع الزمان همدانی (هم)؛ فتحی، رسول، «ساسیان یا بنی‌ساسان»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ۱۳۶۲ش، س ۳۱، شم ۱۳۰؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، ۱۳۱۸ش؛ مطرزی، شرح بر *مقامات حریری*، چ سنگی، تهران، ۱۲۷۳ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., *The Mediaeval Islamic under World* (the Banū Sāsān in Arabic Society and Literature), Leiden, 1976.

آذرتاش آذرنوش

بَنی‌سُوَیف، شهری در شمال شرقی مصر در کرانهٔ رود نیل و مرکز استانی به همین نام. استان بنی‌سویف با مساحتی حدود ۱٬۳۲۲ کمـ۲ و جمعیتی حدود ۲٬۲۲۳٬۰۰۰ تن (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) در جنوب قاهره واقع است («فرهنگ...[1]»؛ *انکارتا*[2]).

خاک حاصلخیز ناشی از ته‌نشین شدن سیلابهای رود نیل و دسترسی آسان به آب این رودخانه که به وسیلهٔ شبکهٔ عظیم آبیاری و نهرهای پرشاخه‌ای، چون بحر یوسف، بنی‌عدی و نهر ابراهیم کشتزارهای این منطقه را آبیاری می‌کند، استان بنی‌سویف را یکی از مراکز مهم کشاورزی مصر ساخته است. این امکانات سبب شده است تا دولت مصر در ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م اقدام به سرمایه‌گذاری عظیم ملی برای توسعهٔ کشاورزی منطقه نماید. از این رو، کلیهٔ واحدهای کوچک و پراکندهٔ روستایی در واحدهای تعاونی کشاورزی ادغام شدند (*بریتانیکا*، I/791؛ *العرب*...، ۲/۱۴۴-۱۴۵؛ *انکارتا*).

در گذشته اهمیت بنی‌سویف بیشتر به سبب تولیدات پشم آن بوده است، اما امروزه مهم ترین فرآوردهٔ کشاورزی آن پنبه است (همانجا). واقع شدن بنی‌سویف بر سر راههای ارتباطی که شمال و جنوب مصر را به یکدیگر متصل می‌سازد، سبب رشد اقتصادی و رونق بازرگانی آن شده، و بر اهمیت این شهر افزوده است (همانجا؛ *بریتانیکا* ، همانجا). عبور راههایی از بنی‌سویف که به نواحی باستانی مصر منتهی می‌گردد، این شهر را به یکی از مراکز جهانگردی مصر بدل ساخته است (همانجاها).

در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م شهر بنی‌سویف ۲۰۵٬۶۰۰ تن جمعیت داشته است («فرهنگ»؛ *انکارتا*). مقام شیخه حوریه در مسجد جامع البحر زیارتگاه اهالی بنی سویف است (EI²).

پیشینهٔ تاریخی: وجود آثار باستانی متعلق به دوران فراعنه در شهر باستانی هراکلئوپولیس در ۱۶کیلومتری بنی‌سویف، نشانه‌ای از پیشینهٔ کهن این شهر است (همانجا). ظاهراً این شهر مقارن ظهور اسلام اهمیت و اعتبار گذشتهٔ خود را از دست داده بود، زیرا پس از ظهور اسلام در کتب فتوح و منابع جغرافیایی سده‌های نخستین اسلامی نامی از این شهر دیده نمی‌شود. به گفتهٔ سخاوی (۳۰۳/۳) نام اصلی قدیم آن بِنِمْسُوَیْه بوده است. از این شهر به صورتهای منقوسنه (ابن دقماق، ۱۰/۲) و مَنقَسْویه (ابن جیعان، ۱۷۲) نیز یاد شده است. ناحیهٔ بنی سویف حدود ۳٬۴۲۰ فدان (یک جریب زمین در مصر) وسعت داشته که حدود ۹۰ فدان آن زیر کشت بوده، و ارزش محصولات آن حدود ۱۷هزار دینار بوده است (همانجاها).

لئون افریقی (د ۹۵۶ق/۱۵۴۹م) بنی‌سویف را شهری کوچک در کنار نیل با زمینهای مساعد برای کشت کتان و کنف وصف کرده است و به گفتهٔ هم و پنبهٔ این شهر به مرغوبیت شهرت داشت و به دیگر نقاط حتیٰ به نواحی دور دست صادر می‌شده، و از آن پارچه‌های لطیف و بادوام بافته می‌شده است (۲/۲۳۴-۲۳۵).

در حملهٔ ناپلئون بناپارت به مصر در ۱۲۱۴ق/۱۷۹۹م بنی‌سویف به تصرف نیروهای فرانسوی درآمد (*انکارتا*). در عهد محمد علی پاشا (حک ۱۲۲۰-۱۲۶۴ق/۱۸۰۵-۱۸۴۸م)، حاکم مصر بنی‌سویف بار دیگر مورد توجه قرار گرفت و رونق از دست رفتهٔ خود را باز یافت (EI²). زین العابدین شیروانی در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م این شهر را دیده، و آن را قصبه‌ای با هزار خانه وصف کرده است (ص ۱۶۸).

مآخذ: ابن جیعان، یحیی، *التحفة السنیة باسماء البلاد المصریة*، به کوشش برنهارد موریتس، قاهره، ۱۸۹۸م؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الانتصار*، بیروت، ۱۳۱۰ق/۱۸۹۳م؛ زین العابدین شیروانی، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ *العرب فی ریف مصر و صحراواتها*، ترجمهٔ زهیرشایب، قاهره، ۱۹۸۰م؛ لئون افریقی، حسن بن محمد وزان، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1978; EI²; *Encarta Reference Library*, 2003; *The World Gazetteer*, www. world - gazetteer. com/r/r _ eg. htm.

مهدی کیوانی

بَنی عَبّاس، تیره‌ای مهم از قبیلهٔ بنی‌هاشم و بزرگ‌ترین سلسلهٔ خلفای اسلامی که نسب آنان به عباس بن عبدالمطلب (هـ م)، عموی پیامبر اکرم(ص) و نوادهٔ هاشم بن عبدمناف می‌رسد.

بخش اول - از آغاز تا خلافت مأمون: خلفای عباسی که مشروعیت خویش را به عباس مستند می‌کردند، لازم می‌دیدند که تصویر

1. *The World...* 2. *Encarta...*

تاریخیِ عباس ــ و حتیٰ برخی از فرزندان و نوادگان او ــ تا حد ممکن با برنامهٔ سیاسیِ آنان هماهنگ باشد؛ به ویژه اینکه آنان از سوابق درخشانِ رقبای نیرومند خویش (یعنی طالبیان و علویان) در عصر پیامبر(ص) و پس از آن بی‌بهره بودند. آنها نخست کوشیدند تا از جنبهٔ منفیِ انکارناپذیر حضور عباس در پاره‌ای حوادثِ زمان حضرت رسول(ص) در مخالفت با اسلام بکاهند؛ سپس مجموعه فضایلی ــ غالباً در جهت منافع خود ــ به او نسبت دهند. به عنوان نمونه، دربارهٔ اینکه عباس در جنگ بدر (هـ م) در صف مشرکان بود (بلاذری، جمل...، ۹/۴) و به اسارت مسلمانان درآمد (ابن سعد، ۱۲/۴؛ طبری، ۴۳۶/۲)، گفته شد که وی به اجبار در این نبرد حاضر شده بود (همو، ۴۶۶/۲؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۱۵۵)، و به همین سبب، پیامبر(ص) دستور داده بوده است تا مسلمانان او را به قتل نرسانند (نک: ابن هشام، ۲۶۹/۲؛ ابن سعد، ۱۰/۴-۱۱)؛ یا آنکه گفته‌اند: عباس پنهانی با پیامبر(ص) تماس داشته، و اخبار مشرکان را به او می‌رسانیده است (واقدی، ۲۰۴/۱؛ بلاذری، همانجا). اکنون روایتی که نشان دهد عباس برای کسب خلافت، به نفع خود فعالیتی کرده باشد، وجود ندارد؛ بلکه به عکس، او پس از وفات حضرت رسول(ص) و به هنگام تشکیل شورا پس از مرگ عمر بر خلافتِ علی(ع) اصرار داشته است (طبری، ۱۹۳/۳-۱۹۴، ۲۲۸/۴، ۲۳۰؛ نیز نک: ابن هشام، ۳۳۲/۴-۳۳۳).

عباس چندین فرزند پسر داشت (برای فهرستی از فرزندان او، نک: بلاذری، همان، ۳۱/۴): فضل، پسر بزرگ او که در هنگام دفن حضرت رسول(ص) شرکت داشت (طبری، ۲۱۱/۳، ۲۱۳)، در ۱۸ق/۶۳۹م در عمواس شام درگذشت (ابن سعد، ۶/۴؛ بلاذری، همان، ۳۶/۴). عبدالرحمان، فرزند دیگرش نیز در همان‌جا درگذشت، یا در نبرد یرموک کشته شد (ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، همان، ۸۹/۴). پسر دیگرش، معبد در خلافت عثمان همراهِ سپاهی به فرماندهی عبدالله بن سعد ابن ابی سرح (هـ م)، به افریقیه رفت و در نبرد به قتل رسید (ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، همان، ۸۷/۴، فتوح...، ۲۲۶، ۲۲۸). پسر دیگرش، کثیر اهل فقه و حدیث بود (ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، جمل، ۹۰/۴؛ نیز نک: ذهبی، سیر...، ۴۴۳/۳). حارث بن عباس نیز در همراهی زبیر بن عوام در برخی از فتوحات شرکت داشت (بلاذری، همانجا). تمام بن عباس که به‌دلاوری و جنگاوری شهره‌بود (نک: ذهبی، همانجا)، در اوایل خلافتِ علی(ع) یک چند بر مدینه گماشته شد (طبری، ۴۵۵/۴، ۹۳/۵؛ دربارهٔ حکومت وی بر مکه، نک: بلاذری، همان، ۸۹/۴). قُثَم که گفته‌اند: برادر رضاعی امام حسین(ع) بود (ذهبی، همان، ۴۴۰/۳)، از سوی امام علی(ع) مقارن نبرد جمل، به مکه گسیل شد (طبری، ۴۵۵/۴) و در طول مدت خلافت آن حضرت، بر مکه و طائف ولایت داشت (بلاذری، همان، ۸۵/۴؛ طبری، ۹۲/۵-۹۳، ۱۳۲). وی در خلافت معاویه در سپاه سعید بن عثمان بن عفان به خراسان رفت و بنابر مشهور در سمرقند درگذشت یا کشته شد (ابن سعد، ۳۶۷/۷؛ بلاذری، همان، ۸۶/۴، فتوح، ۴۱۲). گور او در این شهر به صورت زیارتگاهی درآمد و مردم آن ناحیه دربارهٔ او ــ که به «شاه زند» معروف است ــ و گورش از دیرباز، عقایدی خاص داشته‌اند (برای تفصیل، نک: سمرقندی، ۲۸-۲۹، ۵۱ بب؛ ابوطاهر سمرقندی، ۱۶۲ بب؛ نیز نک: یاحقی، ۵۲ بب).

پسر دیگر عباس عبیدالله بود که از سوی حضرت علی(ع) بر یمن گماشته شد (بلاذری، جمل، ۷۸/۴، ۷۹؛ طبری، ۴۴۲/۴، ۴۴۳، ۴۹۲، ۱۳۲/۵، ۱۵۵)، اما با ورودِ بسر بن ابی ارطاة، سردار معاویه به یمن، به کوفه گریخت (همو، ۱۳۹/۵-۱۴۰). سپس مقارن صلح امام حسن مجتبیٰ(ع)، به معاویه نامه‌ای نوشت و امان خواست (همو، ۱۶۳/۵). وی که به گشاده‌دستی و مهمان‌نوازی شهرت داشت (بلاذری، همان، ۷۵/۴؛ نیز نک: ابن سعد، ۶/۴)، در زمان خلافت معاویه درگذشت (بلاذری، همان، ۷۹/۴؛ برای آگاهی از خلط او با عبدالله بن عباس در یکی دو واقعهٔ تاریخی، نک: طبری، ۱۳۶/۵، ۱۵۸).

مشهورترین فرزند عباس، بی‌گمان عبدالله، مشهور به ابن عباس است که خلفای بنی عباس از اعقاب او هستند (نک: دنبالهٔ مقاله). وی یکی از بزرگ‌ترین منابع فقه و حدیث و تفسیر به شمار می‌رود (مثلاً نک: ذهبی، همان، ۳۳۱/۳ بب)؛ اما نقش سیاسی او در حوادث این عهد پررنگ نیست. بیشترین فعالیت ابن عباس به دورهٔ خلافت امام علی(ع) بازمی‌گردد که از سوی آن حضرت بر بصره گماشته شد (نک: بلاذری، همان، ۳۹/۴؛ طبری، ۵۴۳/۴)؛ ولی در اواخر خلافتِ آن حضرت، در حالی که با اتهام دست‌اندازی به بیت‌المال روبه‌رو شده بود، ناچار بصره را واگذارد و روبه‌سوی مکه نهاد (همو، ۱۴۱/۵-۱۴۳؛ نیز نک: بلاذری، همانجا؛ برای تفصیل، نک: هـ د، ابوالاسود دؤلی). وی از جمله چند تنی بود که در عهد معاویه از بیعت با یزید خودداری کرد (طبری، ۳۰۳/۵)، اما نظر وی به اندازهٔ دیگر مخالفانِ بیعت، جدی تلقی نشد؛ چنان‌که بعدها هم سرانجام، بیعت کرد (همو، ۳۴۳/۵). وی از بیعت با ابن زبیر ــ که از مدتها پیش نظرش نسبت به او منفی بود (مثلاً نک: همو، ۳۸۴/۵) ــ نیز خودداری کرد و از بیم او به طائف رفت و در همان‌جا در ۶۷ یا ۶۸ق/۶۸۶ یا ۶۸۷م درگذشت (بلاذری، همان، ۷۰/۴-۷۱؛ *اخبار...*، ۹۹؛ نیز نک: ذهبی، همان، ۳۵۶/۳، ۳۵۹). مناقب و فضایل بسیاری به عبدالله بن عباس منسوب شده است تا آنجا که در یکی دو روایت او را با شخص نبی اکرم(ص) مقایسه کرده‌اند (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۴۱/۴، ۵۰). بی‌تردید بخش مهمی از این مناقب از فعالیت و تشویقِ اعقاب عبدالله به حفظ و نشر و اغراق در روایات مربوط به او سرچشمه می‌گیرد (*اخبار*، ۸۳). از این‌رو، بی سبب نیست که بخش بزرگی از اخبار و روایاتِ حاکی از پیش‌بینیِ خلافت بنی عباس یا اثبات حقانیتِ ایشان در تصدیِ خلافت، به او منسوب شده است (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۶۳/۴؛ *اخبار*، ۱۳۱).

از میان فرزندان عبدالله (نک: همان، ۱۱۷-۱۱۸)، علی از همه مشهورتر است و خلفای بنی عباس از او نسب می‌برند (بلاذری، همان، ۹۳/۴). در نزاع میان عبدالملک بن مروان و عبدالله بن زبیر علی به توصیهٔ پدرش در شام به عبدالملک پیوست (*اخبار*، ۱۳۱، ۱۵۴)؛ خلیفهٔ

اموی از او به گرمی استقبال کرد (همانجا) و وی با خانوادهٔ خود در روستای حُمَیمه در ناحیهٔ شَراتِ اردن (یاقوت، ۳۴۲/۲) سکنا گزید (بلاذری، همان، ۷۰/۴؛ نیز نک: *اخبار*، همانجا). روابط او با خلیفه به طور کلی گرم و صمیمانه بود (بلاذری، همان، ۹۹/۴-۱۰۰، ۱۰۱)، اما عبدالملک به سببی از او رنجید (همان، ۱۰۱/۴-۱۰۲) و ولید بن عبدالملک پس از رسیدن به خلافت در ماجرای پیچیدهٔ قتل کنیززاده‌ای به نام سلیط که خود را از اولاد عبدالله بن عباس می‌دانست (نک: همان، ۱۰۲/۴-۱۰۴؛ برای تفصیل، نک: هـ د، ابومسلم خراسانی، بخش ۱)، با انتساب این قتل به علی بن عبدالله، از او انتقام گرفت (بلاذری، همان، ۱۰۳/۴؛ *اخبار*، ۱۴۹-۱۵۰). همراه اوصاف اغراق‌آمیز از زهد و عبادت علی بن عبدالله (بلاذری، همان، ۹۳/۴؛ *اخبار*، ۱۴۴-۱۴۵؛ نیز نک: ذهبی، ۲۵۲/۵-۲۵۳)، از ثروت و گشاده‌دستیِ او نیز سخن رفته است (بلاذری، همان، ۱۰۰/۴؛ *اخبار*، ۱۴۲).

علی بن عبدالله که در ۱۱۷ یا ۱۱۸ق/۷۳۵ یا ۷۳۶م درگذشت (بلاذری، همان، ۱۰۵/۴؛ طبری، ۱۱۱/۷-۱۱۲؛ *اخبار*، ۱۵۹؛ نیز نک: ذهبی، همان، ۲۵۳/۵)، فرزندان بسیاری داشت (بلاذری، ۹۷/۴-۹۸). گذشته از آنان که در کودکی از میان رفتند (همان، ۹۷/۴)، چند تن دیگر، به عنوان عموهای دو خلیفهٔ نخستِ عباسی ــ ابوالعباس سفاح و منصور ــ بعدها به مقام و شهرت دست یافتند: داوود بن علی در آغاز خلافت عباسی به ولایت مکه و مدینه گماشته شد (بلاذری، *جمل*، ۱۱۷/۴). عیسیٰ که از سوی ابوالعباس به حکمرانی فارس رسید، نزد دو برادر زادهٔ خود محترم بود و از عطایای ایشان برخوردار می‌شد (همان، ۱۲۱/۴). سلیمان، پسر دیگر علی (د ۱۴۲ق/۷۵۹م) در دورهٔ ابوالعباس و منصور بر بصره و مناطق اطراف آن حکمرانی داشت (همان، ۱۲۳/۴ بب) و برخی از فرزندان او نیز در دورهٔ خلفا به مقامهایی دست یافتند (همان، ۱۲۸/۴-۱۳۳). صالح بن علی که از سوی ابوالعباس مأمورِ تعقیب مروان بن محمد، واپسین خلیفهٔ اموی شد (همان، ۱۳۵/۴؛ طبری، ۴۳۹/۷)، سرانجام در بوصیر مصر بر او دست یافت و سرش را برای خلیفه فرستاد (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۴۴۰/۷-۴۴۲). عبدالصمد بن علی همراه برادرش، عبدالله (نک: دنبالهٔ مقاله)، با بقایای امویان می‌جنگید و عبدالله او را به ولایت‌عهدیِ خویش برگزیده بود. منصور بعدها گناه او را نادیده گرفت و وی را بر مناطقی حکمرانی داد (بلاذری، همان، ۱۳۹/۴-۱۴۰). عبدالله بن علی که در آغاز خلافتِ ابوالعباس سفاح به شام گسیل شد تا با مروان بن محمد بجنگد، پس از درگذشت خلیفهٔ عباسی سر به شورش برداشت، اما کاری از پیش نبرد و سرانجام در توطئهٔ منصور از میان رفت (برای تفصیل، نک: هـ د، عبدالله بن علی).

مشهورترین فرزند علی محمد بود که ابراهیم امام و ابوالعباس سفاح (هـ مم) و ابوجعفر منصور فرزندان او هستند. مجموعه فعالیتهای بسیار سرّی و سازمان یافته‌ای که نخست از عراق آغاز شد و دامنهٔ آن به خراسان رسید و سرانجام، خلافتِ اموی را به زیر کشید، با نام محمد بن علی پیوند دارد. در واقع، از این نقطه می‌توان سوابقِ عباسیان را در راه دست‌یابی به خلافت پی‌گیری کرد. البته پنهان‌کاری و پاره‌ای شگردهای دیگر که در این‌گونه فعالیتهای سیاسی طبیعی است و استفادهٔ بعدیِ عباسیان از آن برای جعل یا تحریف اخبار، درکِ درست از دعوت ضداموی را با دشواریهای بسیار روبه‌رو کرده است. از سوی دیگر، موضوع دعوت ضداموی با مبانیِ مشروعیت خلافت عباسی درهم تنیده شده است، زیرا نظریهٔ این مشروعیتِ برساخته، طی مراحلی تشکیل و تبلیغ شد و بازتابهایی از این مراحل را می‌توان در پاره‌ای از اخبار موجود در باب خاندان عباسی ــ به ویژه در دورهٔ دعوت ضد اموی ــ ملاحظه کرد. در نخستین مرحله ــ که به احتمال بسیار مربوط به اوایل خلافت عباسی است ــ مشروعیت بنی عباس در تصدیِ خلافت، از طریق ابوهاشم فرزند محمد حنفیه، به نحوی به علی(ع) پیوند یافته است (برای مراحل دیگر، نک: دنبالهٔ مقاله).

ابوهاشم البته شخصیتی پیچیده است و اغلب روایات دربارهٔ او، به گونه‌ای با موضوع انتقال وصایت ارتباط دارد (برای تفصیل، نک: هـ د، ابوهاشم)، اما بسیار محتمل به نظر می‌رسد که گروهی از شیعیان ــ به مفهوم وسیع آن ــ در او به عنوان نوادهٔ امام علی(ع)، به چشم پیشوا می‌نگریسته‌اند. برادر ابوهاشم، حسن بن محمد (د ح ۱۰۰ق/۷۱۸م، نک: ابن سعد، ۳۲۸/۵؛ ذهبی، سیر، ۱۳۰/۴) نیز در رسالهٔ *الارجاء* خود، از گروهی «شیعه» سخن به میان می‌آورد که به تعبیرِ طعن‌آمیز او، پیروِ کاهنان و پیشگویان، و به برپایی «دولت» پیش از فرا رسیدن قیامت امیدوارند (نک: همو، *تاریخ...*، ۲۳۳-۲۳۴؛ نیز قاضی، ۱۴۹، ۲۱۱).

بنابر نشانه‌های بسیار، می‌توان دریافت که عباسیان پس از رسیدن به خلافت، کوشیدند تا از عقیدهٔ یاد شده تا حد ممکن به نفع خود بهره‌برداری کنند و خلافتشان را همان دولت موعود جلوه دهند (نک: دنبالهٔ مقاله)؛ زیرا بنابر چندین روایت، ابوهاشم که فرزند پسر نداشت، همراه شماری از هواداران کوفیِ خود به شام رفت و اندکی پیش از مرگ، امامت و وصایت را به محمد بن علی منتقل کرد (مثلاً نک: *اخبار*، ۱۷۳ بب؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۴۶۶/۳-۴۶۷). در مجموعه روایتهای مربوط به این موضوع، تناقضهای بسیاری راه یافته است و عباسیان بنابر اهداف خاص خویش در آن دخل و تصرفها کرده‌اند (برای تفصیل، نک: هـ د، ابوهاشم). گفته شده است: نخستین گروه از داعیانِ بنی عباس کسانی اندک شمار، بیشتر از موالی کوفه بوده‌اند که پس از مرگ ابوهاشم در سالهای پایانیِ سدهٔ نخست ق گرد محمد بن علی فراهم آمدند (*اخبار*، ۱۸۸ بب). ریاست این گروه با ابورباح (یا ابوریاح) میسرهٔ نَبّال بود (برای فعالیتهای او، نک: طبری، ۶۱۶/۶)، اما پس از درگذشت وی، بُکیر بن ماهان (از موالی کوفه) جانشین او شد (*اخبار*، ۱۹۳-۱۹۴).

بکیر در جامهٔ بازرگانی عطر فروش به حمیمهٔ شام رفت و با ترتیبی خاص موفق شد با محمد بن علی دیدار کند. براساس این روایت، در این

ملاقات محمد بن علی از یک‌سو، توصیه‌های بکیر را برای پیشرفتِ امر دعوت پذیرفت و از سوی دیگر، ضمن دادنِ دلداری به او، به نقل از عبدالله بن عباس، از بروز علامتهای پیروزی در حدود سال ۱۳۰ق/ ۷۴۸م آگهی داد (همان، ۱۹۹). بکیر نیز از اهمیت خراسان و مناطق شرقی ایران و تمایلِ یکی از «اعاجم» جرجان به اهل بیت پیامبر(ص) سخن گفت. روی هم رفته، خط سیر دعوت در این ملاقات تا حدود بسیاری تعیین شد (همان، ۱۹۹ـ۲۰۰). سپس بکیر با کسب اجازه از محمد بن علی، به شرق ایران سفر کرد و تشکیلات گستردهٔ داعیان خراسان ظاهراً در این زمان شکل گرفت (همان، ۲۰۱ـ۲۰۲).

محدودهٔ زمانی این ملاقات، بنابر اشاره‌های موجود در روایت، در خلافت عمر بن عبدالعزیز (حک ۹۹ـ۱۰۱ق) بوده است (نیز نک: طبری، ۵۶۲/۶، که اخبار مربوط به آغاز دعوت را در ۱۰۰ق ثبت کرده است)؛ اما مآخذ تاریخِ درگذشت علی بن عبدالله (پدر محمد و بزرگ خاندان عباسی) را در حدود سال ۱۱۸ق/۷۳۶م آورده‌اند. به این ترتیب، چگونه سالها پیش از مرگ علی، وصایت به فرزندش منتقل شده است و داعیان با محمد پیمان سیاسی بسته‌اند؟ بسیار محتمل است که عباسیان با توجه به تبلیغات بعدی ــ که سال ۱۰۰ق در آن اهمیت داشته است ــ زمان ارتباط میان داعیان و محمد بن علی را عقب برده، و گفت و گوها را بنابر میلِ خود تنظیم و نقل کرده باشند (برای اهمیت این سال، مثلاً نک: اخبار، ۱۹۳؛ نیز هـ د، ابوهاشم). در این صورت، تاریخ دقیق و کیفیت ارتباط میان ایشان در محاق ابهام فرو خواهد رفت؛ چنان که غالبِ سخنان محمد بن علی در این ملاقات نیز بی‌گمان بعدها افزوده شده است، مانند ناسزاگویی به کوفیان و اینکه آل ابی طالب را در خلافت نصیبی نخواهد بود (اخبار، ۲۰۰). اما چنین به نظر می‌رسد که در دیگر بخشهای روایت ــ که حاکی از فعالیتِ بکیر در تشکیل شبکهٔ دعوت و رهبری مؤثر آن است ــ بهره‌ای از حقیقت وجود داشته باشد. انتخاب خراسان به عنوان مرکز دعوت نیز بسیار هوشمندانه بوده است، زیرا به تجربه ثابت شده بود که ساختار اجتماعی دیگر مناطق، به ویژه عراق، پای‌گیری و بسطِ هرگونه دعوت ضداموی را سرانجام با شکست مواجه خواهد کرد (برای سخنان منسوب به محمد بن علی در این باره، نک: همان، ۲۰۶).

از سوی دیگر، بکیر بن ماهان در سفرهای خود به نواحیِ شمال شرقی ایران، به اهمیت و آمادگی خراسان و جرجان برای تبلیغ پی برده، و حتیٰ کسانی را بدین‌منظور شناسایی کرده بود (همان، ۱۹۸ـ۱۹۹). بکیر در خراسان ــ که مرو مرکز آن شمرده می‌شد ــ تشکیلات داعیان را بنیاد نهاد که ۱۲ تن نقیب اصلی آن ساکن مرو، و ۷۰ تن دیگر از برخی دیگر شهرهای خراسان قدیم، مانند نسا، ابیورد و بلخ بودند (همان، ۲۱۵ـ۲۲۳؛ نیز نک: طبری، همانجا).

آگاهی دربارهٔ تشکیلاتِ جرجان بسی کمتر است (مثلاً نک: هـ د، ابوعون). فهرست نام داعیان آشکارا نشان می‌دهد که غالبِ ایشان از موالی، و شمارِ کمتری از عربهای ساکن خراسان بوده‌اند (اخبار، همانجاها). در توصیه‌های منسوب به محمد بن علی به بکیر نیز بر اهمیت «اعاجم» تأکید شده است (همان، ۲۰۴)؛ حتیٰ در نامه‌ای منسوب به ابراهیم امام خطاب به ابومسلم خراسانی، ضمن راهنمایی درمورد قبایل ساکنِ خراسان، گفته شده بود که اگر می‌تواند، در خراسان یک تن عرب زبان برجای نگذارد (طبری، ۳۴۴/۷، ۴۲۲؛ نیز نک: *العیون*...، ۱۸۴). اینکه شخص ابراهیم چنین نامه‌ای نوشته بوده است یا نه (نک: عمر، *طبیعة*...، ۱۶۹ بب؛ فرای، 36-35؛ دنیل، 47-46)، چندان مهم نیست؛ بلکه روایات دیگری نشان می‌دهد که اخبار مربوط به چنین سفارشی، آشکارا شایع بوده است (*اخبار*، ۲۸۴ـ۲۸۵، ۳۹۲). در هر صورت، این موضوع اهمیتِ حضور عناصر ایرانی را در دعوت ضداموی به نحوی باز می‌تاباند. البته موضوع میزان تأثیر ایرانیان در سرنگونی امویان و برآمدن عباسیان در پژوهشهای نوین موردتوجه خاص قرار گرفته است (مثلاً نک: عمر، بحوث...، ۱۶۸ بب؛ سلطان، ۲۲ـ۲۴).

در اینکه همگیِ رهبران دعوت ــ کسانی مانند بکیر بن ماهان و ابوسلمهٔ خلال و ابومسلم خراسانی (هـ م م) ــ به هر حال، ایرانی بوده‌اند، با توجه به جملگی مآخذ جای گفت و گو نیست؛ اما در مآخذ موجود کمترین نشانه‌ای از تمایلات ملی ــ اگر هم وجود داشته است ــ در طول مبارزهٔ پنهان برضد امویان، از سوی هیچ‌یک از سرانِ خرد و کلان دعوت دیده نمی‌شود؛ بلکه بکیر بن ماهان در غالب فعالیتهای خود ــ و از همه آشکارتر در تشکیل سازمان داعیان ــ پیوسته به آیات *قرآن کریم* و گاه سیره و سنت رسول اکرم(ص) استناد می‌کرده است (مثلاً نک: عمر، همان، ۲۱۴ـ۲۱۶، ۲۴۵ـ۲۴۷). ابومسلم خراسانی نیز در طول مبارزهٔ خود بر این اصول پای می‌فشرد (نک: هـ د، ابومسلم خراسانی، بخش ۱).

اینکه سرانِ دعوت به این اصول اعتقاد داشتند یا نه و در مدت مبارزه نیز کسانی ــ به هر دلیلی ــ با تمایلاتِ ضداسلامی، مانند مانویت و جز آن، به نهضت ضداموی پیوسته، ولی در واقع فضا و اوضاع مناسبی برای پی‌گیری اهداف خویش یافته بودند (مثلاً نک: طبری، ۱۰۹/۷، ۱۴۱ـ۱۴۲؛ نیز نک: کلیما، ۵۹ـ۶۰)، موضوعی کاملاً جدا از خط مشیِ اعتقادیِ دعوت است. همچنین از آنجا که در طول مدت مبارزه و تبلیغ، داعیان از شخص خاصی نام نمی‌بردند و تنها از شعار «الرضا من آل محمد» استفاده می‌کردند (نک: طبری، ۴۲۱/۷؛ *اخبار*، ۲۰۰؛ دربارهٔ این شعار، نک: کرون، .95 ff)، با توجه به وجود گروههای رقیب (مثلاً نک: *اخبار*، ۲۰۴؛ نیز طبری، ۴۹/۷ـ۵۰)، حفظ هوادارانِ دعوت بسیار پراهمیت بوده است؛ چنان‌که به هنگام قیام زید بن علی در کوفه (۱۲۲ق/۷۴۰م)، بکیر بن ماهان، هواداران را از پیوستن به او برحذر داشت و خود کوفه را تا زمان سرکوبِ زید ترک کرد (*اخبار*، ۲۳۰ـ۲۳۱). البته فعالیتهای داعیان در خراسان با همهٔ پنهان‌کاریها هم، خالی از مخاطرات نبود و شماری از ایشان در موارد گوناگون با آزارها و شکنجه‌های سخت وحتیٰ مرگ روبه‌رو شدند (مثلاً نک: طبری، ۸۸/۷،

۱۰۷ـ۱۰۸)؛ نیز ه‍ د، ابوعکرمه).

مجموعه‌ای از آگاهیها نشان می‌دهد که رهبرانِ دعوت، به اهمیتِ تبلیغات برای پیشبردِ اهداف خود به خوبی واقف بوده‌اند. انتخاب درفشها و جامه‌های سیاه که بکیر بن ماهان صریحاً از منشأ آن در سیره و سنت پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) با داعیان خراسان سخن می‌گفت (نک: *اخبار*، ۲۴۵ـ۲۴۷)، نمونهٔ خوبی برای بررسی موضوع یاد شده است. آنچه در جای‌جای اخبار و روایتهای دعوت جلب توجه می‌کند، توسل رهبرانِ دعوت ــ به ویژه بکیر بن ماهان ــ به پیشگویی است (مثلاً نک: همان، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۵۰؛ نیز بلاذری، *جمل*، ۳۲۲/۹؛ طبری، ۴۴۱/۷، ۴۴۲؛ ابن عبدربه، ۴۸۱/۴). حجم انبوهی از احادیث و روایاتِ مشهور به «ملاحم و فتن» منسوب به پیامبر(ص) یا امام علی(ع) یا برخی از اصحاب، مانند عبدالله بن عباس ــ که غالباً حاکی از زوالِ قریب‌الوقوع امویان است ــ بی‌گمان از جنبه‌های تبلیغی شبکهٔ داعیان برکنار نبوده است. در شماری از این‌گونه روایات، آمدنِ درفشهای سیاه از شرق (= خراسان) (نک: عمر، همان، ۲۴۳ به)، نشانه‌ای از سقوطِ امویان و برآمدنِ دولت موعود تلقی می‌شده است (مثلاً نک: نعیم بن حماد، ۱۹۳/۱ به؛ ابن ماجه، ۱۳۶۷/۲؛ احمد بن حنبل، ۲۷۷/۵؛ ابن ابی شیبه، ۲۳۵/۱۵ـ۲۳۶؛ نیز نک: ه‍ د، ابوالعباس سفاح) و بعدها عباسیان، به ویژه منصور از همین شیوه برای پیشبردِ اهداف خود تا حد ممکن سود بردند (نک: دنبالهٔ مقاله).

پس از مرگِ محمد بن علی در حدود سال ۱۲۵ق (نک: بلاذری، همان، ۱۰۷/۴؛ نیز *اخبار*، ۲۳۹)، داعیان بنابر وصیتِ او ــ که به پاره‌ای افزوده‌های عباسیان آمیخته است ــ جانشینیِ فرزندش، ابراهیم را پذیرفتند (همان، ۲۳۷ـ۲۳۹؛ نیز نک: طبری، ۲۹۴/۷ـ ۲۹۵). آن‌گاه شماری از داعیان خراسان و جرجان برای آشنایی با وی، همراه بکیر ابن ماهان نخست به کوفه، و سپس در ایام حج به مکه رفتند (*اخبار*، ۲۴۱ـ۲۴۲؛ نیز نک: طبری، ۳۲۹/۷).

مرگ هشام بن عبدالملک (ربیع‌الآخر ۱۲۵/فوریهٔ ۷۴۳) (همو، ۲۰۰/۷)، و نزاعهای خونین میان بنی‌امیه در شام و بروز آشفتگیهای گوناگون در عراق و خراسان (برای تفصیل، نک: ه‍ د، بنی‌امیه)، اوضاع را برای تشدید فعالیتِ داعیان به خوبی فراهم کرد؛ چنان‌که دیگر گروههای رقیب نیز ــ به ویژه در کوفه ــ مجالی برای فعالیتهای خود یافته بودند. اوج این تحرکات در قیام عبدالله بن معاویه از طالبیان در ۱۲۷ق انعکاس یافت که البته در کوفه به جایی نرسید و وی رو به سوی مناطق مرکزی ایران نهاد و توانست با استفاده از نابسامانیِ اوضاع، بر همدان و ری و قومس و اصفهان و شیراز تسلط یابد (طبری، ۳۰۲/۷ـ ۳۰۸، ۳۷۱ به؛ برای تفصیل، نک: ه‍ د، عبدالله بن معاویه).

نکتهٔ قابل توجه در این قیام این است که گفته‌اند: شماری از عباسیان ــ همچون عیسی بن علی، عبدالله بن علی، ابوالعباس سفاح و ابوجعفر منصور ــ به عبدالله بن معاویه پیوستند (ابوالفرج، *الاغانی*، ۲۲۹/۱۲، *مقاتل...*، ۱۶۷)؛ حتیٰ منصور از سوی او به امارت ناحیه‌ای گمارده شد (بلاذری، همان، ۲۴۳/۴؛ نیز نک: جومرد، *ابوجعفر...*، ۶۹). همچنین در حدود سال ۱۲۹ق/۷۴۷م شماری از وجوهِ خاندان علوی و عباسی در مکه گرد آمدند و در جمع ایشان دربارهٔ گزینش خلیفه مذاکراتی صورت گرفت. گرچه گفت و گوها به جایی نرسید، اما تناقض در نقل حوادث و مذاکرات نشان می‌دهد که گروهها و افراد رقیب بعدها از این جلسه بهره‌برداریهای سیاسی کرده‌اند (طبری، ۵۱۷/۷؛ ابوالفرج، همان، ۲۰۶، ۲۵۳ به؛ آبی، ۳۷۲/۱ـ۳۷۳؛ *اخبار*، ۳۸۵ـ۳۸۶؛ نیز نک: ه‍ د، ابوالعباس سفاح).

بنابر روایتی از همین ماجرا، ابراهیم امام درصددِ بیعت با محمد بن عبدالله مشهور به نفس زکیه بود، اما سخن گفتن پنهانی مرد ناشناسی با ابراهیم، موجب شد که او با توسل به بهانه‌ای جلسه را ترک کند (*اخبار*، ۳۸۶؛ نیز نک: ابوالفرج، همان، ۲۵۷). دو موضوع پیوستن افرادی از عباسیان به عبدالله بن معاویه و قصد ابراهیم برای بیعت با محمد نفس زکیه، با روایات دیگر مبنی بر فعالیتِ شبکهٔ داعیان برای به خلافت رساندن عباسیان، آشکارا تناقض دارد؛ مگر آنکه این دو اقدام را شگردهایی سیاسی برای دستیابی به اهدافی خاص تلقی کنیم.

پس از مرگِ بکیر بن ماهان در ماههای آخر سال ۱۲۶ق، بنابر وصیت وی رهبریِ داعیان به دامادش ابوسلمهٔ خلال واگذار شد (*اخبار*، ۲۴۹ـ۲۵۰). با ورودِ ابومسلم خراسانی به جرگهٔ داعیان، و سپس استقرار وی در خراسان ــ که نزاعهای قبیله‌ای در آنجا به اوج خود رسیده بود ــ دعوتِ ضداموی وارد مرحلهٔ مهمی شد. در زمانی که ابومسلم در خراسان گام به گام اهداف خویش را پیش می‌برد (برای تفصیل، نک: ه‍ د، ابومسلم خراسانی)، مروان بن محمد، واپسین خلیفهٔ اموی و عاملان او در عراق و حجاز و نواحی مرکزی ایران با آشوبهای بسیار روبه‌رو بودند (مثلاً نک: طبری، ۳۲۳/۷ به، ۳۷۴ـ ۳۷۵، ۳۹۳ـ۳۹۴؛ ه‍ د، ابوحمزهٔ خارجی، نیز عبدالله بن معاویه).

پس از آنکه ابومسلم توانست در جمادی اول ۱۳۰/ژانویهٔ ۷۴۸ بر تختگاه خراسان، مرو سلطه یابد (طبری، ۳۷۸/۷ـ۳۷۹؛ *اخبار*، ۳۱۰، ۳۱۵ به)، قحطبة بن شبیب را در شعبان/آوریل همان سال با لشکری گران به سوی عراق گسیل کرد (همان، ۳۲۱). قحطبه از آن هنگام و در طول سال ۱۳۱ق به فتح شهرهای گوناگون اشتغال داشت (همان، ۳۲۷ـ۳۲۸، ۳۳۴، ۳۴۶). سپاهِ او در اوایل محرم ۱۳۲/اوت ۷۴۹ به کوفه رسید و ادارهٔ امور به دست ابوسلمهٔ خلال (ه‍ م) افتاد. از آن سوی، مروان بن محمد ــ که گفته‌اند: بنابر نشانه‌هایی به ابراهیم بدگمان شده بود ــ دستور داد تا وی را به زندان بیفکنند و سرانجام، او در زندان از میان رفت (بلاذری، *جمل*، ۱۶۴/۴ـ۱۶۵؛ طبری، ۴۲۲/۷).

اما روایتهای مربوط زندان و سپس مرگ یا قتلِ ابراهیم چنان متناقضند که از روی آنها نمی‌توان به نتیجهٔ قانع کننده‌ای رسید، زیرا این موضوع به مسئلهٔ جانشینی ابوالعباس سفاح نیز مربوط می‌شود. در واقع اگر مروان به یقین می‌دانست که داعیان در خراسان برای خلافت ابراهیم و به‌طور کلی عباسیان فعالیت می‌کنند، آن‌گاه بسیار شگفت‌انگیز

خواهد بود که فقط به زندانی کردنِ شخص وی اکتفا کند. بنابر روایات موجود، ابراهیم به هنگام دستگیری، ابوالعباس را به جانشینی خویش برگماشت و به او توصیه کرد که به کوفه رود (بلاذری، همان، ۱۶۷/۴). ابوالعباس و دیگر اعضای خاندان عباسی در صفر ۱۳۲/اکتبر ۷۴۹ پنهانی وارد کوفه شدند (همان، ۱۸۴/۴؛ دینوری، ۳۵۸؛ طبری، ۴۲۳/۷؛ جهشیاری، ۸۵). از سوی دیگر بنابر روایتی، زمانی که مروان ابن محمد عازم سرکوب ضحاک بن قیس از خوارج بود، در ۱۲۸ یا ۱۲۹ق، ابراهیم بن محمد را که همراه شماری دیگر در حبس داشت، از رقه به حران نزد جانشین خویش فرستاد و ابراهیم در حبس بر اثر ابتلا به وبا از میان رفت (طبری، ۴۳۶/۷). این فاصلهٔ زمانی میان به زندان افتادنِ ابراهیم تا آمدن عباسیان به کوفه، با شتابی که دیگر روایات از عزیمتِ خاندان عباسی نشان می‌دهند، آشکارا تناقض دارد. روایتهای حاکی از جانشینی ابوالعباس از سوی ابراهیم نیز خالی از تناقض نیست (برای تفصیل، نک: ه د، ابوالعباس سفاح).

ابوسلمهٔ خلال ورودِ عباسیان به کوفه را پنهان داشته بود و در روایات چنین وانمود شده که او در واقع می‌خواسته است خلافت به آل‌علی (ع) برسد؛ و حتیٰ بدین منظور، نامه‌هایی نیز برای امام صادق(ع) و یکی دو تن دیگر از علویان فرستاده بود (برای تفصیل نک: ه د، ابوسلمهٔ خلال). اما اگر میان همهٔ داعیان توافقی برای خلافت عباسیان وجود داشته است، تصمیم فردیِ ابوسلمه بسیار شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد؛ زیرا در این زمان کوفه در اشغال لشکریان خراسان و داعیانِ زیردست ابومسلم قرار داشت و تغییر رأی در باب موضوعی بدین درجه از اهمیت، بدون توافق با ایشان بسیار بعید به نظر می‌رسد. به هر حال، بنابر روایتی، ابوسلمه قصد داشت که شورایی از فرزندان امام علی(ع) و عباس تشکیل دهد تا ایشان از میان خود کسی را به خلافت برگزینند (جهشیاری، ۸۶؛ *تاریخ...*، ۵۸۴)، اما شماری از داعیانِ خراسانی و در رأس ایشان ابوالجهم بن عطیه، جاسوس ابومسلم خراسانی (بلاذری، همان، ۲۰۵/۴، ۲۵۲-۲۵۳)، بدون اطلاع ابوسلمه، با عباسیان ارتباط یافتند و با بیعت به خلافتِ ابوالعباس ابوسلمه را در مقابل کار انجام شده قرار دادند (نک: طبری، ۴۲۳/۷-۴۲۴؛ ه د، ابوسلمهٔ خلال، نیز ابوالعباس سفاح). از سوی دیگر، ابوالعباس سفاح (ز ۱۰۴ق)، گرچه از ابوجعفر منصور (ز ۹۵ق) چند سال خردتر بود، ولی مادرش از تیرهٔ بنی حارث بن کعب، از مذحجیان شمرده می‌شد (زبیری، ۳۰؛ ابن عساکر، ۱۰۵-۱۰۶) و به همین سبب، داعیان خراسانی او را با عنوان «ابن الحارثیه» می‌شناختند (طبری، ۴۲۴/۷). گزینش ابوالعباس به خلافت بی‌گمان با وجود شماری از موالی بنی مُسلیه — تیره‌ای از بنی حارث بن کعب — در ساختار داعیان بی‌ارتباط نبوده است (نک: *اخبار*، ۱۹۱-۱۹۲؛ دربارهٔ این تیره، نک: ه د، ابوالعباس سفاح، نیز ابومسلم خراسانی، بخش ۱).

به هر حال، خلافت عباسی پس از بیعت با ابوالعباس در ربیع‌الاول یا ربیع الآخر ۱۳۲/نوامبر یا دسامبر ۷۴۹ در مسجد کوفه، آغاز شد. عباسیان دست به کار تبلیغات شدند تا خلافت خود را همان دولت موعود جلوه دهند. این موضوع به ویژه از لقب «سفاح» برمی‌آید که بنابر شماری از روایات و احادیث، لقب و صفت شخص موعود شمرده می‌شده است (نک: ه د، ابوالعباس سفاح). با این همه، به درستی معلوم نیست که شخص ابوالعباس تا چه اندازه در اتخاذ تصمیم برای تثبیتِ پایه‌های خلافت عباسی نقش داشته است. به هر حال، عباسیان ادامهٔ خلافت خویش را که مدعی بودند تا نزول عیسی بن مریم(ع) برپای خواهد بود (مثلاً نک: طبری، ۴۲۸/۷)، در سرکوب دشمنان قدیم و جدید می‌دیدند؛ به همین سبب، نخست مروان بن محمد و بقایای امویان در شام و دیگر نقاط را تار و مار کردند (برای تفصیل، نک: ه د، بنی امیه، نیز عبدالله بن علی).

پس از گذشتِ حدود ۳ یا ۴ ماه از خلافت ابوالعباس در توطئه‌ای که دستی از منصور در آن دیده می‌شود، ابوسلمهٔ خلال به قتل رسید (برای تفصیل، نک: ه د، ابوسلمهٔ خلال). ظاهراً برای حذف ابومسلم که نفوذ و قدرت بسیار گسترده‌ای یافته بود، نیز توطئه‌ای چیده شد، ولی به جایی نرسید (طبری، ۴۶۶/۷)؛ اما سرانجام با نیرنگی او را از خراسان به عراق آوردند (همو، ۴۶۸/۷-۴۷۰؛ جهشیاری، ۹۳-۹۴).

عباسیان همچنین از علویان، به ویژه بنی حسن غافل نبودند و گرچه ایشان را از بخششهای هنگفتِ خویش بهره‌مند می‌کردند (نک: بلاذری، *جمل*، ۲۱۶/۴؛ یعقوبی، ۴۳۱/۲-۴۳۲؛ ابوالفرج، *مقاتل*، ۱۷۳)، اما از ادعاهای فرزند عبدالله بن حسن، محمد نفس زکیه که گویا از این زمان پنهان شده بود (همان، ۲۳۳-۲۳۴)، آگاهی داشتند (برای تفصیل، نک: ه د، عبدالله بن حسن). آنان از همان آغاز خود را اهل بیت پیامبر(ع) قلمداد می‌کردند (مثلاً نک: طبری، ۴۲۵/۷، ۴۲۶). داود بن علی، عموی ابوالعباس و منصور نیز در خطابه‌ای پس از بیعت با ابوالعباس گفت: پس از رسول خدا(ص)، خلیفه‌ای جز علی بن ابی طالب و ابوالعباس، بر فراز این منبر نرفته است (همو، ۴۲۸/۷). عبدالله ابن علی هم به هنگام کشتارِ امویان در شام، از انتقام از قاتلان امام حسین(ع) و زید بن علی(ع) سخن به میان آورد (ازدی، ۱۳۹؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۲۱۳/۴؛ ابن اثیر، ۴۳۰/۵).

دورهٔ ابوالعباس دیری نپایید و پس از مرگ وی در ذیحجهٔ ۱۳۶/ژوئن ۷۵۴ (بلاذری، همان، ۲۳۸/۴-۲۳۹؛ طبری، ۴۷۰/۷)، بنابر وصیت او — البته براساسِ پاره‌ای از روایات — خلافت به ابوجعفر منصور رسید. درست است که ابوالعباس سفاح، نخستین خلیفهٔ عباسی شمرده می‌شود، اما بنیان‌گذار خلافت عباسی در واقع، منصور بود. او نه تنها با سرکوبِ دشمنان و رقیبان و مخالفان، خلافت نوپا را استوار کرد، بلکه به خوبی بر اهمیت نهادهای قدرت واقف بود. او به ویژه در حذف دشمنان و مخالفان به دست یکدیگر، و بهره‌برداری از عقاید دیگران — حتیٰ مخالفان — مهارت خاص داشت.

منصور در آغاز با شورش عموی خود عبدالله بن علی در شام روبه‌رو شد که داعیهٔ خلافت داشت، ولی وی این شورش را به دست

ابومسلم خراسانی سرکوب کرد (برای تفصیل، نک: ‌هـ د، عبدالله بن علی). از سوی دیگر، با وجود ابومسلم خراسانی و قدرت بسیارِ او، خاطر منصور آسوده نبود؛ به ویژه اینکه منصور از زمان ابوالعباس با ابومسلم روابط خصمانه‌ای داشت (بلاذری، همان، ۱۹۹/۴، ۲۱۸؛ طبری، ۴۸۰/۷) و بنابر روایتی، اندیشهٔ قتل او را از ابوالعباس پنهان نمی‌کرد (بلاذری، همان، ۱۹۹/۴). در واقع، ابومسلم پس از مرگِ ابوالعباس در اندیشهٔ خلافت عیسی بن موسیٰ بود که به ابومسلم ارادت می‌ورزید (طبری، ۴۸۰/۷، ۴۹۲). به همین سبب نیز، بیعت با منصور را به تأخیر افکند (همو، ۴۷۲/۷، ۴۸۰). سرانجام، منصور ابومسلم را ــ که از هر دشمنی دشمن‌تر می‌دانست (همو، ۴۹۲/۷؛ مسعودی، ۱۴۲/۴) ــ در شعبان ۱۳۷/فوریهٔ ۷۵۵ به قتل رساند (برای تفصیل، نک: هـ د، ابومسلم خراسانی، بخش ۲)؛ سپس شماری از فرماندهان و یاران او را با بخششهای فراوان خاموش کرد (طبری، ۴۹۳/۷؛ مسعودی، ۱۴۳/۴).

شاید مهم‌ترین واقعه‌ای که خلافتِ منصور را به طور جدی تهدید کرد، قیام محمد بن عبدالله علوی، مشهور به نفس زکیه در مکه و مدینه، و برادرش ابراهیم بن عبدالله در بصره بود (طبری، ۵۵۲/۷ بب؛ نیز نک: ابوالفرج، همان، ۲۳۲ بب، ۳۱۵ بب). منصور در باب این دو قیام، فقط به سرکوب نظامی بسنده نکرد، بلکه مجموعه اقداماتی به شیوهٔ معمول خود، برای بی‌اعتبار کردن علویان، و تثبیت خلافت عباسی به عمل آورد: معلوم نیست که منصور دقیقاً از چه زمانی به فکر تجدیدنظر در نظریهٔ مشروعیت خلافت افتاد، اما در نامه‌ای که در پاسخِ محمد نفس زکیه داد، به نیای خود عباس و پاره‌ای فضایل منسوب به او اشاره کرد و نیز در همین نامه موضوع وراثت عباس از پیامبر(ص) را مطرح ساخت (طبری، ۵۷۱/۷). بنابراین، عباس از این پس به عنوان کسی که بنیان نوین مشروعیت عباسیان به او پیوند یافته بود، موردتوجه ویژه قرار گرفت (بلاذری، جمل، ۲۲/۴). در بسیاری از روایات که ساختاری پیشگویانه دارند و بی‌گمان عوامل عباسی در پراکندنِ آن نقش داشته‌اند، از زبان اشخاص گوناگون و حتیٰ برخی از امویان، بر بقای خلافت در فرزندان عباس ــ و گاه محرومیت آل ابی طالب از آن ــ تأکید شده است (ابن سعد، ۳۲۸/۵؛ بلاذری، همان، ۱۱/۴؛ دینوری مالکی، ۱۵۸/۱؛ نیز نک: *اخبار*، ۱۳۱، ۱۶۸، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۰). منصور ــ که گفته‌اند: در نقل حدیث دستی داشت (بلاذری، همان، ۲۴۳/۴) ــ به اهمیت تبلیغیِ احادیث و اخبار در پیشبردِ اهداف سیاسی پی برده بود. افزون بر این، از توسل به روشهای خاص، مانند استفاده از منجمان برای پیشگوییِ حوادث یا نقل رؤیا و انتشار اخباری از این قبیل در جامعه رویگردان نبود (همان، ۲۶۲/۴؛ طبری، ۶۲۴/۷، ۶۲۶، ۶۴۵، ۶۴۸؛ برای تحلیلی نو از این موضوع و تأثیر ایرانیان، نک: گوتاس، ۶۴ بب).

با آنکه چنین وانمود می‌شد که عباسیان سالها پیش از سقوط امویان در اندیشهٔ خلافت بوده‌اند، ولی خلافتِ ایشان تا حدود سال ۱۴۵ق/ ۷۶۲م شهری به عنوان مرکز نداشت. ابوالعباس و منصور از شهر کوفه در هراس بودند و ظاهراً هیچ‌یک از شهرهای دیگر را نیز بدین‌منظور نمی‌پسندیدند. منصور پس از سرکوبِ قیام محمد نفس زکیه و برادرش، کار بنای شهر جدید بغداد را بیش از پیش موردتوجه قرار داد و می‌توان گفت که بنای این شهر، به ویژه با توجه به فضای ایرانیِ آن در استواریِ خلافت نقشی بسزا داشته است (برای تفصیل، نک: هـ د، بغداد، بخش II).

منصور در ۱۴۷ق توانست با حیله و نیرنگ، یا تهدید و بذل اموال هنگفت، ولایت‌عهدی را از عیسی بن موسیٰ که در سرکوب قیام علویان نقش برجسته‌ای داشت و خلیفه خود زبان به تحسین او گشوده بود (طبری، ۶۴۱/۷)، منتزع کند (بلاذری، همان، ۳۴۱/۴ بب؛ طبری، ۹/۸ـ۱۰، ۱۹ـ۲۰)؛ سپس برای پسرش محمد ــ که به عمد برای مقابله با علویان او را «مهدی» خواند (برای تفصیل، نک: دوری، «الفکرة...»، ۱۲۹ـ۱۳۰؛ عمر، بحوث، ۲۱۲ـ۲۱۴) ــ به ولایت‌عهدی از مردم بیعت بگیرد (طبری، ۲۴/۸ـ ۲۵، ۳۹؛ برای تحلیلی از این موضوع، نک: عبداللطیف، ۱۳۴ بب).

منصور به گردآوری اموال برای خلافت اهتمام داشت (بلاذری، همان، ۳۵۷/۴؛ طبری، ۵۷۹/۷، ۶۰۳، ۸۱/۸؛ نیز نک: ریس، ۴۱۰ بب)؛ لقب «دوانیقی» او نیز نشانه‌ای از سخت‌گیری مالی محسوب می‌شود (طبری، ۶۱۹/۷؛ نیز نک: عانی، ۴۵۱ بب). وی در وصیتی به فرزندش، ضمن اشاره به گرد آوردنِ اموال برای او، وی را از اسراف و تبذیر برحذر داشت (بلاذری، همان، ۳۶۳/۴؛ طبری، ۱۰۳/۸، ۱۰۶).

بنابر نشانه‌های بسیار، می‌توان دریافت که منصور برای خراسانیان در تقویت ارکان خلافت اهمیت ویژه‌ای قائل بوده است (مثلاً نک: همو، ۱۱۱/۸، ۱۱۲؛ ابن کثیر، ۱۹/۶؛ برای تحلیلی از اهمیت خراسان در دورهٔ بنی عباس نزد قدماء، نک: ابن قتیبه، *فضل...*، ۱۰۰ بب؛ ابن خلدون، ۱۸۳ـ۱۸۴). این میزان اطمینان موجب حضور همه جانبهٔ موالی در ارکانِ سیاسی و نظامیِ خلافت عباسی شده بود و پس از مرگ منصور، گاه مایهٔ اعتراض برخی از اعضای خاندان عباسی می‌گردید (طبری، ۱۷۵/۸).

به هر حال، وقتی در ذیحجهٔ ۱۵۸/ اکتبر ۷۷۵ منصور سر بر بالین مرگ نهاد (بلاذری، همان، ۳۶۵/۴ـ ۳۶۸؛ طبری، ۵۹/۸ـ۶۲؛ نیز نک: خلیفه، ۶۶۷/۲)، پایه‌های خلافت نوین از هر حیث قوام یافته بود. خلافت مهدی با توجه به تمهیداتی که منصور از پیش اندیشیده بود، با مخالفت چندانی روبه‌رو نشد، تنها عیسی بن موسیٰ از بیعت با او طفره رفت که سرانجام، او را به بیعت وادار کردند (طبری، ۱۱۲/۸ـ۱۱۳). مهدی در آغاز خلافت بسیاری از زندانیان را آزاد کرد (همو، ۱۱۷/۸؛ نیز نک: یعقوبی، ۴۷۵/۲؛ جهشیاری، ۱۵۵) و والیان برخی از شهرها را تغییر داد (طبری، ۱۱۶/۸، ۱۲۰ـ۱۲۱). وی در اوایل سال ۱۶۰ق/۷۷۶م با تهدید و تطمیع، عیسی بن موسیٰ را از ولایت‌عهدی عزل کرد و برای فرزندش موسی الهادی به جانشینی خویش بیعت گرفت (همو، ۱۲۱/۸ـ۱۲۳، ۱۲۴ـ۱۲۸؛ نیز نک: یعقوبی، ۴۷۶/۲). مهدی همچنین دست به اقداماتی

زد که گرچه صبغهٔ اعتقادی داشت، ولی آثار سیاسی آن برای استوار ساختن پایه‌های خلافت مفید به نظر می‌رسید؛ مانند موضوع نسب آل‌زیاد (نک: هـ د، بنی امیه) که به او فرصت داد تا برضد معاویه ــ شاید به‌عنوان نمادی از بنی امیه ــ به سبب مخالفت با کتاب خدا و سنت رسول(ص) تبلیغ کند (طبری، ۱۲۹/۸ بب، برای موضوعی مشابه، نک: ۱۳۳/۸). او در ۱۶۷ و ۱۶۸ق به‌طور گسترده دست به تعقیب و قتل کسانی زد که گفته می‌شد از «زنادقه» اند (یعقوبی، ۴۸۲/۲؛ طبری، ۱۶۵/۸، ۱۶۷، برای آگاهی از نظر او در این‌باره، نک: ۲۲۰/۸). این اتهام شامل طیف وسیعی بود: از پاره‌ای عناصرِ اجتماعی که به‌طور کلی تعلقات دینی نداشتند، تا کسانی که به مذاهب ایران باستان، به‌ویژه مانویت تمایل نشان می‌دادند؛ یا اساساً اتهامی برای تصفیه‌های سیاسی بود (برای تفصیل، نک: هـ د، ابن مقفع، بخش عقاید و آثار؛ نیز نک: زرین کوب، ۴۲۹ بب؛ عمر، *الخلافة*...، ۱۵۳ بب؛ گوتاس، ۹۲ بب؛ EI², ذیل زندیق).

به موازات شرکت و حضور گستردهٔ عناصر ایرانی در تشکیلات نوین خلافت، برخی به ویژه در خراسان در سودایی دیگر بودند. تشخیص درستِ ماهیت سیاسی و اعتقادی و نیز میزان محبوبیتِ اجتماعی جنبشهای پی در پی کسانی چون سنباد و استادسیس (هم) و مقنع و یوسف برم در طول خلافت منصور و مهدی ــ به سبب نقصان منابع ــ بسیار دشوار است. به هر حال، همه یا بیشترِ این جنبشها نخست از خط‌طرهٔ ابومسلم خراسانی پایه و مایهٔ مشروعیت می‌گرفت (برای تفصیل، نک: صدیقی، ۱۶۸ بب؛ عمر، همان، ۱۰۸ بب؛ نیز نک: بهرامیان، ۷۷ بب؛ هـ د، ایران، بخش VI، دورهٔ اسلامی).

از جملهٔ اقدامات مهدی که در اشتغال عناصر نظامی تأثیر بسیار داشت، ادامهٔ لشکرکشی به مرزهای روم بود (طبری، ۱۴۴/۸، ۱۴۵، ۱۵۲؛ برای تفصیل، نک: *صقر*، ۲۰-۲۱). گرچه در ۱۶۶ق/۷۸۳م خلیفه برای خلافتِ فرزند دیگرش، هارون، پس از موسی الهادی بیعت گرفت (طبری، ۱۵۴/۸)، اما در سال بعد عزم کرد تا هارون را در خلافت بر هادی مقدم دارد (همو، ۱۶۸/۸). هادی که در مرکز خلافت نبود، این تصمیم را نپذیرفت و خلیفه خود به قصد وی در جرجان از بغداد بیرون رفت (همانجا)، ولی در محرم ۱۶۹/ ژوئیهٔ ۷۸۵ در ماسبذان، از شهرهای نواحی غرب ایران به‌طور غیرعادی درگذشت (همو، ۱۶۹/۸-۱۷۱؛ نیز نک: خلیفه، ۶۹۳/۲؛ یعقوبی، ۴۸۴/۲؛ مسعودی، ۱۶۵/۴).

یکی از شباهتهای خلافت عباسی با خلافت اموی ــ که غالباً موجب بروز بحران در ارکان خلافت می‌گردید ــ موضوع ولایتعهدی بود. دسته‌بندیهای سیاسی در اطراف فرزندان خلیفهٔ حاکم، موجب می‌شد تا امر انتقال قدرت، بسته به شرایط رقیبان، پُرتنش و گاه خونین باشد. با آنکه مهدی عباسی هادی را در جانشینی بر هارون مقدم کرده بود، ولی هارون از دیرباز به صلاحدیدِ شخص خلیفه، پشتیبانی و حتیٰ هدایت جناح پرقدرت دیوان‌سالارانِ دربار عباسی را با خود داشت. یحیی بن خالد ــ از خاندان پرنفوذ برمکی (نک: دنبالهٔ مقاله)، از زمانی که مهدی، به هارون مسئولیتهایی سپرد و از جمله او را به جنگ در مرزهای رومی خلافت در شام گسیل داشت، درواقع اختیاردار هارون بود (طبری، ۱۸۷/۸؛ نیز نک: جومرد، *هارون*...، ۷۷-۷۹؛ برای سفرهای جنگیِ هارون در دورهٔ مهدی، نک: خلیفه، ۶۸۷/۲؛ بلاذری، *فتوح*، ۱۶۸، ۱۷۰) و از این زمان، می‌توان گسترشِ قدرت بی‌نظیر برمکیان را در دربار خلافت پی گرفت. به هنگام مرگ مهدی موسی الهادی از مرکز خلافت دور بود و با دوراندیشیِ یحیی بن خالد، شورش سپاهیان در بغداد مهار شد (طبری، ۱۸۷/۸-۱۸۸).

موسی الهادی پس از ورود به بغداد، با همهٔ دل‌آزردگی‌ای که از ربیع‌بن‌یونس، دیوان‌سالار مشهورِ عهد منصور و مهدی داشت، ناچار او را به مقام ریاست دواوین یا وزارت برگماشت (همو، ۱۸۸/۸-۱۸۹؛ نیز نک: مسعودی، ۱۸۵/۴). گرچه هادی سیاست پدرش را در سرکوب زنادقه پی گرفت (طبری، ۱۹۰/۸) و در ۱۶۹ق قیام حسین بن علی بن حسن، مشهور به قتیل فَخ از علویان را سرکوب کرد (همو، ۱۹۲/۸ بب؛ نیز نک: ابوالفرج، *مقاتل*، ۴۳۵ بب؛ مسعودی، همانجا)، اما تمامیِ دورهٔ خلافت کوتاه مدت او بیشتر به نزاعها و توطئه‌های آشکار و نهان درباریان، یعنی دیوان‌سالاران از یک سو، و سپاهیان از سوی دیگر گذشت. درواقع هادی و گروهی از سران سپاه درپیِ خلعِ هارون و بیعت با جعفر، فرزند نوخاستهٔ هادی بودند (طبری، ۲۰۷/۸، ۲۰۹). هادی که به درستی از میزان نفوذ یحیی بن خالد برمکی بر برادرش و دستگاه دیوان آگاهی داشت، ظاهراً نخست درصدد استمالت از یحییٰ برآمد (همو، ۲۰۸/۸؛ جهشیاری، ۱۷۰)، اما سپس او را به زندان افکند و گفته‌اند که حتیٰ در اندیشهٔ قتل وی و هارون بوده است (طبری، ۲۳۰/۸؛ نیز نک: جهشیاری، ۱۷۴-۱۷۵). البته یحیی بن خالد هم در تشویق هارون ــ که گفته‌اند: آمادهٔ بیعت با جعفر شده بود ــ در کوشش برای کسب مقام خلافت نقش اساسی داشت (همو، ۱۶۹-۱۷۰). در این میان، خلیفه که گویا بیمار هم بود، به طور مشکوکی در نیمهٔ ربیع‌الاول ۱۷۰/ سپتامبر ۷۸۶ از میان رفت (طبری، ۲۰۵/۸-۲۰۶، ۲۱۳؛ نیز نک: خلیفه، ۷۰۵/۲). بنابر روایتی، خیزران همسرِ پرنفوذ مهدی که از پیش با یحیی بن خالد همراه شده بود، در قتل خلیفه دست داشت (طبری، ۲۰۶/۸؛ برای تفصیل، نک: جومرد، همان، ۱۰۵ بب). روشن نیست که خلیفه سرانجام به‌طور رسمی فرزندش را به جانشینی گمارده بود یا نه، زیرا بنابر روایتی، یکی از یارانِ یحیی بن خالد، خزیمة بن خازم شبانه با تهدید جعفر را وادار به خلع خویش کرد (طبری، ۲۲۲/۸-۲۲۳).

بدین‌گونه، خلافت در شبِ مرگ هادی، به هارون‌الرشید رسید و او بلافاصله یحیی بن خالد را از زندان خواست و ضمن انتخاب وی به وزارت، گفت: من کار رعیت را به تو می‌سپارم تا هر که را خواهی بگماری یا از کار برکنار کنی؛ حتیٰ خاتم خلافت را نیز بدو سپرد (همو، ۲۳۰/۸، ۲۳۳؛ جهشیاری، ۱۷۷).

خلافت هارون‌الرشید، دورهٔ اوج و شکوهِ خلافت عباسی بود و پرتوی از سیمای این دوره را می‌توان در داستانهای خیال‌انگیزی که

به‌ویژه در آثار ادبی انعکاس یافته است، به خوبی دید. از حیث سیاسی، با نگاهی به آن بخش از آثار تاریخیِ مربوط به نخستین سالهای خلافت رشید، می‌توان به وجود نسبی آرامش و استقرار پی برد (طبری، ۸/۲۳۵ـ۲۴۰). بی‌گمان بخش عمده‌ای از این شکوه، از آنِ خاندانِ ایرانی برمکی است که بر امور خلافت چیرگی بی‌نظیری داشتند و دانش‌پروری و ادب دوستی و گشاده‌دستی ایشان در طول تاریخ موضوع دل‌انگیز انبوهی از آثار ادبی بوده است (نک: زنبیر، ۱۵۱ـ۱۵۳؛ برای تفصیل، نک: هد، برمکیان).

راست است که از زمان منصور و مهدی و هادی گونه‌ای وزارت وجود داشت و کسانی به این عنوان شهرت یافته بودند (طبری، ۸/۱۸۹، ۲۰۷؛ جهشیاری، ۱۴۱، ۱۵۶، ۱۶۷؛ برای تفصیل، نک: کروی، ۲۹ـ۳۰، ۵۳ بب، ۶۱ بب)، اما این نهاد مهم از زمان برمکیان استقرار یافت. درواقع، برای ایجاد نهاد وزارت و بسیاری از نهادهای اداری دیگر عباسیان و کارگزاران ایرانی ایشان، با اندکی جرح و تعدیل، از ساسانیان تقلید کردند (نک: دوری، *النظم...*، ۱۹۸، ۲۱۲ بب؛ ضیف، ۲۰ بب؛ برای انواع دیوانها، نک: جنابی، ۴۱ بب)؛ از همین رو، کمتر وزیری در دورهٔ عباسی غیرایرانی بود (ضیف، ۲۲ بب). هارون نیز در آغاز، خلافت خویش را مرهون حسن تدبیر یحییٰ برمکی می‌شمرد (جهشیاری، ۱۷۷) و عملاً سرزمینهای خلافت را میان برمکیان، به‌ویژه دو فرزندِ یحییٰ، فضل و جعفر تقسیم کرده بود (همو، ۱۹۰).

حکمرانی فضل بن یحییٰ بر خراسان، موجب آبادانی و رونق اقتصادی گردید (همو، ۱۹۱؛ برای حکومت فضل بر خراسان، نک: طبری، ۸/۲۵۷) و در ۱۷۶ق/۷۹۲م خلیفه حکومت او را تا نواحی شمالی ایران ــ از جبال و طبرستان گرفته تا ارمنستان و آذربایجان ــ گسترش داد (همو، ۸/۲۴۲). همچنین وقتی در ۱۷۶ق در شام میان قبایل یمانی و نزاری نزاع درگرفت، هارون موسی بن یحییٰ برمکی را به آنجا گسیل داشت و با تدبیر او آتش فتنه خاموش شد (همو، ۸/۲۵۱ بب). در ۱۸۰ق با پدید آمدنِ وضعیت مشابهی، خلیفه جعفر برمکی را به کار شام گماشت که توانست آرامش را مستقر کند و از ستایش و تجلیل بی‌دریغ خلیفه برخوردار شود (همو، ۸/۲۶۲، ۲۶۳).

چنین به نظر می‌رسد که شهرت افسانه‌ایِ برمکیان در گشاده‌دستی و بلند نظری نسبت به مردمان عهد، به‌ویژه اهل دانش و فرهنگ، تا حدود بسیاری روشهای ایشان را در پیشبرد موفقیت‌آمیز امور سیاسی و اقتصادی خلافت، تحت‌الشعاع قرار داده است. اغلب این شیوه‌ها با برخورد سنتی خلافت به‌ویژه با مخالفان، متفاوت بود؛ مانند شیوه‌ای که فضل بن یحییٰ در برخورد با قیام یحیی بن عبدالله در شمال ایران به کاربرد و به صدور امان‌نامه‌ای برای یحییٰ منتهی شد (همو، ۸/۲۴۲؛ نیز نک: جهشیاری، ۱۸۹ـ۱۹۰؛ ابوالفرج، همان، ۴۶۳ بب؛ برای تفصیل، نک: جومرد، همان، ۱۳۹ـ۱۴۰).

کامیابیهای برمکیان اگرچه موجب پیشرفت امور می‌شد، اما نفوذ و تسلط شگفت‌انگیزی که در شئون خلافت یافته بودند، سرانجام، مایهٔ تعارض قدرت می‌گردید و به همین سبب، در ۱۸۷ق/۸۰۳م هارون تصمیم به حذف ایشان گرفت (طبری، ۸/۲۸۷ بب). شتاب بسیار و شدت عمل خلیفه در فرو افکندنِ برامکه، موجب شده است تا پژوهشگران در جست و جوی سببی خاص باشند. البته در مآخذ کهن در این‌باره روایتهایی آمده است که به شایعاتِ درباری و افسانه‌پردازی بیشتر شباهت دارد (برای تفصیل، نک: عمر، *الخلافة*، ۱۸۴ـ۱۸۶)، اما چنان‌که محققان به درستی گفته‌اند، مجموعه عواملی در سرکوب برمکیان نقش داشته، و شاید این موضوع تنها نزاعی میان خلیفه و وزیر نبوده است (زنبیر، ۱۵۶ بب؛ برای تفصیل، نک: هد، برمکیان).

پس از سرکوبِ برامکه و ضبط اموال ایشان و حتیٰ یاران و دوستاران آنان (طبری، ۸/۲۹۶، ۲۹۷، ۳۱۰ـ۳۱۱)، هارون امور خلافت را به دست خویش گرفت و به‌ویژه ادامهٔ نبرد در مرزهای رومیِ خلافت را در دستور کار خود قرار داد. البته وی در ۱۸۱ق به آسیای صغیر لشکر کشیده، و با تحمیل شرایط سنگینی بر امپراتور روم، به صلح دست یافته بود (همو، ۸/۲۶۸؛ نیز نک: حسین، ۲۲۰). اما در ۱۸۷ق رومیان صلح را نقض کردند و هارون خود به جنگ ایشان رفت و با تحمیل شرایط مشابهی به پیروزی دست یافت (طبری، ۸/۳۰۷ـ۳۰۸). وی در ۱۹۰ق/۸۰۶م نیز بار دیگر به مرزهای روم شرقی لشکر کشید و تا فتح هرقله پیش رفت (خلیفه، ۲/۷۳۷؛ طبری، ۸/۳۲۰ـ۳۲۲).

در طول خلافت هارون جنگهای منظمی در مرزهای رومیِ خلافت جریان داشت و هارون گاه یکی از فرزندان خود، مثلاً قاسم را بدان مأموریت گسیل می‌کرد (خلیفه، ۲/۷۱۵، ۷۱۷، ۷۳۴؛ ابن اثیر، ۶/۱۸۴ـ۱۸۶؛ برای تفصیل درخصوص این جنگها، نک: بارتولد، VI/342ff.). هدف اصلی از این جنگها، بیشتر تأمین امنیت مرزها بود و کمتر جنبهٔ کشورگشایی داشت (صقر، ۲۰). همچنین گفته شده که میان هارون و شارلمانی، فرمانروایی امپراتوری مقدس روم و شاه فرانکها (۱۲۴ـ ۱۹۸ق/ ۷۴۲ـ۸۱۴م) روابط مودت‌آمیزی وجود داشته است (جومرد، همان، ۳۱۲ بب؛ سالم، ۶۸). اما این موضوع از جهات گوناگون، به‌ویژه به سبب سکوت منابعِ اسلامی، مشکوک به نظر می‌رسد (برای تفصیل، نک: حسین، ۲۳۷، بب؛ بارتولد، همانجا). البته وجود دو دشمن یا رقیب مشترک خلافت عباسی و امپراتوری مقدس روم ــ یکی حکومت امویان اندلس و دیگری ادریسیان در شمال افریقا ــ می‌توانست دلیلی برای نزدیکیِ سیاسی میان خلافت و امپراتوری محسوب شود (جومرد، همان، ۳۰۹).

درست است که هارون امور خلافت را پس از سرکوبِ برامکه خود به دست گرفت، اما پاره‌ای اقدامات او پریشانیهایی پدید آورد؛ مانند انتصاب علی بن عیسی بن ماهان به حکمرانی خراسان که استبداد و خشونت او در اخذ خراج، خشم بزرگان آن ناحیه را برانگیخت و به خلیفه شکایت بردند. افزون بر این، اخباری هم مبنی بر آمادگیِ علی بن عیسیٰ برای سرکشی شایع بود. موضوع این حکمران موجب شد تا خلیفه در ۱۸۹ق به تن خویش راهی خراسان شود، اما سرانجام، در

میانهٔ راه در ری، از علی رضایت حاصل کرد و او را بر حکومت خراسان باقی گذارد (نک: طبری، ۳۱۴/۸ـ۳۱۶). گرچه علی در ۱۹۱ق عزل شد (همو، ۳۲۴/۸ بب)، اما ستم بی‌اندازهٔ او و به احتمال بسیار، خطای خلیفه در ابقای وی، موجب بروز قیام بزرگی در خراسان، به رهبری رافع بن لیث گردید که به زودی در شهرهای خراسان هواداران بسیار یافت (همو، ۳۱۹/۸ـ۳۲۰؛ ابن اثیر، ۱۹۵/۶، ۲۰۵؛ نیز نک: عمر، *الخلافة*، ۱۸۰). این بار هارون برای سرکوب رافع در شعبان ۱۹۲/ژوئن ۸۰۸م خود به خراسان رفت (طبری، ۳۳۸/۸؛ جهشیاری، ۲۶۶)، اما فرصت چندانی نیافت و چون بیمار بود، مرگش در جمادی‌الآخر ۱۹۳/ آوریل ۸۰۹ در نواحی طوس خراسان فرا رسید (طبری، ۳۴۵/۸، ۳۴۶؛ جهشیاری، ۲۷۷).

تعیینِ جانشین که از عهد اموی مرسوم بود و غالباً بحرانهایی را در پی می‌آورد، در دورهٔ هارون‌الرشید و پس از مرگ او، خلافت عباسی را به مرحلهٔ خطرناکی رساند. هارون در ۵ سال نخست خلافت، جانشینی نداشت و این موضوع برخی از اعضای خاندان عباسی را به طمع انداخته بود (طبری، ۲۴۰/۸). بنابراین، خلیفه در ۱۷۵ق (نک: همو، ۲۷۵/۸، که از تاریخ ۱۷۳ق یاد کرده است) برای فرزند ۵ سالهٔ خود از همسر محبوبش زبیده، به نام محمد امین به ولایت‌عهدی بیعت گرفت (همو، ۲۴۰/۸؛ نیز نک: هد، امین). البته هارون پسر دیگری به نام عبدالله مأمون داشت که هر چند از امین بزرگ‌تر بود، ولی مادرش خراسانی بود و هرچه هر دو زیر نظر برمکیان رشد کرده بودند (ابن خلکان، ۲۸/۴؛ نیز نک: رفاعی، ۱۹۱/۱ـ۱۹۲)، اما بعید نیست که هارون در ترجیح امین، تعصب عربی نشان داده باشد (رشاد، ۲۱).

این انتخاب در اوج اقتدارِ برمکیان اتفاق افتاد و از آنجا که بیعتِ خراسانیان برای هارون اهمیت خاصی داشت (همو، ۲۲)، فضل بن یحیی برمکی به خراسان رفت و با بذل اموال هنگفت، برای ولایت‌عهدیِ امین بیعت گرفت (طبری، همانجا). گرچه به نظر می‌رسد که برمکیان صرف‌نظر از مسئلهٔ ملیت، تداوم قدرت خویش را در خلافت امین می‌دیده‌اند، با این همه، میزان تأثیر و نفوذ ایشان در امر گزینش ولایت‌عهدی خلیفه، از جمله مواردی است که اینک در ابهام قرار دارد (برای تفصیل، نک: هد، امین، نیز برمکیان).

به هر حال، در ۱۸۲ یا ۱۸۳ق هارون فرزند دیگرش مأمون را به ولایت‌عهدیِ امین برگماشت (طبری، ۲۶۹/۸، ۲۷۵) و اندکی بعد، ولایت‌عهدیِ مأمون را به پسر دیگر خود، قاسم سپرد (همو، ۲۷۶/۸؛ برای تاریخ این واقعه، نک: رشاد، ۲۰). شگفت‌انگیزترین اقدام هارون در این زمینه، حتیٰ از دید ناظران عهد و مؤلفان پیشین، تقسیم سرزمینهای خلافت میان ۳ فرزند خویش بود (طبری، ۲۷۵/۸ـ۲۷۶، ۲۷۷/۸؛ ابن اثیر، ۱۶۱/۶؛ نیز نک: جنابی، ۱۳۱؛ رشاد، ۳۲). به احتمالِ بسیار، هارون خود از پاره‌ای عواقبِ این تقسیم‌بندی که یکپارچگیِ خلافت را متزلزل می‌کرد (همو، ۵۴ ـ ۵۵)، غافل نبود و از این‌رو، کوشید با گرفتن تعهدنامه‌هایی از امین و مأمون، و نصب این تعهدنامه‌ها به دیوار کعبه، و نیز تجدید چند بارهٔ بیعت، از بروز اختلاف جلوگیری کند (خلیفه، ۷۳۳/۲؛ طبری، ۲۷۵/۸، ۳۱۵؛ نیز نک: رشاد، ۲۵ـ۲۶). در یکی از این تعهدنامه‌ها که بعید نیست بعدها در آن به نفع مأمون دست‌کاری شده باشد (نک: همو، ۲۸ـ۳۰)، تأکید شده بود که اگر امین خلاف کرد، مسلمانان جانب مأمون را بگیرند (طبری، ۲۸۰/۸).

البته هارون در آستانهٔ مرگ به خوبی می‌دانست که رقابتِ سختی میان دو فرزندش و هواداران ایشان جریان دارد (همو، ۳۳۹/۸). درواقع رقابت و نزاع امین و مأمون بیش از آنکه میان این دو تن جریان داشته باشد، تا حد بسیاری به فعالیت جناحهای رقیب در درون دربار عباسی بستگی داشت و همانها آتش فتنه را تیز می‌کردند (نک: رشاد، ۵۰ بب؛ برای تفصیل، نک: هد، امین). به‌ویژه در دو سوی نزاع، دو تن از دیوان‌سالاران بزرگ عهد قرار داشتند که هر یک می‌کوشیدند، اوضاع را به نفع خویش سمت و سو دهند: فضل بن ربیع در کنار امین (رشاد، ۴۴ـ۴۷)، و فضل بن سهل سرخسی همراه مأمون بود (همو، ۴۱ـ۴۳). فضل بن سهل که می‌دانست پس از مرگِ خلیفه، دسترسی به مأمون برای امین و هوادارانش آسان خواهد بود، با هوشمندیِ تمام به مأمون توصیه کرد تا همراه خلیفه به خراسان، یعنی منطقهٔ تحت ولایت خویش سفر کند (طبری، ۳۳۸/۸؛ نیز نک: رشاد، ۶۹).

در خراسان حتیٰ اندکی پس از مرگ خلیفه تمایلاتی نسبت به خلافت مأمون وجود داشت (طبری، ۳۷۰/۸). امین در آغاز خلافت، کوشید میزان نفوذ خود را بر منطقهٔ تحت ولایت برادرش آزمایش کند که با واکنش سختِ مأمون روبه‌رو شد (همو، ۳۷۵/۸). البته وجود عهدنامه‌ها ــ دست کم در انظار مردم ــ دستِ هر دو را بسته بود و در مرحله‌ای دو برادر می‌کوشیدند با انتساب پیمان‌شکنی به یکدیگر کار را یکسره کنند. امین که ظاهراً سخت تحت تأثیر فضل بن ربیع و علی بن عیسی بن ماهان قرار داشت، نخست با ملاطفت تمام مأمون را به بغداد دعوت کرد و چون مأمون نپذیرفت (همو، ۴۰۰/۸ـ ۴۰۵) و از مدتی پیش، مکاتبات تندی میان ایشان رد و بدل شده بود (نک: همو، ۳۸۰/۸ بب)، از نظر او راه برای عزل برادر، و گرفتن بیعت برای موسیٰ فرزند خردسالش هموار شد (همو، ۳۸۱/۸، ۳۸۷). به موازات این مسائل، هر دو که می‌دانستند نزاع به مرحلهٔ حادی خواهد رسید، به استقرار قوا و استحکامِ مواضع نظامی خویش همت گماردند (همو، ۳۸۶/۸ـ۳۸۷، ۴۰۵). مأمون کوشید با ارائهٔ سیمایی دینی از خود و ایجاد تشابه با فضای دورهٔ دعوت ضد اموی، و از سوی دیگر، تأکید بر خویشاوندی با خراسانیان از طریق مادرش، اوضاع را برای جنگ با امین فراهم کند (نک: هد، امین)؛ البته وی در خراسان، به‌ویژه از سوی مرزبا اقوام ترک در شمال خراسان قدیم و ماوراءالنهر با دشواریهایی روبه‌رو بود (طبری، ۴۰۳/۸ـ۴۰۴؛ نیز نک: رشاد، ۸۷).

به هر حال، وقتی کار به مرحلهٔ نظامی رسید، امین با انتخاب علی بن عیسی بن ماهان به سپاهسالاریِ خود ــ که نام او برای خراسانیان یادآور ستمگری و غارت بود ــ اشتباهی بزرگ مرتکب شد (برای

جریان گزینش او، نک: طبری، ۳۹۸/۸ـ۳۹۹؛ نیز رشاد، ۴۹)؛ ولی فرماندهِ سپاه مأمون، طاهر بن حسین، نه فقط در امور نظامی، بلکه بنا بر نشانه‌هایی از حیث سیاسی نیز توانایی داشت (نک: طبری، ۴۲۳/۸، ۴۴۲ـ۴۴۳، ۴۷۸ـ۴۷۹). به هر حال، پس از شکست و قتل علی بن عیسیٰ در شعبان ۱۹۵/ مهٔ ۸۱۱ در حوالی ری (همو، ۴۱۱/۸)، با مأمون که امین را از خلافت خلع کرد، در خراسان بیعت شد (همانجا). گرچه امین کوشید با بذل و بخششهای فراوان، این شکست را در نظر بزرگان بغداد، بی‌اهمیت جلوه دهد (همو، ۴۱۲/۸)، اما شکستهای پی در پیِ قوای وفادار به او در نقاط گوناگون و پیشرویِ سپاه طاهر بن حسین به سوی بغداد (همو، ۴۱۲/۸ـ۴۱۴، ۴۱۵ـ۴۱۶، ۴۲۳). اندک اندک آثار پریشانی را در عراق و شام و حجاز در پی آورد (همو، ۴۲۵/۸ـ۴۲۷)؛ چنان‌که امین دیگر به سختی اختیار بغداد را داشت و حتیٰ در رجب ۱۹۶/آوریل ۸۱۲ یک چند به دست حسین بن علی بن عیسیٰ در قصر خود محبوس شد (خلیفه، ۷۵۶/۲؛ طبری، ۴۲۹/۸ـ۴۳۰).

در ۱۹۷ق قوای مأمون بغداد را محاصره کردند و امین همچنان می‌کوشید با بذل و بخشش هواداران خود را نگه دارد (همو، ۴۴۵/۸ـ۴۴۶). با ورودِ طاهر به بغداد و محاصرهٔ قصر امین (همو، ۴۷۵/۸ـ۴۷۶)، راه فرار بر امین بسته شد (همو، ۴۷۸/۸ـ۴۷۹) و سرانجام، گروهی ایرانی به واپسین پناهگاهِ امین یورش بردند و در محرم ۱۹۸/ سپتامبر ۸۱۳ او را به قتل رساندند (همو، ۴۸۵/۸ـ۴۸۷).

گرچه تصویر امین در منابع، او را ناتوان و سبک‌سر و تاحدی فاسد نشان می‌دهد و بعید نیست که در روایات موجود مبالغه‌هایی نیز به نفع مأمون راه یافته باشد (نک: رفاعی، ۱۹۹/۱؛ نیز هد، امین)، اما به درستی روشن نیست که مأمون تا چه اندازه از این معانی در تأمین مشروعیتِ جنگ با ششمین خلیفهٔ عباسی و برادر خویش ــ با آن همه سوگند مؤکد در وفاداریِ ایشان نسبت به یکدیگر ــ سود برده باشد. ذکر صفت «مخلوع» برای محمد امین (مثلاً نک: طبری، ۴۹۱/۸، ۴۹۲، ۵۰۷)، می‌تواند نشانه‌ای از پذیرش اولیهٔ خلافت وی از سوی مأمون تلقی شود، اما وقتی امین با نقض عهدنامه، فرزندش را به جانشینی گمارد، راه مأمون برای خلع خلیفه هموار شد. به هر حال، با آنکه سپاهیان خراسان بغداد را فتح کردند، ولی نزاع میان جناحهای درگیر چنان اوج گرفت که مأمون مدتها بعد توانست به مرکز خلافت وارد شود (نک: بخش بعدی مقاله).

مآخذ: آبی، منصور، نثرالدر، به کوشش محمدعلی قرنه و علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۸۳م؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، المصنف، به کوشش مختار احمد ندوی، بمبئی، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلدون، مقدمة، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبریٰ، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۸م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، تراجم النساء، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، فضل العرب و التنبیه علی علومها، به کوشش ولید محمود خالص، ابوظبی، ۱۹۹۸م؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن هشام، عبدالملک، سیرة النبی(ص)، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعة عیسی البابی الحلبی؛ ابوطاهر سمرقندی، «سمریه»، قندیه و سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ همو، مقاتل الطالبیین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ احمدبن حنبل، المسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اخبارالدولة العباسیة، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ازدی، یزید، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بلاذری، احمد، جمل من انساب الاشراف، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۳م؛ بهرامیان، علی، «بررسی و تحلیلی دربارهٔ شورش یوسف برم در قرن دوم هجری»، معارف، تهران، ۱۳۸۰ش، دورهٔ ۱۸، شم ۱؛ تاریخ الخلفاء، به کوشش پ. گریازنویچ، مسکو، ۱۹۶۷م؛ جنابی، عجمی محمود خطاب، هارون الرشید و مؤسسات الخلافة فی عهده، بغداد، ۱۹۸۹م؛ جومرد، عبدالجبار، ابوجعفر المنصور، بیروت، ۱۹۶۳م؛ همو، هارون الرشید، حقائق عن عهده و خلافته، بیروت، ۱۹۹۹م؛ جهشیاری، محمد، الوزراء والکتّاب، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۹۳۸م؛ حسین، صابر محمد دیاب، الدولة الاسلامیة فی‌العصر العباسی، قاهره، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۰م؛ دوری، عبدالعزیز، «الفکرة المهدیة بین الدعوة العباسیة و العصرالعباسی الاول»، دراسات عربیة و اسلامیة، به کوشش وداد قاضی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ همو، النظم الاسلامیة، بغداد، ۱۹۵۰م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ دینوری مالکی، احمد، المجالسة و جواهر العلم، به کوشش یوسف احمد، بیروت، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث ۸۱ ـ ۱۰۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ همو، سیراعلام‌النبلاء، به‌کوشش شعیب‌ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ رشاد، عبدالمنعم و موفق سالم نوری، الامین الخلیفة المفتری علیه، بغداد، ۲۰۰۱م؛ رفاعی، احمد فرید، عصر المأمون، قاهره، ۱۹۲۸م؛ ریس، محمد ضیاءالدین، الخراج و النظم المالیة للدولة الاسلامیة، قاهره، ۱۹۶۹م؛ زبیری، مصعب، نسب قریش، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۱م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زنبیر، محمد، «محاولة جدیدة لتفسیر نکبة البرامکة»، البحث العلمی، بغداد، ۱۳۸۶ق، س ۳، شم ۸؛ سالم، عبدالعزیز، العصر العباسی الاول، اسکندریه، مؤسسة شباب الجامعه؛ سلطان، طارق فتحی و دیگران، تاریخ الدولة العربیة الاسلامیة فی العصر العباسی، موصل، ۱۹۸۸م؛ سمرقندی، محمد، «قندیه»، قندیه و سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایرانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صقر، نادیه حسنی، السلم فی العلاقات العباسیة البیزنطیة فی العصرالعباسی الاول، مکه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ ضیف، شوقی، العصرالعباسی الاول، قاهره، دارالمعارف؛ طبری، تاریخ؛ عانی، حسن فاضل زعین، سیاسة المنصور ابی جعفر، بغداد، ۱۹۸۱م؛ عبداللطیف، بهجت کامل، «مبدأ الحکم و الادارة فی العصر العباسی (ولایة العهد إنموذجاً)»، دراسات تاریخیة، بغداد، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م، س ۴، شم ۱۳؛ عمر، فاروق، بحوث فی التاریخ العباسی، بیروت/بغداد، دارالقلم/مکتبة النهضة؛ همو، الخلافة العباسیة، بغداد، ۱۹۸۶م؛ همو، طبیعة الدعوة العباسیة، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ العیون و الحدائق، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹م؛ قاضی، وداد، الکیسانیة فی‌التاریخ و الأدب، بیروت، ۱۹۷۴م؛ کروی، ابراهیم سلمان، نظام الوزارة فی العصر العباسی الاول، کویت، ۱۹۸۲م؛ کلیما، اوتاکر، تاریخچهٔ مکتب مزدک، ترجمهٔ جهانگیر فکری ارشاد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ گوتاس، دیمیتری، تفکر یونانی، فرهنگ عربی، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، ۱۳۸۱ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نعیم بن حماد، الفتن، به کوشش سمیر امین زهیری، قاهره، ۱۴۱۲ق؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاحقی، محمدجعفر و مهدی سیدی، از جیحون تا وخش، مشهد، ۱۳۷۸ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۶۹م؛ نیز:

Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1966; Crone, P., «On the Meaning of the 'Abbasid Call to al-Riḍā», *The Islamic World*, New Jersey, 1989; Daniel, E. L., *The Political and Social History of Khurasan under 'Abbasid Rule*, Chicago, 1979; EI[2]; Frye, R., «The Role of Abū Muslim in the Abbāsid Revolt», *The Moslem World*, New York, 1970, vol. XXXVII.

علی بهرامیان

بخش دوم ـ از مأمون تا سقوط خلافت عباسی: پس از قتل امین در ۱۹۸ق/۸۱۴م مأمون در خراسان به خلافت نشست. وی که در ربیع‌الاول ۱۷۰/ سپتامبر ۷۸۶ از مادری خراسانی زاده شده، و نخست زیر نظارت و تربیت محمد بن خالد برمکی، و سپس جعفر برمکی رشد یافته بود (ابن جوزی، ۴۹/۱۰؛ مقریزی، ۲۵۱/۴-۲۵۳؛ ابن خلکان، ۲۸/۴؛ رفاعی، ۱۹۱/۱-۱۹۲)، در ۱۲ سالگی ــ گویا به درخواست جعفر برمکی ــ به ولایت‌عهدیِ دوم (پس از امین) منصوب شد (طبری، ۳۶۹/۸؛ ابن اثیر، ۱۶۱/۶). بنا بر روایتی، هارون ضمن تأیید تواناییهای مأمون، گفته بود که اگر وی بعضی خصایصِ ناستوده را نداشت و مورد توجه و اقبال ام‌جعفر و هاشمیان نبود، او را ولیعهد اول می‌کرد (سیوطی، ۳۰۷). مأمون نیز که بزرگ‌تر از امین بود، ظاهراً خود را مقدم بر او می‌دانست. فضل بن سهل که نزاعهای دو برادر را پیش‌بینی می‌کرد، او را واداشت تا همراه هارون به خراسان رود. احتمالاً در ایام اقامتِ آن دو در خراسان، امرا و مردم هم به خلافتِ مأمون تمایل نشان می‌دادند (طبری، ۳۳۸/۸، ۳۷۰) و همین موجب شد که وی پس از مرگ هارون نیز در آنجا بماند. تفأل مأمون به خرد و سطوت و ملکداریِ ابوجعفر منصور عباسی، و تبدیل کنیهٔ خود از ابوالعباس به ابوجعفر (ابن جوزی، همانجا)، باید مربوط به همین دورانِ نزاع با امین بوده باشد.

وقتی مأمون در خراسان به خلافت نشست، مردم در سرزمینهای شرقی، عراق و حجاز به اطاعتش گردن نهادند (طبری، ۵۲۷/۸)، گرچه ابن جوزی آورده است که از دو سال قبل از آن هم در خراسان او را خلیفه می‌شناختند (۵۲/۱۰). در همین دوره مأمون با مخالفتها و قیامهایی روبه‌رو شد. در آغازِ کار، حسن الهرش در مصر قیام کرد و گروهی فرودستان را گرد آورد و به غارت برخاست، ولی سال بعد به دستور مأمون و به دست ازهر بن زهیر سرکوب و کشته شد (طبری، ۵۲۷/۸ ـ ۵۲۸). در ۱۹۸ق/۸۱۴م مأمون همهٔ شهرهایی را که طاهربن حسین در ولایات جبال، فارس، خوزستان، عراق، حجاز و یمن گرفته بود، به امارت حسن بن سهل داد (همانجا). فضل بن سهل، برادر حسن که به گزارشِ ابن خلکان توسط جعفر برمکی به خدمت مأمون پیوسته، و در ۱۹۰ق به دست وی مسلمان شده بود (۴۱/۴)، به عنوان وزیر خلیفه، قدرت و نفوذی کم‌مانند داشت. چون حسنِ سهل به بغداد آمد، عباسیان و هاشمیان به مخالفت با او برخاستند و در شهرها فتنه کردند؛ چنان که در ۱۹۹ق محمدبن ابراهیم علوی، معروف به ابن طباطبا در کوفه خروج کرد. اما او اندکی بعد مرد و سپهسالار او، موسوم به ابوالسرایا کار را ادامه داد و با شکستی که بر سپاهِ حسن سهل وارد آورد و جداگانه در کوفه سکه زد، خلافت مأمون را سخت به مخاطره افکند. سرانجام، ابوالسرایا به دست هرثمة بن اعین سرکوب شد و گریخت (طبری، ۵۲۸/۸ـ۵۳۴؛ نیز نک‍: هد، ابن طباطبا، نیز ابوالسرایا).

در ۲۰۱ق مأمون برادر دیگر خود، قاسم، ملقب به مؤتمن را از ولایت‌عهدی برداشت و امام علی بن موسی الرضا(ع) را ولیعهد کرد و شعار سیاه عباسی را به شعار سبز علوی مبدل ساخت. این واقعه عباسیان و گروهی از وجوه امرای بغداد را به خشم آورد و کوشیدند منصور، پسر مهدی عباسی را به خلافت بردارند، ولی او زیر بار نرفت و تنها امارت شهر را پذیرفت. بغدادیان همچنین با حسن بن سهل ــ که در این زمان از بیم گریخته و به واسط رفته بود ــ جنگیدند و نخست پیروز شدند؛ اما سپس شکست خوردند (خلیفه، ۴۷۰/۱؛ طبری، ۵۴۳/۸ ـ ۵۵۴؛ ابن خلکان، ۱۲۱/۲؛ سیوطی، ۳۰۷؛ برای تحقیق دربارهٔ ولایت‌عهدیِ امام رضا(ع)، نک‍: مادلونگ، 334-333، جم). با این همه، بغدادیان در ذیحجهٔ ۲۰۲ یا محرم ۲۰۳/ ژوئن یا ژوئیهٔ ۸۱۸ مأمون را از خلافت خلع کردند و ابراهیم بن مهدی، عموی او را با عنوان «مبارک» یا «مرتضٰی» خلیفه خواندند (طبری، ۵۵۸/۸ بب؛ ابن خلکان، ۲۷۰/۳؛ ابوالفدا، ۲۳/۲؛ یعقوبی، ۴۵۰/۲).

خلیفهٔ منتخب از آغاز، در بغداد، کوفه، مصر با آشوبها و کشمکشهایی روبه‌رو شد (طبری، ۵۵۷/۸-۵۶۲؛ ابن اثیر، ۳۴۱/۶-۳۴۲؛ کندی، ۱۶۸؛ ابن کثیر، ۲۴۸/۱۰). از سوی دیگر، حسن بن سهل حملات خود را تشدید کرد و در رجب ۲۰۲/ژانویهٔ ۸۱۸ سپاه ابراهیم را درهم شکست (طبری، ۵۶۱/۸ ـ۵۶۲). در این میان، مأمون با یاران و لشکریان خراسان روی به عراق نهاد. در سرخس فضل بن سهل، وزیر او را کشتند و چون به طوس رسید، امام علی بن موسی الرضا(ع) نیز شهادت یافت، یا به روایتی درگذشت. این حوادث و نیز نامه‌ای که مأمون به امرای بغداد نوشت، عزم یاران ابراهیم را سست گردانید؛ حتیٰ مطلب بن عبدالله بن مالک ــ که واسطهٔ بیعت بغدادیان با ابراهیم بود ــ مردم را به اطاعت از مأمون دعوت کرد و سرداران او را به بغداد خواند. کوششهای ابراهیم در تسلط بر بغداد و اطراف بی‌ثمر ماند و سرانجام، پس از یک سال و ۱۱ ماه حکومت، در ذیحجهٔ ۲۰۳/ ژوئن ۸۱۹ گریخت و پنهان شد (همو، ۵۶۴/۸ ـ ۵۷۵؛ ابن اثیر، ۳۵۴/۶ـ ۳۵۵؛ ابن خلکان، ۳۸۵/۱).

مأمون ۱۴ روز به پایان صفر ۲۰۴/ اوت ۸۱۹ وارد بغداد شد و اندکی بعد جامهٔ سیاه پوشید و شعار سبز علوی را برانداخت (طبری، ۵۷۴/۸ـ ۵۷۵) و در ۲۰۵ق امارت پهنه‌ای از جزیره و بغداد تا دورترین نقطهٔ قلمرو شرقی خلافت را به طاهربن حسین واگذاشت (همو، ۵۷۷/۸ بب). مأمون در سالهای ۲۰۴ تا ۲۱۰ق با فتنه‌هایی در شهرهای دور و نزدیک روبه‌رو شد، ولی غالب سران شورشها را مطیع ساخت یا سرکوب کرد (همو، ۵۹۳/۸، ۵۹۷ ـ ۵۹۸، ۶۰۲، ۶۱۰)، جز بابک خرم‌دین را که لشکرکشیهای خلیفه به مقر و در مناطق کوهستانی و صعب‌العبور آذربایجان به دست یحیی بن معاذ، عیسی بن محمد بن خالد، طاهر بن ابراهیم و علی بن صدقه در ۲۰۴ تا ۲۰۹ق ناکام ماند (همو، ۵۸۰/۸، ۵۷۶؛ ابن ابی طاهر، ۱۴۵؛ ابن اثیر، ۳۹۰/۶، ۳۷۹).

در ربیع‌الآخر ۲۱۰/ اوت ۸۲۵ ابراهیم بن مهدی دستگیر شد؛ اما مأمون او را بخشید و چنان‌که از اشعار ابراهیم بر می‌آید، اموالش را هم باز پس گرفت (ابن خلکان، ۳۸۶/۱؛ ابوالفدا، ۲۹/۲؛ قالی، ۱۹۷/۳؛ ابن قتیبه، عیون...، ۱۶۸/۸؛ قلقشندی، *مآثر...*، ۲۱۱/۱-۲۱۲). در ۲۱۲ق

محمد بن حمید طوسی مأمور سرکوبِ بابک گردید. او حدود دو سال بعد با خرم‌دینان روبه‌رو شد، ولی در جنگ شکست خورد (۲۱۴ق) و کشته شد (طبری، ۶۱۹/۸، ۶۲۲؛ ازدی، ۳۸۶ بب؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۹۱).

در همین سال، عبدالله بن طاهر سپاهیانی به دفع بابک فرستاد و به جنگ و گریز دست زد و خساراتی به وی وارد کرد (دینوری، ۴۰۲؛ حمزه، ۱۷۴؛ شابشتی، ۱۳۷-۱۳۸؛ ابن اثیر، ۴۱۴/۶). مأموریتی که مأمون برای جنگ با بابک به علی بن هشام داد، نیز راه به جایی نبرد (شابشتی، ۱۳۸؛ طبری، ۶۲۷/۸-۶۲۸). یکی از دلیلهای ناتوانی دستگاه خلافت در دفع بابک، اشتغال مأمون به جنگ با رومیان بود؛ چنان‌که در محرم ۲۱۵/ مارس ۸۳۰ به منبج رفت و وارد قلمرو روم شد و چند دژ را بـه جنگ و صلح گرفت و بـه دمشق بـازگشت. سـال بعـد نیز، بر اثر قتل و غارتی که رومیان در طرسوس و مصیصه راه انداخته بودند، باز عازم پیکار شد و بی‌اعتنا به درخواست صلحِ رومیان و آزاد ساختن شماری از اسیران مسلمان، به دست برادرش معتصم و یحیی بن اکثم بسیاری از دژهای رومی را گرفت (همو، ۶۲۳/۸، ۶۲۵؛ سیوطی، ۳۱۸).

در ۲۱۷ق امپراتور روم از مأمون صلح خواست، ولی مأمون نپذیرفت و او را به پذیرش اسلام، یا پرداخت جزیه و یا جنگ مخیر گردانید و چندی بعد به سلوکیه رفت و از آنجا وارد رقه شد (۲۱۸ق) و فرزند خود، عباس را برای بنای طوانه در مرزهای روم فرستاد و او نیز شهری ساخت با دژها و دیواری گرداگرد آن (طبری، ۶۲۹/۸-۶۳۱). مأمون در اواسط جمادی‌الآخر / ژوئیهٔ همان سال وارد قلمرو روم شد و در بدندون اردو زد، ولی اندکی بعد، گویا بر اثر نوشیدنِ آب آلوده بیمار شد و در پنجشنبهٔ ۱۲ روز به پایان رجب ۲۱۸، پس از ۲۰ سال و ۵ ماه خلافت در ۴۸ سالگی درگذشت. پیکرش را به طرسوس بردند و دفن کردند (همو، ۶۴۶/۸، ۶۵۰).

مأمون را بیشترِ مورخان به بزرگی، دادگری و علم و اطلاع یاد کرده، و پشتیبان ادبا و دانشمندانش دانسته‌اند (سیوطی، ۳۰۷؛ قلقشندی، همان، ۲۱۳/۱). خرده‌هایی که مورخان عامه بر مأمون گرفته‌اند، یکی گرایش او به علویان و انتصاب امام رضا(ع) به ولایت عهدی و ضربِ سکه به نام آن حضرت است که گفته‌اند: حتیٰ می‌خواسته است خود را خلع کند و خلافت را یکسره به او سپارد، و دیگر اعلامِ اعتقاد به افضلیتِ امام علی(ع) بر دیگر اصحاب، و سدیگر داستان «محنه» و امتحان علما دربارهٔ اعتقاد به خلق قرآن است (همانجاها).

دربارهٔ مراتب علمی و علم دوستی او هم بسیار گفته‌اند. ابن خلکان آورده است که مأمون در آغاز ورود به بغداد دستور داد فهرستی از نام ادبایی که شایستهٔ منادمت اویند، گرد آوردند (۱۶۳/۲). گفته‌اند که مأمون به علوم اقبال تمام داشته، و برخی از فعالیتهای نجومی و ریاضی بنی موسیٰ در این دوره به خواست او انجام گرفته است (همو، ۱۶۲/۵-۱۶۳). ذهبی می‌نویسد: مأمون فراء را گفت تا کتابی در اصول نحو بنویسد و وراقان و ابزار کار در اختیار او نهاد (۱۱۹/۱۰). از مأمون روایاتی از طریق پدرانش از پیامبر(ص) و امام علی(ع) نقل شده است (سیوطی، ۲۷۰-۲۷۱؛ بحشل، ۱۲۲/۱). وی امرا و کارگزاران ستمگر و خاطی را به سختی تنبیه می‌کرد (مثلاً نک: طبری، ۶۲۷/۸).

مأمون پیش از مرگ، طی فرمانی برادر خود معتصم را جانشین گردانید و پسرش، عباس را که میان نظامیان و مردم محبوبیت و طرفداران بسیار داشت و در زمرهٔ والیان و حاکمان قلمرو وسیع خلافت نیز به‌شمار می‌رفت، از خلافت محروم کرد. سببِ این انتصاب دانسته نیست، اما به هر حال، عباس نیز به سادگی تن در داد و با عمویش بیعت کرد و نظامیان هم از او پیروی کردند. به این ترتیب، معتصم در طرسوس خلافت یافت (همو، ۱۷۹/۵، ۱۹۵).

از مهم‌ترین کارهای معتصم، تشکیل نیروی نظامی منظم و بزرگی از ترکان بود. وی چندان به آنان اعتقاد داشت که غلامان خاصهٔ خود را نیز از میان ایشان بر می‌گزید و به تدریج آنها را در امور دیوانی نیز وارد کرد. ولی اینان دست تطاول در بغداد دراز کردند و مردم را به ستوه آوردند تا معتصم در ۲۲۰ق/۸۳۵م با این لشکریان محبوب خود به سامرا رفت و آنجا را ساخت و تختگاه خود قرار داد (سیوطی، ۳۳۵).

در این ایام قبایل جات (زطّ) که در کرانه‌های دجله و بطایح بصره می‌زیستند و گویا از دورهٔ جنگهای رده در همین نواحی اقامت داشتند (طبری، ۲۸۶/۲، ۱۷/۳) و در اواخر عصر مأمون به شورش و غارت پرداخته بودند، باز موجب ناآرامیهایی در منطقه شدند و غارتهای خود را تشدید کردند. معتصم به مدد لشکریانِ ترک آنها را به سرعت درهم شکست و به مرزهای اسلام در عین زربه فرستاد و در آنجا سکنا داد. این قبایل در عین زربه مورد تهاجم رومیان واقع شدند و بیشترشان به قتل رسیدند (همو، ۱۵۴/۵، ۲۰۷-۲۰۹، ۳۲۱؛ خطیب، ۳۴۳/۳).

سرکوبِ شورش بابک و خرم‌دینان هم در این روزگار بود که افشین از سوی خلیفه بدان کار گمارده شد و خرم‌دینان را دفع کرد. پیکر بابک را که به دست یکی از امرای ارمنستان کشته شده بود، در سامرا دار زدند و افشین را بسیار نواختند؛ اما او نیز بعداً به اتهام زندقه و همکاری با مازیار، حاکم طبرستان ــ که در ۲۲۴ق/۸۳۹م بر ضد خلافت قیام کرده، و به دست عبدالله بن طاهر اسیر شده بود ــ به دار آویخته شد (دینوری، ۴۰۳-۴۰۵؛ مسعودی، ۳۵۳/۴-۳۵۴؛ تنوخی، ۶۶/۲ بب؛ ابن اسفندیار، ۲۱۹/۱-۲۲۱؛ حمدالله، ۳۱۸؛ *العیون...*، ۳۸۸/۳؛ ابن فقیه، ۵۵۴-۵۵۵؛ طبری، ۲۳۹/۵، ۲۵۴؛ قس: صدیقی، ۳۲۱؛ مینوی، ۷۹-۸۰؛ یعقوبی، ۴۶۷/۲-۴۷۸).

آن‌گاه که افشین در مازندران سرگرمِ دفع بابک بود، تئوفیلوس، امپراتور بیزانس که بابک را حمایت می‌کرد، به زبطره (زادگاه معتصم) و ملطیه در قلمرو خلافت تاخت و دست به قتل و غارت زد و بسیاری را اسیر کرد (۲۲۳ق). معتصم تصمیم به مقابله گرفت. جلودارانش امپراتور را درهم شکستند و معتصم خود شهر عموریه (آموریوم)، زادگاه تئوفیلوس را به ویرانه‌ای تبدیل کرد و بسیاری را کشت و به اسارت گرفت. وی قصد داشت به سوی بُسفر و دریای مرمره پیشروی

کند، ولی سوء قصدی بر ضد او کشف شد و به ناچار به عراق بازگشت. گفته‌اند: عباس، پسر مأمون به تحریک برخی از سران عرب که از تقدم ترکان ناراضی بودند، به اندیشهٔ قتل خلیفه افتاد؛ اما وی و یارانش همه به قتل رسیدند و معتصم پس از انعقاد صلح با امپراتور به عراق بازگشت (طبری، ۵/۲۳۵-۲۴۴؛ خطیب، همانجا؛ سیوطی، ۳۳۶).

از دیگر حوادث مهم عصر معتصم، آغاز گروشِ فرمانروایان باوندی طبرستان به اسلام است. اینان که بنا بر گزارشهای منابع تاریخی، نسب خود را به ساسانیان می‌رساندند، از آغاز اسلام بر دین اسلاف خود مانده، و خود را به کلی از دستگاه خلافت جدا می‌گرفتند و به اطاعت خلفا گردن نمی‌نهادند؛ اما از آن‌گاه که قارن، پسر شهریار اسلام آورد و مورد استقبال معتصم قرار گرفت، خلفا به تدریج بر بخشهایی از قلمرو باوندیان سیطرهٔ اسمی یافتند، ولی هرگز نتوانستند بر باوندیان و سرزمین آنها استیلای واقعی بیابند (نک: هد، آل باوند).

معتصم سرانجام در ربیع‌الاول ۲۲۷/ ژانویهٔ ۸۴۲ در سامرا درگذشت. وی سیاست مأمون در طرفداری از معتزله در مسئلهٔ خلق قرآن و مخالفت با حنبلیان را ادامه داد (سیوطی، ۳۳۵). از کسانی که در او نفوذ بسیار داشتند، قاضی احمد بن ابی دؤاد بود که خود از سران معتزله به‌شمار می‌رفت و در ایجاد ماجرای «محنه» نقش بسیار داشت و همو خلیفه را به قتل افشین تحریک می‌کرد (نک: هـ د، احمدبن ابی دؤاد). با این همه، برخی از نویسندگان او را مردی ستوده رفتار و خیرخواه خوانده‌اند که خشونتها و بی‌رحمیهای معتصم را تعدیل می‌کرد (ذهبی، ۱۱/۱۷۰، ۲۴۶، ۲۵۱؛ خطیب، ۴/۱۴۹؛ ابن خلکان، ۱/۸۷؛ علی، ۲۸۹؛ قس: سیوطی، ۳۳۴، که اشعری مذهب بوده، و همه‌جا او را لعن کرده است).

پس از معتصم پسرش، ابوجعفر هارون که از کنیزی یونانی زاده شده بود، با لقب الواثق بالله در ۳۱ سالگی به خلافت نشست (یعقوبی، ۲/۴۷۹؛ سیوطی، ۳۴۰). وی روش پدر را در حمایت از نظامیان و امرای ترک ادامه داد و حکومت قلمرو خلافت را میان دو تن از ایشان، اشناس و ایتاخ، تقسیم کرد و حتی برای نخستین‌بار، یک امیر ترک، یعنی اشناس را نایب‌السلطنه گردانید (یعقوبی، ۲/۴۷۹، ۴۸۱). واثق همچنین به پیروی از مأمون، عقل‌گرایان معتزله را حمایت کرد و در توسعهٔ افکار آنان بسی کوشید (سیوطی، ۳۴۰-۳۴۱؛ ذهبی، ۱۱/۳۱۶، که از قول مهتدی آورده است: واثق در آخر عمر از عقیده به خلق قرآن روی گردانید). افزون بر آن، واثق خود از دانشمندان و ادیبان برجستهٔ روزگار، و مروج علم و ادب بود. گفته‌اند: واثق در موسیقی دستی قوی داشت و نواها و آهنگهای بسیار ساخت. پیروی او از معتزله و نیز مقام علمی و ادبی‌اش سبب شد که او را مأمون اصغر بخوانند (سیوطی، ۳۴۲-۳۴۳؛ ذهبی، ۱۰/۳۰۶ بب؛ خطیب، ۸/۲۴۸؛ علی، ۲۹۰). واثق طالبیان را بسیار گرامی می‌داشت و متعرض آنان نمی‌شد (ذهبی، ۱۰/۳۰۷؛ ابن اثیر، ۶/۹۲). او در ذیحجهٔ ۲۳۲/ اوت ۸۴۷ در سامرا درگذشت.

بعد از واثق، درباریان خواستند پسر خردسال او را خلیفه گردانند، ولی دو تن از امرای ترک، وصیف و ایتاخ به مخالفت برخاستند و جعفر، برادر واثق را که از کنیزی خوارزمی زاده شده بود، به خلافت نشاندند و او را المتوکل علی الله لقب دادند (ابن اثیر، ۶/۹۴). متوکل خلیفه‌ای سفاک و سخت ستمگر بود. چون خلافت یافت، برخی از کسانی را که در به قدرت رساندنِ او نقش داشتند، هلاک کرد (طبری، ۵/۳۰۲-۳۰۳) و برخلاف اسلاف خود، به تعقیب و آزار معتزله برخاست و بحث دربارهٔ خلق قرآن را پایان داد (یعقوبی، ۲/۴۸۴-۴۸۵؛ مقدسی، ۶/۱۲۱؛ سبکی، ۲/۵۴). وی آشکارا با شیعیان به دشمنی پرداخت و گویندگانی را که به هجو این گروه می‌پرداختند، صله‌ها می‌داد (مثلاً نک: ابن اثیر، ۶/۱۴۰). عدواتش نسبت به شیعیان چنان بود که مرقد امام حسین(ع) را با خاک یکسان کرد و بر آن آب بست و زیارتش را به کلی ممنوع ساخت (همو، ۶/۱۰۸). مخالفت شدیدش با علوم عقلی و مذهب تشیع به حدی بود که خلفای عقل‌گرایِ سلف مانند مأمون، و خلفایی را که نسبت به شیعیان نرم‌خوتر بودند، تقبیح می‌کرد (همو، ۶/۱۰۹، ۱۴۰-۱۴۱). رفتار او با غیرمسلمانان نیز ستمگرانه بود (همو، ۶/۱۰۶-۱۰۷). در ایام متوکل رومیان از آشفتگیِ اوضاع سود برده، دست به تهاجم زدند و بسیاری را کشتند یا اسیر کردند و گروهی را نیز به ترکِ اسلام و قبول مسیحیت وا داشتند (همو، ۶/۱۱۷، ۱۲۲).

متوکل پسر خود، منتصر را به جانشینی تعیین کرده بود، ولی بعداً خواست خلافت را به پسر کوچک‌تر خود، معتز دهد و در این‌باره با منتصر سخن گفت، ولی او نپذیرفت (طبری، ۵/۳۰۸؛ سیوطی، ۳۵۰). شاید همین معنی سبب شد تا وی را در قتل متوکل سهیم بدانند؛ چه، رفتارهای ستمگرانه و نابخردانهٔ متوکل باعث شد تا سرانجام، برخی از امرا ــ شاید به موافقت با منتصر ــ او را در شوال ۲۴۷/ دسامبر ۸۶۱ در بسترش به قتل رسانند (طبری، ۵/۳۳۷-۳۳۸؛ ابن اثیر، ۶/۱۳۶-۱۳۸؛ سیوطی، همانجا).

وزارت متوکل را عبیدالله بن یحیی بن خاقان برعهده داشت که گفته‌اند: افزون بر وزارت، همهٔ امور منبعث از قدرت خلافت هم به او تفویض شده بود (طبری، ۵/۳۳۰). او را از واپسین وزیران مقتدر دورهٔ استقلال خلافت دانسته، و قدرت و نفوذ و چیرگی‌اش بر امور را با برمکیان سنجیده‌اند (سوردل، II/567). دورهٔ وزارت او را به راستی باید پایان عصر حشمت و شکوه وزیران دولت عباسی دانست.

جانشین متوکل، منتصر بیش از ۶ ماه خلافت نکرد و در این مدت کوشید خرابیهای پدر را جبران کند؛ و به‌ویژه مرقد امام علی(ع) و امام حسین(ع) را بازسازی کرد و مردم را به زیارت آنها برانگیخت و آن رسوم ستمگرانه‌ای را که متوکل وضع کرده بود، برانداخت. دربارهٔ علت مرگش هم تردیدهایی وجود دارد (طبری، ۵/۳۵۱؛ ابن اثیر، ۶/۱۴۹؛ سیوطی، ۳۵۸؛ علی، ۲۹۲-۲۹۳).

پس از منتصر، امرای ترک که در قتل متوکل دست داشتند، از بیم فرزندان او، یکی از نوادگان معتصم، به نام ابوالعباس احمد، ملقب به

المستعین بالله را به خلافت نشاندند، ولی قدرت را به کلی از او سلب کردند و رشتهٔ امور را خود در دست گرفتند (طبری، ۳۵۳/۵ـ۳۵۴؛ ذهبی، ۴۷/۱۲). خلافت مستعین با آشوبها و مخالفتها آغاز شد (طبری، ۳۵۴/۵). در این ایام، طاهر بن عبدالله، حاکم خراسان درگذشت و پسرش، محمد ولایت یافت. عموی او، محمدبن عبدالله هم والی عراق و حرمین شد و یکی دیگر از طاهریان امارت طبرستان را در دست گرفت (همو، ۳۶۳/۵؛ ذهبی، همانجا). توسعهٔ نفوذ و اقتدار طاهریان موجب تشویق دیگر مدعیان حکومت و قدرت شد و از این پس، سرزمینهای شرق خلافت به سرعت از دست خلیفه بیرون رفت. در ۲۵۰ق/۸۶۴م حسن بن زید در طبرستان و دیلمان خروج کرد و نهضتی پدید آورد که تا مدتهای دراز موجب دل‌مشغولی دستگاه خلافت و حاکمان طاهری و صفاری و سامانی شد (ابن اسفندیار، ۲۲۹/۱ بب).

از آن سوی، مستعین که از چیرگیِ ترکان به تنگ آمده بود و مفری می‌جست، شورش غلامان ترک بر اثر قتل یکی از آنها به دست بغا را فرصتی دانسته، از سامرا به بغداد گریخت. ترکان نیز ابوعبدالله محمد، پسر متوکل را که در زندان بود، بیرون آوردند و با لقب المعتز بالله در سامرا به خلافت نشاندند. معتز و نظامیان ترک سپاه آراستند و قصد بغداد کردند. مستعین به ناچار به آن شرط که جانش در امان باشد، خود را در محرم ۲۵۲/ فوریهٔ ۸۶۶ به نفع معتز از خلافت خلع کرد (طبری، ۳۵۸/۵، ۳۶۹ـ۳۷۰، ۴۰۶؛ خطیب، ۱۲۳/۲؛ سیوطی، همانجا). خلیفهٔ مستعفی در واسط اقامت گزید، یا به آنجا تبعید شد. آنگاه معتز کس فرستاد تا او را به بهانهٔ انتقال به سامرا حرکت دادند و در راه به قتلش رساندند (طبری، ۴۱۵/۵؛ سیوطی، ۳۵۸ـ۳۵۹).

معتزِ ۱۹ ساله تا این تاریخ جوان‌ترین خلیفه‌ای بود که بر این مسند تکیه می‌زد (همو، ۳۵۹)؛ اما او گرفتار غلامان و نظامیان ترک بود که به کشمکش با یکدیگر روزگار می‌گذراندند. این نزاعها البته نتیجه‌ای جز تضعیف خلافت، چپاول مردم، نابسامانیِ اوضاع ولایات دور و نزدیک و بروز شورشها و سرکشیها در بر نداشت (همو، ۳۶۰). دو تن از قدرتمندترین امرای ترک، یعنی وصیف و بغا در این میان به دست رقبای خود کشته شدند (طبری، ۳۶۸/۵؛ ذهبی، ۵۳۴/۱۲). و بایکباک هم نیابت سلطنت مصر را به زور از خلیفه گرفت و احمد بن طولون را از سوی خود به آنجا فرستاد (طبری، ۴۲۶/۵). این احمد که از غلام‌زادگان سامانیان بود و بعداً در بغداد مشاغل مهمی به او داده شد (بلوی، ۳۳، ۳۷ـ۳۸؛ ابن تغری بردی، ۴/۳؛ کُربه، 529)، ممالیک ترک خود را نیز به مصر برد و به سرعت دست عامل آنجا را از کارها کوتاه کرد و خاصه پس از مرگ بایکباب و یارجوخ استقلال یافت (بلوی، ۴۶ـ۴۷).

در ۲۵۵ق/۸۶۹م غلامان ترک به رهبریِ صالح، پسر وصیف ــ گویا به بهانهٔ مقرریهای خود ــ شوریدند و معتز را گرفته، مجبور به استعفا کردند. آن گاه او را به حبس انداختند و سرانجام، به قتلش رساندند (طبری، ۴۳۰/۵ـ۴۳۱؛ سیوطی، ۳۶۰ـ۳۶۲؛ قس: ابن اثیر، ۱۹۹/۶ـ۲۰۰؛ ابن جوزی، ۸۰/۱۲).

جای معتز را ابوعبدالله محمد، پسر واثق گرفت و لقب المهتدی بالله یافت (شعبان ۲۵۵/ ژوئیهٔ ۸۶۹). مورخان او را به دینداری و نیک‌خواهی و دلیری ستوده‌اند و آورده‌اند که وی کوشید خود را از دست درباریان فاسد و بیکاره خلاص کند. پس بسیاری از آنان را بیرون راند و خود رشتهٔ امور را دردست گرفت و خاصه به کارهای مردم رسیدگی می‌کرد و به دیوان مظالم می‌نشست (طبری، ۴۵۸/۵، ۴۶۴؛ ابن جوزی، ۳۶۳/۱۱، ۸۱/۱۲، ۸۴، ۱۰۰؛ ابن عماد، ۱۳۲/۱ـ۱۳۳؛ ذهبی، ۳۱۳/۱۱ـ۳۱۴).

مبارزه با سلطه‌جوییِ غلامان و امرای ترک از مهم‌ترین اقدامات مهتدی به‌شمار می‌رود. آن گاه که گروهی از موالیِ بغداد از جور و ستم ترکان دست به شورش زدند، مهتدی به پشتیبانی از خواست آنها فرمانی صادر کرد؛ و آن گاه‌که موسی بن بغا برای جنگ با زیدیان به طبرستان رفت، خلیفه دست به کار شد و برادر او و نیز بایکباب را که هردو از امرای بزرگ و ثروتمند ترک بودند، گرفت و کشت (ابن اثیر، ۲۱۵/۶ـ۲۱۶، ۲۲۱). غلامانِ بایکباب قصر خلیفه را محاصره کردند و مهتدی با اندکی از یارانش به دفاع برخاست (۲۵۶ق)، ولی به زودی دستگیر، و به زجر کشته شد (طبری، ۴۶۸/۲، ۴۷۲؛ ابن اثیر، ۲۲۰/۶ـ۲۲۱؛ ابن عماد، ۱۳۲/۱؛ برای روایات مختلف، نک: ابن جوزی، ۱۰۲/۱۲؛ فیاض، ۲۲۶).

شورش بزرگ بردگان، موسوم به زنگیانی در همین دوره آغاز شد و رهبری آن را علی بن محمد، معروف به صاحب الزنج دردست داشت که گفته‌اند: علوی و مدعی امامت بود. مهتدی به سبب گرفتاریهای دیگر نتوانست به اینان بپردازد و شورش زنگیان بالا گرفت (ابن جوزی، ۶۹/۵، ۷۴، ۱۰۱/۱۲ـ۱۰۲، ۱۲۳ـ۱۲۵؛ طبری، ۴۴۳/۵ بب) و در دورهٔ بعد اسباب مشکلات بسیار، و تهدیدی خطرناک برای سلطهٔ دستگاه خلافت شد.

ابوالعباس احمد، ملقب به المعتمد علی الله، پسر متوکل که از زندان بیرون آمدو بر مسند خلافت نشست (۲۵۶ق/۸۷۰م)، با آنکه ضعیف و بی‌ثبات بود، ۲۳ سال خلافت کرد و سبب آن وجود برادر دلیر و لایق و سیاستمدارش، موفق بود که عملاً رشتهٔ کارها را دردست داشت (همو، ۴۷۱/۵ـ۴۷۲؛ سیوطی، ۳۶۳؛ خطیب، ۱۲۷/۲؛ ابن خلکان، ۲۸۱/۱). معتمد دربار خلافت را از سامرا به بغداد منتقل کرد و این شهر بار دیگر مرکز امور سیاسی شد.

در این دوره بغداد و دستگاه خلافت از چندسو تهدید می‌شد. از یک سو، صاحب الزنج نفوذ خود را از بصره به مناطق اطراف بسط می‌داد (طبری، ۴۷۸/۵، ۴۸۰ـ۴۸۱، ۴۹۶ بب؛ سیوطی، ۳۶۴) و از سوی دیگر، یعقوب لیث صفار که سیستان، کرمان، فارس، بخشی از خراسان و سپس طبرستان را تسخیر کرده، و از خلیفه هم فرمان حکومت یافته بود، به آن قناعت نکرد و روی به بغداد آورد؛ ولی نزدیکیِ واسط ــ با همهٔ دلیری‌اش ــ به سبب سیل و حریق از موفق شکست خورد و به

خوزستان بازگشت (طبری، ۴۲۸/۵، ۴۸۰، ۵۰۲ ـ۵۰۶؛ ابن اثیر، ۱۹۷/۶ ـ ۱۹۸؛ ابن عماد، ۱۳۹/۱ـ۱۴۰، ۱۴۵). وی چندی بعد تجدید قوا کرد و باز به تهدید خلیفه برخاست، ولی به زودی درگذشت و برادر و جانشین او عمرو بن لیث با خلیفه پیمان صلح بست و اظهار اطاعت کرد (طبری، ۵۲۰/۵).

در همین دوره، اسماعیل بن احمد سامانی ــ که امیری لایق، دلیر، دادگر و خردمند بود ــ نخستین پایه‌های حکومت خاندان خود را استوار کرد و طوایف ترکمان را که در منطقه اغتشاش می‌کردند، به آن سوی جیحون راند و صفاریان را درهم شکست و از خلیفه، به شرط ارسال خراج، فرمان حکومت یافت؛ اما عملاً در قلمرو خود استقلال داشت و حکومت را در خاندان خود موروثی گردانید (نرشخی، ۱۰۶؛ *تاریخ...*، ۲۵۴ـ۲۵۵؛ گردیزی، ۳۱۹؛ بیهقی، ۱۱۸؛ اصطخری، ۱۲۵؛ ابن خلکان، ۴۲۷/۶ـ۴۲۸؛ فرای، 138؛ بارتولد، 211). با ظهور سامانیان بخش مهم دیگری از قلمرو شرقی خلافت از دست خلیفه بیرون رفت.

بخشهای مهمی از ولایتِ یمن هم در همین روزگار توسط ابن حوشب بن زادان و علی بن فضل از داعیان اسماعیلی فاطمی ــ که از ۲۶۸ق/۸۸۱م وارد این دیار شده بودند ــ از قلمرو خلافت جدا شد و از این پس، بسیاری از اسماعیلیهٔ شرق به یمن رفتند (قاضی نعمان، ۴۲، ۴۵ـ۴۶؛ جندی، ۷۵ـ۷۶؛ نشوان حمیری، ۱۹۸؛ ادریس بن حسن، ۳۸/۵ـ۳۹، ۴۲؛ ابن قاسم، ۱۹۱ـ۱۹۲، ۲۰۲؛ تامر، ۱۸۴).

از دیگر پیروزیهای موفق، سرکوبِ نهایی زنگیان شورشی در ۲۷۰ق بود که ۱۴ سال بصره و اطراف آن را عملاً دردست داشتند (طبری، ۵۲۸/۵، ۵۳۳ـ۵۵۳). بنا بر روایتی، موفقیتهای موفق در برابر مخالفان و دشمنان، موجب بیمناکی معتمد نسبت به قدرت او شد و به همین سبب کوشید به احمد بن طولون در مصر بپیوندد؛ اما موفق از قصد برادر مطلع شد و او را از میانهٔ راه به بغداد بازگرداند (سیوطی، ۳۶۵). در این وقت، موفق کوشید از بسط قلمرو طولونیان که به سرعت قدرت می‌یافتند، جلوگیری کند؛ اما چندان کاری از پیش نبرد و در عوض روابط عراق و مصر به کلی تیره شد و بر منابر بغداد و مصر یکدیگر را لعن می‌کردند. از آن سوی، ابن طولون بر شام هم مسلط شد و آن دیار را برای نخستین‌بار ضمیمهٔ حکومت مصر کرد و نفوذ خود را تا قنسرین و رقه هم بسط داد (بلوی، ۸۱ـ۸۷؛ ابن خلکان، ۱۷۳/۱؛ سیوطی، ۳۶۶؛ قلقشندی، *مآثر*، ۲۵۶/۱).

در ۲۶۰ق/۸۷۴م امام حسن عسکری(ع)، یازدهمین پیشوای شیعیان که در سامرا زندانی بود، درگذشت (خطیب، ۵۶/۱۲؛ ابن خلکان، ۲۷۲/۳). در همین دوره، تهاجم مسلمانان به خاک روم با شکست روبه‌رو شد و گروه کثیری از غازیان کشته شدند (طبری، ۵۰۲/۵). در ۲۷۸ق/۸۹۱م موفق در پیِ بیماری درگذشت و رشتهٔ کارها را پسر او، ابوالعباس دردست گرفت. به روایتی معتمد که تواناییِ ادارهٔ امور را در خود نمی‌دید، استعفا کرد و ابوالعباس را با لقب معتضد خلافت داد و چندی بعد نیز خود درگذشت (سیوطی، ۳۶۷، ۳۷۰؛ خطیب، ۴۰۴/۴).

معتضد خلیفه‌ای نسبتاً مقتدر بود و به زودی بر کارها تسلط یافت. از مهم‌ترین موفقیتهای او به اطاعت درآوردنِ طولونیان به صلح، و ازدواج با دختر خمارویه بود (طبری، ۶۱۸/۵؛ ابن عماد، ۱۷۷/۱). سامانیان ظاهراً، نه عملاً، مطیع او بودند و خراج می‌فرستادند و چون صفاریان را برانداختند، فارس دوباره به قلمرو خلافت بازگشت (طبری، ۶۱۸/۵، ۶۳۶ـ۳۶۷)؛ ولی ابوسعید جنابی و قرمطیان مشکلات بسیار برای خلیفه به بار آوردند و بصره و کوفه را تهدید می‌کردند (*العیون*، ۴(۱)/۱۵۸؛ قاضی عبدالجبار، ۳۸۰/۲؛ نویری، ۲۳۵/۲۵ـ۲۳۸؛ ابن خلکان، ۱۴۷/۲ـ۱۴۸؛ طبری، ۶۳۱/۵ب).

از حوادثِ مهم این دوره آغاز قدرت‌یابی حمدانیان بود. حمدان بن حمدون، سرسلسلهٔ این خاندان که استفاده از نیروی نظامیِ خوارج را برای تحققِ اهداف خود مناسب می‌دید، در ۲۷۳ق/۸۸۶م به کمک آنان ماردین را گرفت. معتضد خود به مقابله رفت و آنان را از آنجا راند و حمدان را هم در بند کرد و تا زنده بود، نگذاشت حمدانیان قدرتی کسب کنند (نک: هـ د، آل حمدان). معتضد نسبت به علویان خوش‌رفتار بود و منشوری در مطاعن بنی امیه و فضایل اهل بیت پیامبر(ص) نوشت و می‌خواست آن را منتشر کند، ولی اطرافیانش از بیم شورش عامهٔ مردم نگذاشتند (طبری، ۶۱۹/۵ـ ۶۲۵؛ سیوطی، ۳۷۱). معتضد همچنین مخالف رواج جدل و آثار فلسفی بود؛ نشستنِ منجمانِ طالع‌بین را در راهها ممنوع کرد و اجازه نداد مفتیان و قصه‌گویان در مساجد بنشینند و مردم را گرد آورند (همو، ۳۶۷). وی در ربیع‌الآخر ۲۸۹/ مارس ۹۰۲ درگذشت و به روایتی مسموم شد (خطیب، ۴۰۳/۴؛ سیوطی، ۳۷۳).

مقارن مرگ معتضد به دستور قاسم بن عبیدالله وزیر، چند تن از پسران خلفا را که ممکن بود دعوی خلافت کنند، به حبس انداختند (خطیب، ۹۸/۱۰) و برای ابومحمد علی، پسر معتضد بیعت گرفتند. آن‌گاه وی از رقه آمد و با لقب المکتفی بالله به خلافت نشست (سیوطی، همانجا). مکتفی در آغاز کار نشان داد که خلیفه‌ای کاردان و مدبر است. ازیک سوی با گشودنِ زندانها موجب رضایت و خشنودیِ مردم شد و از سویی دیگر بدر، حاجب پدرش را که چیرگی نشان می‌داد، به قتل رساند (ابن جوزی، ۱۳۵/۵). در این ایام گروهی از قرمطیان به رهبری شخصی به نام صاحب الشامه که او را امام خود می‌خواندند، شام را از دست عاملان دولت طولونی خارج کردند. سپاهی که مکتفی به مقابله فرستاد، نخست شکست خورد؛ ولی خلیفه دست از کار نکشید و حملات متوالی او سرانجام قرمطیان را درهم شکست. سران قرمطیان و صاحب الشامه را به بغداد آوردند (۲۹۱ق/۹۰۴م) و در ملأ عام کشتند (طبری، ۶۴۲/۵ـ۶۴۳؛ ابن اثیر، ۴۲۴/۶م؛ ابن عماد، ۲۰۹/۱).

مکتفی آن گاه متوجه طولونیان شد و با آنان جنگید؛ هارون بن خمارویه طی جنگ کشته شد و طولونیان منقرض شدند. در این میان، یکی از نظامیان لشکر خلیفه، با سرکشی مصر را برای خود تصرف کرد (همو، ۲۰۹/۱ـ۲۱۳). در همین عصر، ناصرالدولهٔ حمدانی که خوارج

را درهم شکسته، و خود را مطیع خلیفه خوانده بود، امارت موصل یافت و برادرانش نیز هر یک حکومت یافتند. ناصرالدوله چند بارِ دیگر با خوارج و قرمطیان جنگید و در پیکار با طولونیان هم نقش مهمی داشت و از این‌رو، پایگاهی بلند یافت (ابن عبری، ۱۵۰؛ نیز نک: هـ د، آل حمدان). از دیگر حوادث مهم این دوره، جنگ مکتفی با رومیان و سرکوبِ تهاجم آنها بود. خلیفه در این جنگها قونیه را ویران کرد (ابن اثیر، ۴۳۴/۶ـ۴۳۵). مکتفی در ذیقعدهٔ ۲۹۵/ اوت ۹۰۸ پس از حدود ۶ سال خلافت درگذشت.

پس از مرگ مکتفی، عباس بن حسن وزیر و تنی چند از دیگر رجال دربار، برادرِ ۱۳ سالهٔ او، جعفربن معتضد را با لقب المقتدر بالله به خلافت نشاندند (طبری، ۶۷۰/۵). در این عصر، دور تازه‌ای از سلطه‌جویی غلامان و خادمان ترک بر دستگاه خلافت ــ که به سرعت منصبهای بزرگ می‌یافتند ــ آغاز شد. از مهم‌ترین علل این چیرگی، دعویها و رقابتهای خلیفه زادگان عباسی بود که هریک برای خود دستگاهی پدید آورده، و گروهی از نظامیان و همین امیر ـ غلامان را که به ثروت و قدرت طمع بسته بودند، با خود هم‌داستان گردانیده، به آرزوی خلافت آشوب و نزاع ایجاد می‌کردند. چنان‌که در آغاز خلافت مقتدر ابن معتز، شاعر معروف مدعی خلافت شد و کسانی از دیوانیان و امرا، خاصه حسین بن حمدان را به گرد خود فراهم آورد و اینان هم او را با لقب المرتضیٰ یا الراضی بالله به خلافت برداشتند. این خلافت بیش از یک روز دوام نداشت و غلامانِ قصر به رهبری مونس خادم ابن معتز را دستگیر کردند و کشتند. مونس به پاداش این کار به امارت و فرماندهی قوای بغداد دست یافت و در آیندهٔ قلمرو خلافت نقش مهمی برعهده گرفت (همو، ۶۷۱/۵، ۶۷۳؛ ابن جوزی، ۸۱/۶؛ سیوطی، ۳۷۹؛ ابن عماد، ۲۲۲/۱).

در این میان، ناصرالدوله حسین بن حمدان حاکم موصل سر به طغیان برداشت و سپاه بغداد را شکست داد. مونس به تن خویش به پیکار حسین رفت و او را با خاندانش گرفت و به بغداد آورد؛ اما به سبب خدمات حمدانیان به دستگاه خلافت رهایشان کرد؛ و حسین به حکومت قم و کاشان گماشته شد (ابن اثیر، ۴۸۸/۶ـ۴۹۰؛ ابن عماد، ۲۳۹/۱؛ نیز نک: هـ د، آل حمدان). در ۳۰۵ق/۹۱۷م سفیر روم برای عقد صلح و مبادلهٔ اسیران به بغداد آمد و مورد استقبال و پذیرایی واقع شد و آن گاه مونس برای پرداخت فدیهٔ اسیران مسلمان به روم رفت (طبری، ۶۶۸/۵؛ سیوطی، ۳۸۱). در ۳۰۹ق حسین بن منصور حلاج را پس از ماجراهایی گرفته، به فتوای فقها دار زدند (ابن خلکان، ۱۴۲/۲ بب؛ ابن عماد، ۲۵۳/۱ـ۲۵۵؛ سیوطی، ۳۸۲).

در ۳۱۷ق/۹۲۹م قرمطیانِ بحرین ضمن حمله به کعبه، حجرالاسود را بردند و مکه را غارت کردند (همدانی، ۶۲؛ ابن جوزی، ۲۲۳/۶، ۳۶۷). در همین سال، میان مونس و مقتدر دشمنی پدید آمد و مونس به کمک ابوالهیجا عبدالله حمدانی و نازوک خادم مقتدر را برکنار کرد و برادر او، محمد را با لقب القاهر بالله به خلافت نشاند؛ اما به سبب مخالفت لشکریان و ایجاد نزاعی که ابوالهیجا طی آن کشته شد، مقتدر دو روز بعد دوباره بر مسند خلافت بازگشت. مونس به موصل رفت و پس از چندی با سپاه به سوی خلیفه تاخت. مقتدر هم آمادهٔ جنگ شد (شوال ۳۲۰/ اکتبر ۹۳۲)، ولی یارانش گریختند و خود وی به دست چند تن از غلامان بربری کشته شد. خلافت مقتدر ۲۵ سال به درازا کشید و چون وی به قتل رسید، ۳۸ سال داشت (همدانی، ۵۸ـ۵۹؛ ابن عماد، ۲۸۰/۱، ۲۸۴ـ۲۸۵؛ سیوطی، ۳۸۲ـ۳۸۳).

بخش مهمی از قلمرو ایرانی خلافت در همین دوره به دست زیاریان به نوعی استقلال یافت. مرداویج که خلافت عباسی را سخت دشمن می‌داشت و در پیِ ایجاد دولتی ایرانی بود، چند بار با لشکریان خلیفه پیکار کرد و شهرهایی چون ری، همدان، دینور، حلوان، ولایت جبال و اهواز را گرفت و سرانجام مقتدر را واداشت تا حکومتش را به رسمیت شناسد و وی را در قلمروش آزاد بگذارد (نک: هـ د، آل زیار). وزارت مقتدر غالباً میان دو خاندانِ برجسته از دیوان‌سالاران عهد، یعنی بنی جراح و بنی فرات، دست به دست می‌گشت که از مدتها پیش از وزارت در امور دیوانی و سیاسی صاحب مقام و بانفوذ بودند (صابی، ۱۴۸؛ طبری، ۶۳۰/۵؛ ابن اثیر، ۳۹۸/۶).

علی بن عیسی بن جراح در عصر مقتدر دست به اصلاحاتی زد؛ اقطاعات و مقرریهای بیجا را محدود کرد، دیوانها را سامان داد، مالیاتهای نامرسوم را برانداخت و متمردان را سرکوب کرد (ابوعلی مسکویه، ۲۸/۱، ۳۶ـ۳۷؛ *العیون*، ۴(۱)/۲۵۳ـ۲۵۴). ابوالحسن علی بن فرات هم که ۳ بار در همین دوره وزارت یافت، خود مردی اصلاح‌طلب و عدالت‌خواه و سخاوتمند بود (ابوعلی مسکویه، ۱۰/۱ـ۱۴؛ ابن خلکان، ۴۲۳/۳)، ولی دست پسر خود، محسن را باز نهاده بود و او چنان به ستمگری و چپاول و مصادرهٔ اموال می‌پرداخت که موجب نفرت مردم از وزیر شد و او را به دستاویز هجوم قرمطیان به حاجیان، قرمطی خواندند (ابوعلی مسکویه، ۱۲۵/۱ـ۱۲۶، ۳۸۱ـ۳۸۳؛ صابی، ۳۵۷، ۳۵۹). افزون بر آن، رقابت میان دو خاندان که به عزل، مصادره، زندان و شکنجهٔ هر یک از دو سوی می‌انجامید، علاوه بر تشدید بی‌سامانیها، سرانجام به اضمحلال هر دو خاندان منجر شد (نک: هـ د، ابن جراح، نیز ابن فرات).

به هر حال، خلافتِ محمد بن معتضد، ملقب به القاهر بالله به عنوان جانشین مقتدر، مورد تأیید و رضایت مونس نبود. وی می‌خواست پسر مقتدر، ابوالعباس احمد را خلافت دهد، ولی چون اسحاق بن اسماعیل نوبختی مخالفت کرد، قاهر خلیفه شد (ابن اثیر، ۷۵/۷ـ۷۶). قاهر مردی خشن و خونریز بود. دست مادرِ مقتدر را که در دورهٔ قبل در کارها مداخله می‌کرد، کوتاه گردانید و اموال او و کسانش را مصادره کرد. مونس و برخی از دیگر سرداران را کشت و در ۳۲۲ق/۹۳۴م هم ابوالسرایا نصر بن حمدان و اسحاق بن اسماعیل نوبختی را به قتل رساند (ابن عماد، ۲۸۷/۱، ۲۹۲؛ ابن جوزی، ۲۴۱/۶، ۲۵۳؛ سیوطی، ۳۸۶، ۳۸۹). این کارها به ویژه عزلِ ابن مقله از وزارت سبب ایجاد

توطئه‌هایی برضد او شد. سرانجام، غلامان ساجیه به رهبری سیما در جمادی‌الاول ۳۲۲/مهٔ ۹۳۴ بر سر قاهر ریختند و او را خلع و نابینا کردند و به حبس افکندند. خلیفهٔ معزول همانجا ماند تا درگذشت (ابن عماد، ۲۹۲/۱، ۳۲۲؛ سیوطی، ۳۸۸،۳۸۷).

آن گاه احمد بن مقتدر با لقب الراضی بالله در دوره‌ای پرکشمکش به خلافت نشست. در همین دوره، منصب امیرالامرایی رسمیت یافت. اوضاع آشفتهٔ دستگاه خلافت و ناتوانیِ خلیفه در ادارهٔ امور، از موجبات تسلط ابن رائق و ایجاد این منصب بود. ابن رائق که از امرای برجستهٔ عصر مقتدر و رئیس شرطهٔ بغداد بود (ابوعلی مسکویه، ۲/۱-۳)، در ایام قاهر، بر بصره و اهواز حکومت یافت و در دورهٔ راضی حکومت واسط را نیز گرفت (همو، ۲۷۳/۱-۲۷۴، ۲۹۵). در این وقت، ابن مقله در بغداد وزارت می‌کرد، ولی در ادارهٔ کارها ــ خاصه امور مالی و گردآوری مالیاتها ــ ناتوان مانده، و خزانه تهی شده بود. ابن رائق که آرزوی تسلط بر بغداد را داشت، به راضی پیام داد و گفت اگر رشتهٔ امور عراق را به او دهد، وی تأدیهٔ مخارج دربار و دولت و سپاه را برعهده می‌گیرد. گفته‌اند: راضی نخست اعتنایی نکرد، ولی آن گاه که به سبب رقابتها و نزاعهای امرای سپاه، آشفتگیها روی به تزاید نهاد، ابن رائق را خواند و وی در اواخر ذیحجهٔ ۳۲۴/نوامبر ۹۳۶ به عنوان امیرالامرای بغداد، رسماً رشتهٔ امور را در دست گرفت. ابن رائق به سرعت و بی‌منازع بر کارها تسلط یافت و مخالفتهای ابن مقله هم راه به جایی نبرد، بلکه وی جان بر سر این کار نهاد (ابن عماد، ۳۱۰/۱-۳۱۱؛ ابوعلی مسکویه، ۳۸۶/۱-۳۸۷).

ایجاد منصب امیرالامرایی و تفویض اختیارات بی‌سابقه به متصدی آن از سببهای مهم تسریع در انحطاط خلافت و تبدیل آن به مقامی تشریفاتی بود و طمع دیگر امیران را هم بر می‌انگیخت (همو، ۳۵۰/۱-۳۵۲؛ صولی، ۷۶، ۸۵-۸۶؛ متحده، 84-83). ابوعلی مسکویه به درستی معتقد است که با ظهور این منصب، دستگاه وزارت و دیوانها عملاً از کار افتاد و بیت‌المال تباه شد و خلیفه ملعبهٔ امیرالامرایان گردید (۲/۱-۳). از آن سوی، نزاعهای پیوسته میان ابن رائق و بجکم ترک و بریدیان و آن‌گاه آل بویه که تازه از راه می‌رسیدند، قلمرو خلافت را روز به روز تنگ‌تر کرد تا جایی که قلمرو وی جز بغداد و حومهٔ آن برای خلیفه و ابن رائق نماند (همو، ۳۵۸/۱-۳۷۴، ۳۷۸؛ صولی، ۸۸، ۹۰، ۹۸، ۹۹). سرانجام، بجکم ترک در ۳۲۶ق بغداد را گرفت و ابن رائق را گریزاند و خود امیرالامرا شد (ابوعلی مسکویه، ۳۹۳/۱، ۳۹۶؛ صولی، ۴۳؛ *العیون*، ۴(۲)/۶۲-۶۸؛ نیز نک: هـ د، بجکم).

علی بن بویه در همین ایام از خلیفه فرمان حکومت گرفت و پذیرفت که سالانه به خلیفه خراج دهد (ابن عماد، ۲۹۳/۱). در عصر راضی، مردی به نام شلمغانی را که عقایدی کفرآمیز اظهار می‌کرد و ناآرامیهایی پدید آورده بود، گرفتند و به دار زدند و سوزاندند (ابن خلکان، ۱۵۶/۲). در همین دوره، در ۳۲۶ق ابوبکر محمد بن طغج از سوی راضی ملقب به اخشید شد و فرمان حکومت مصر گرفت. اخشیدیان در اصل از غلامان ماوراءالنهری بودند که معتصم آنها را گرد خویش فراهم آورد. جف، نیای این خاندان در دستگاه معتصم و واثق و متوکل برآمد و مناصبی یافت. پسر او طغج به طولونیان پیوست و از سوی خمارویه حاکم دمشق و طبریه شد (همو، ۵۷/۵). پس از قتل خمارویه طغج به بغداد آمد و مکتفی او را نواخت؛ ولی بنا به اسبابی، همراه فرزندش به حبس افتاد و همان‌جا درگذشت. پسر او، ابوبکر محمد در جریان قیام برضد ابن معتز توسط عباس بن حسن وزیر آزاد شد و بعداً به احمد بن بسطام، والیِ شام پیوست. آن گاه به فرمان مقتدر در ۳۱۶ق/۹۲۸م والیِ رمله، و در ۳۱۸ق حاکم دمشق، و در رمضان ۳۲۱/سپتامبر ۹۳۳ از سوی قاهر حاکم مصر شد؛ ولی به زودی معزول گردید. وی سرانجام، به روزگارِ راضی حکومت مصر گرفت و به این ترتیب، زمینهٔ جدایی دائمِ این سرزمین از قلمرو خلافت عباسی فراهم آمد (قلقشندی، صبح...، ۶۴۹/۵؛ ابن سعید، ۱۴۹/۱؛ ابن خلکان، ۵۸/۵؛ همدانی، ۱۵۳؛ کندی، ۲۸۶؛ نیز نک: هـ د، آل اخشید).

چون راضی در ربیع‌الاول ۳۲۹/دسامبر ۹۴۰ پس از ۶ سال و اندی خلافت درگذشت، بجکم ترک و رجال دولت هم داستان شدند و ابراهیم ابن مقتدر را با لقب المتقی‌لله به خلافت برداشتند (ابوعلی مسکویه، ۲/۲-۳؛ صولی، ۱۸۶). وی خلیفه‌ای ضعیف بود و امیرالامراها بر او چیرگی تمام داشتند و از وزارت هم جز نامی باقی نمانده بود؛ چنان‌که راضی طی چند ماه ۴ وزیر عوض کرد (ابن عماد، ۳۱۸/۱). در همان سال بجکم در نهر جور، به سبب آنکه در ثروتِ یکی از کردان طمع بسته بود، در نزاعی با آنان کشته شد (ابوعلی مسکویه، ۹/۲-۱۱؛ انطاکی، ۳۴) و کورتگین (کورنکج) دیلمی به امیرالامرایی منصوب گردید (همدانی، ۱۲۴). سپس محمد بن رائق با سپاهی از شام آمد و پس از چند نبرد، بغداد را گرفت و دوباره امیرالامرا شد؛ ولی اندکی بعد، به دست حمدانیان به قتل رسید (ابوعلی مسکویه، ۲/۲-۳، ۲۲-۲۸؛ صولی، ۱۱۹، ۲۲۱).

متقی این بار ناصرالدولهٔ حمدانی را که بر موصل حکومت داشت، امیرالامرا کرد، ولی وی بر اثر شورش ترکان بغداد را ترک گفت و به موصل بازگشت (همدانی، ۱۳۳؛ ابن اثیر، ۱۶۴/۷-۱۷۲) و برادرش، علی که سیف‌الدوله لقب یافته بود، به حلب رفت و دولت مشهور حمدانیان حلب را تشکیل داد (نک: هـ د، آل حمدان). آن‌گاه توزون ترک از واسط آمد و امیرالامرایی را در دست گرفت. اما متقی وحشت‌زده به موصل، و از آنجا به رقه گریخت. چندی بعد که توزون نسبت به خلیفه سوگند وفاداری یاد کرد، متقی روی به بغداد نهاد؛ ولی نزدیک شهر به دستور توزون او را گرفتند و کور کردند (۳۳۳ق/۹۴۵م) و پسرش عبدالله را با لقب المستکفی بالله به خلافت برداشتند (همدانی، ۱۳۴-۱۴۳؛ خطیب، ۵۱/۶؛ ابن اثیر، ۱۷۸/۷-۱۸۸). در دورهٔ متقی کار آل بویه در جنوب ایران بالا گرفت و به ویژه بریدیان را اجازهٔ تکاپو در قلمرو خود ندادند (نک: هـ د، آل بویه). پس آنان در عراق به کر و فر برخاستند (ابن عماد، ۳۲۴/۱-۳۲۵؛ همدانی، ۱۲۲-۱۲۳).

بریدیان که حدود ۲۰ سال بر واسط و بصره، و گاه اهواز حکم راندند، در آغاز از دیوانیانی بودند که از ۳۱۶ق/۹۲۸م به تلاش برای دست‌یابی به حکومت برخاستند و سرانجام، با تطمیع و حیله حکومت اهواز و فراتیه را به دست آوردند. میان بریدیان با خلیفه و وزیر و امیرالامرا، و سپس با آل بویه غالباً نزاع بود. اینان انواع حیله‌ها را به کار می‌زدند تا خراج به دربار خلافت نفرستند؛ بلکه از خلیفه به بهانه‌های مختلف اموالی می‌گرفتند (مثلاً نک: همو، ۱۲۴). البته خلیفه و دیگر امرا هم از آنان برای سرکوب و قتل مخالفان استفاده می‌کردند (مثلاً نک: صولی، ۵۷؛ نیز هد، آل بریدی).

در دورۀ امیرالامرایی بجکم، پس از مرگ ابن فرات وزیر، ابوعبدالله بریدی به وزارت رسید، ولی او خواهان امیرالامرایی بود و به رغم کوششهایش راه به جایی نبرد و از وزارت هم برکنار شد؛ تا اینکه در ایام متقی باز سر بلند کرد و با تهدید از او مالی کلان گرفت. متقی ترکان را به جنگ با بریدیان برانگیخت، ولی شکست خورد و ابوعبدالله در رمضان ۳۲۹/ژوئن ۹۴۱ بغداد را تسخیر کرد و این نخستین‌بار بود که امیری از امیران معارض خلافت، بغداد را تسخیر می‌کرد. ابوعبدالله به بهانۀ ممانعت از شورشِ سپاه به سبب مقرری عقب افتاده‌شان، مالی از خلیفه گرفت؛ ولی به لشکریان نداد. سپاه بغداد شورید و بریدی را بیرون راند؛ ولی او بار دیگر بغداد را گرفت و دست به قتل و غارت گشود. چیرگی بریدیان از یک سوی اوضاع خلافت را بیش از پیش آشفته گردانید، و از سوی دیگر باعث دلیری آل بویه در تسخیر بغداد شد (نک: هد، آل بریدی).

به هر حال، خلافت مستکفی هم با گرفتاریهای بسیار روبه‌رو بود. توزون حدود یک سال بعد به بیماری فلج درگذشت (ابن اثیر، ۲۰۵/۷؛ ابن عماد، ۳۳۵/۱) و ابن شیرزاد امیرالامرا شد (ابن اثیر، همانجا)، ولی او هم به زودی جای خود را به احمد بن بویه داد که در ۳۳۴ق/۹۴۶م بغداد را تسخیر کرد.

فرزندان بویه، علی و حسن و احمد، از دیلمانی بودند که در سپاه ماکان کاکی و مرداویج به مزدوری جنگ می‌کردند و آن‌گاه بر اثر پیشامدهایی در کرج ابودلف حکومتی تشکیل دادند و به تدریج نفوذ خود را بر فارس و کرمان و اصفهان گستراندند و خوزستان و بصره را هم از دست بریدیان به درآوردند و با بغداد همسایه شدند. علی، برادر بزرگ‌تر که با تطمیع و تهدید در ۳۲۲ق/۹۳۴م از راضی عباسی و ابن مقله فرمان حکومت گرفته بود (ابوعلی مسکویه، ۲۹۹/۱؛ هندوشاه، ۲۱۵)، به این مقدار بسنده نمی‌کرد. پس احمد به اشاره و صواب دیدِ برادران مهتر خود روی به بغداد نهاد و در جمادی‌الآخر ۳۳۴/ژانویۀ ۹۴۶ در اوج بحرانهایی که قلمرو کوچک خلافت را فرا گرفته بود، وارد شهر شد (همدانی، ۸۸، ۱۰۱؛ ابن اثیر، ۹۴/۷، ۱۱۹، ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۴۹، ۲۰۳-۲۰۷؛ ابن عماد، ۳۳۴/۱) و سلسله‌ای را پی افکند که تا استیلای طغرل بر عراق در ۴۴۷ق/۱۰۵۵م پا بر جاماند.

چون احمد وارد بغداد شد، ابن شیرزاد و ترکان عقب نشستند؛ ولی مستکفی به استقبال آنان آمد و آن‌گاه علی و حسن و احمد را، به ترتیب، عمادالدوله، رکن‌الدوله و معزالدوله لقب داد و عمادالدوله رسماً امیرالامرای بغداد شد. معزالدوله در بغداد با مشکلات بسیار دست به گریبان بود. از یک سوی پیشکارِ خلیفه که نفوذ بسیار داشت، برضد او توطئه می‌کرد؛ و از سوی دیگر حمدانیان و ترکهای گریخته از بغداد، مترصد تهاجم به او بودند. امیر بویهی نخست مستکفی را عزل کرد و فضل بن مقتدر را با لقب المطیع لله به خلافت نشاند (همدانی، ۱۴۹-۱۵۰) و سپس به مقابلۀ مهاجمان رفت که بغداد را به محاصره گرفته بودند و طرفدارانشان هم در داخل شهر برضد دیلمیان کار می‌کردند. معزالدوله به دشواری و با کوششهای بسیار توانست بر حمدانیان و متحدانشان پیروز شود. آن‌گاه خلیفۀ معزول را کور کردند و به حبس انداختند؛ و چشم و زبان پیشکارِ او را هم بیرون آوردند (ابوعلی مسکویه، ۸۹/۲-۹۷؛ ابن اثیر، ۲۰۷/۷-۲۱۰).

گفته‌اند: معزالدوله در آغاز استقرار در بغداد می‌خواست خلافت عباسی را براندازد و یکی از نوادگان یحیی بن زید را خلیفه گرداند؛ ولی به صلاح‌دیدِ بعضی از یارانش از این رأی بازگشت (همدانی، ۱۴۹). معزالدوله در ۳۵۶ق/۹۶۷م درگذشت و پسرش، عزالدوله بختیار به جای او نشست. در این زمان عضدالدوله، پسر رکن‌الدوله و فرمانروای فارس طمع در عراق بسته بود، ولی به سبب مخالفت پدرش یارای هجوم به بغداد نداشت. چون رکن‌الدوله درگذشت، وی بی‌درنگ بغداد را گرفت و عزالدوله را بیرون راند. عزالدوله به مدد حمدانیان موصل کوشید تا دولتِ از دست رفته را احیا کند، ولی شکست خورد و کشته شد (ابوعلی مسکویه، ۳۷۷/۲-۳۸۴؛ ابن جوزی، ۸۶/۷؛ ابن عماد، ۵۸/۲).

عضدالدوله آن‌گاه ولایت جبال را نیز تسخیر کرد و قلمروش بخش بزرگی از ایران، عراق و قسمتی از بین‌النهرینِ بالا را در برگرفت. وی نخستین فرمانروای عصر اسلامی است که عنوان شاه یافت و نخستین کسی است که بر منابر پس از خلیفه نام او را ذکر می‌کردند؛ و بر در مقر او، یعنی دارالمملکه — مانند دارالخلافه — در اوقات نماز طبل می‌کوفتند (ابوعلی مسکویه، ۳۹۶/۲؛ ابن خلکان، ۵۱/۴؛ ابن عماد، ۷۸/۲).

عضدالدوله به آبادانیِ قلمرو خود علاقۀ بسیار داشت و در ایران و عراق و حرمین ابنیۀ بسیار ساخت (ابن خلکان، ۵۴/۴-۵۵؛ ابن عماد، ۳۱۹/۱، ۷۸/۲؛ سیوطی، ۱۰۶، ۱۱۹). وی همچنین پادشاهی ادیب و شاعر و اهل علم بود و دانشمندان را حمایت می‌کرد و بعضی از اینان کتابهای خود را به نام او و مصدر ساختند (ابن خلکان، ۵۱/۴؛ ابن عماد، ۷۸/۲).

پس از عضدالدوله که در ۳۷۲ق/۹۸۲م درگذشت، قلمروش میان پسران او، صمصام‌الدوله، شرف‌الدوله و بهاءالدوله، و آن‌گاه پسران بهاءالدوله دست به دست می‌شد تا سرانجام در عهد الملک الرحیم، طغرل سلجوقی بغداد را تسخیر کرد و آل بویه را برانداخت (رودراوری، ۷۸/۳-۷۹، ۱۳۴، ۱۵۱؛ ابن اثیر، ۴۰۴/۷-۴۰۷، ۴۱۵-۴۱۶، ۴۲۱، ۴۲۴،

۴۲۷، ۴۳۶، ۷۷/۸، ۱۳۴- ۱۳۵، ۱۵۱، ۳۲۴، ۳۴۸، ۴۲۶؛ ابن جوزی، ۳۶/۸-۳۶؛ ابن عماد، ۲۶۳/۲؛ نیز نک: هد، آل بویه).

دوران تسلط آل بویه مقارن بود با خلافت ۴ خلیفه، یعنی مطیع (خلافت: ۳۳۴-۳۶۳ق)، پسر او طائع (خلافت: ۳۶۳-۳۸۱ق)، قادر (خلافت: ۳۸۱-۴۲۲ق)، و پسر او قائم (خلافت: ۴۲۲-۴۶۷ق) که در میانهٔ خلافتش بویهیان برافتادند. خلافت در این دوران عملاً منصبی تشریفاتی بود و برای خلفا جز امضای فرامین و ارسال رایت و لوا و خلعت، و پاسخ حاکمان و فرمانروایان اطراف، آن هم به اشارت و صواب دید بویهیان، کاری نمانده بود (مجمل...، ۳۷۹). به همین سبب، هریک از این خلفا روزگاری دراز بر مسند خلافت ماندند.

از حوادث مهم این دوران صد و اند ساله، جز نزاعهای داخلی آل بویه، باید از این موارد یاد کرد: تشکیل حکومت کوچک عمران بن شاهین در بطیحه که گاه با آل بویه می‌جنگید و گاه با آن برضد دشمنان مشترک هم‌داستان می‌شد (ابن اثیر، ۲۳۰/۷، ۲۹۲، ۳۵۲)؛ ایجاد دولت شیعی مذهب بنی مزید در حله (همو، ۶۴/۸، ۱۱۵؛ ابن تغری بردی، ۶۰/۵-۶۰)؛ انقراض دولت امویان اندلس در ۴۲۲ق (لین‌پول، ۲۹/۱) و تأسیس خلافت فاطمیان مصر در ۳۵۸ق/۹۶۹م (همو، ۱۱۱/۱) که این ولایت را مدت درازی از خلافت بغداد جدا ساخت؛ و سرانجام، قیام بساسیری که عامل مهم در براندازی آل بویه بود. سقوط آل بویه گرچه خلفا را از دست این امیران شیعی مذهب که همواره با یکدیگر کشمکشها داشتند، نجات داد، ولی این بار آنها را مقهور سلاطینی کرد که قدرت و نفوذی بیشتر، و قلمروی بس پهناورتر داشتند و خلیفه را عملاً به زیچهٔ خود گردانیده بودند.

در پایانِ عهد آل بویه، ارسلان بساسیری که خود از فرماندهانِ با نفوذ ترک در دستگاه آنان، و گویا از ممالیک بهاءالدوله بود، بر قائم عباسی و امیر بویهی طغیان کرد و با بنی عقیل و بنی مزید برضد آنان هم‌داستان شد و مدتی در بغداد و اطرافِ آن، خطبه را به نام خلیفهٔ فاطمی کرد (ابن اثیر، ۲۸۹/۸؛ ابن کثیر، ۷۸/۱۲؛ ابن عماد، ۲۸۷/۲-۲۸۸؛ قلقشندی، مآثر، ۳۳۹/۱).

طغرل سلجوقی ظاهراً به دعوتِ خلیفهٔ عباسی و برای سرکوبِ بساسیری به عراق لشکر کشید (ابن اثیر، ۳۲۲/۸؛ ابن کثیر، ۶۶/۱۲). وی در ۴۴۷ق/۱۰۵۵م وارد بغداد شد. بساسیری شکست خورد و گریخت (ابن اثیر، ۳۴۵/۸)؛ ولی اندکی بعد که مردم بر لشکریان طغرل شوریدند، او به آن بهانه که الملک الرحیم بویهی در آن کار دست داشته، وی را گرفت و به حبس انداخت و خاندانش را منقرض کرد (همو، ۳۴۸/۸؛ ابن کثیر، همانجا؛ قلقشندی، همان، ۳۳۸/۱).

اقامت اول طغرل در بغداد ۱۳ ماه به طول انجامید، ولی وی به ملاقات خلیفه نرفت (همان، ۳۳۸/۱-۳۳۹). این امر باعث بیم و رنج مردم شد، زیرا لشکریان او به زور و غلبه اموال مردم را می‌گرفتند و آزارها می‌رساندند. از این‌رو، طغرل به اشارهٔ عمیدالملک تصمیم گرفت برای جلوگیری از تعدی لشکریانش به مردم، از شهر بیرون رود؛ اما بار دیگر پس از تسخیر موصل، به بغداد آمد و این بار به ملاقات خلیفه رفت و اظهارِ اطاعت کرد (ابن اثیر، ۳۲۲/۸؛ ابن کثیر، ۷۲/۱۲، ۷۶؛ ابن جوزی، ۱۷۳/۸، ۱۸۱-۱۸۳). چون وی در ۴۵۰ق/۱۰۵۸م به سرکوب برادرش، ابراهیم ینال رفت، بساسیری باز به بغداد آمد و نام خلیفهٔ عباسی را از خطبه انداخت و خطبه به نام فاطمیان کرد. گفته‌اند: بساسیری از کسانی بود که ابراهیم ینال را برضد برادرش، طغرل برانگیخت و با او در این باره مکاتبه داشت (ابن اثیر، ۷۶/۱۲؛ خطیب، ۴۰۰/۹؛ سیوطی، ۴۱۸). وی یک سال بر بغداد چیره بود و به نام مستنصر فاطمی حکومت می‌کرد؛ تا قائم به قریش بن بدران، متحد بساسیری متوسل شد و قریش هم به رغم خواستِ بساسیری، خلیفه را پناه داد (ابن جوزی، ۱۹۰/۸-۱۹۱؛ ابن کثیر، ۷۶/۱۲-۸۳).

چون طغرل از کار برادر بپرداخت، به بغداد آمد و در ۴۵۱ق بساسیری را گرفت و کشت و قائم را باز به خلافت نشاند (ابن جوزی، ۲۰۲/۸؛ ابن کثیر، ۸۳/۱۲) و خلافت عباسی از سقوط نجات یافت. قائم در ۴۶۷/۱۰۷۵م درگذشت و نواده‌اش ابوالقاسم عبیدالله، پسر محمد بن قائم ــ که پدرش سالها پیش درگذشته بود ــ با لقب المقتدی بامرالله به خلافت نشست (همو، ۱۰/۱۲، ۶۹، ۱۱۰؛ ذهبی، ۳۱۰/۱۸-۳۱۱، ۳۱۸). آغاز خلافت او مقارن بود با تسلطِ آتسز خوارزمی بر دمشق که نام فاطمیان را در آنجا برانداخت و خطبه به نام عباسیان کرد. در عوض مکه به دست فاطمیان افتاد و در آنجا نام عباسیان را از خطبه انداختند (همو، ۱۹۳/۱۵).

مقتدی در محرم ۴۸۷/فوریهٔ ۱۰۹۴ درگذشت و پسرش، المستظهر بالله احمد خلافت یافت (ابن عماد، ۳۸۰/۲). در ایام خلافت او که اوج اقتدار سلاجقه و خواجه نظام‌الملک بود، اتفاق مهمی که مستقیماً به دستگاه خلافت مربوط باشد، نیفتاد؛ اما در ایام پسر و جانشین او، ابومنصور فضل المسترشدبالله ــ که در ربیع‌الآخر ۵۱۲/اوت ۱۱۱۸ به خلافت نشست ــ سلاجقهٔ عراق و خراسان به جنگ و نزاع برخاستند و به همین سبب، مسترشد اندک قدرتی یافت و کوشید خود را مستقل گرداند، اما توفیق چندانی نیافت. سلطان محمود بغداد را تسخیر کرد و عمادالدین زنگی پسر آق سنقر را شحنهٔ آنجا گردانید (نک: هد، آل زنگی). سپس هنگامی که سلطان محمود قصد تسلط بر بغداد و دستگاه خلافت کرد، مسترشد به پیکار او رفت، ولی در کنار مراغه شکست خورد. البته سلطان به او آزاری نرساند، اما چند روز بعد، گروهی از باطنیان به ناگاه بر وی هجوم بردند و به قتلش رساندند (ابن اثیر، ۱۷۵/۹-۱۷۶، ۲۸۱-۲۸۶؛ ابن عماد، ۸۸/۲؛ قلقشندی، مآثر، ۲۶/۲-۲۷).

پسر او، الراشدبالله منصور هم که در ۵۲۹ق/۱۱۳۵م خلافت یافت، نام مسعود را در بغداد از خطبه انداخت و سلطان مسعود نیز بغداد را به محاصره درآورد و پس از تسخیر آنجا، راشد را خلع کرد (۵۳۰ق) و عموی او، محمد بن مستظهر را با لقب المقتفی لامرالله خلیفه گردانید (ابن عماد، ۹۴/۲؛ قلقشندی، همان، ۳۲/۲-۳۳). راشد که به همدان نزد داوود سلجوقی رفته بود، در جنگ با مسعود درحدود اصفهان شکست

خورد و در حین گریز کشته شد و در اصفهان دفن گردید (ابن اثیر، ۲۹۱/۹ـ۳۰۵؛ ابن کثیر، ۲۱۰/۱۲ـ۲۱۴؛ قلقشندی، همان، ۳۳/۲ـ۳۴).

مقتفی هم با آنکه منصوب سلاجقه بود، دلیری کرد و زیر بار امرا و سلاطین نرفت و به جنگ با آنها دست یازید. وی پس از سالیانی که خلفا مقهور سلاطین بودند، قدرت خلافت را تا حدی احیا کرد (ابن عماد، ۴۹/۲، ۱۷۳؛ ابن کثیر، ۲۴۱/۱۲). در این زمان، سلطان محمد جای مسعود را گرفته بود و با عمویش، سنجر، سلطان خراسان بر سر قلمرو خود نزاعهای سخت داشت (همو، ۱۸۴/۱۲). چون سنجر به دست غزها از میان رفت، مقتفی به سلطان محمد اجازهٔ مداخله در امور را نداد. او نیز بغداد را به محاصره گرفت. مقتفی لشکری گرد آورد و به مدافعه برخاست. در این وقت سلطان محمد برای دفع امرایی که در غیبتش برضد او به کار برخاسته بودند، محاصره را ناتمام گذاشت و بازگشت و از آن پس، مقتفی به استقلال در بغداد فرمان می‌راند (همو، ۲۳۴/۱۲ـ ۲۳۸؛ قلقشندی، همان، ۳۷/۲ـ۳۹). وی در ۵۵۵ق/۱۱۶۰م درگذشت و پسرش، یوسف، ملقب به المستنجد بالله خلیفه شد. او در آغاز کار توطئه‌ای را که برادرش، ابوعلی و مادر او، یکی از کنیزان مقتفی برای کشتنش چیده بودند، کشف کرد و همهٔ توطئه کنندگان را گرفت و کشت و رشتهٔ کارها را با قوت در دست گرفت؛ اشرار را برانداخت و مالیاتهای نامرسوم را ملغیٰ کرد (ابن اثیر، ۴۳۸/۹ـ۴۳۹؛ ابن عماد، ۲۱۸/۲؛ ابن کثیر، ۲۶۲/۱۲؛ قلقشندی، همان، ۴۵/۲ـ۴۶).

مستنجد در ربیع الآخر ۵۶۶/دسامبر ۱۱۷۰ درگذشت و پسرش، ابومحمد حسن، با لقب المستضیء بامرالله خلافت یافت. در این دوره صلاح‌الدین ایوبی بر مصر مسلط شد و فاطمیان را برانداخت و خطبه به نام عباسیان کرد و مصر پس از ۲۰۰ و اندی سال به قلمرو خلافت عباسی بازگشت (ابن خلکان، ۱۵۷/۷ـ۱۵۹؛ ابن کثیر، ۲۶۱/۱۲). مستضیء را به دادگری و بخشندگی ستوده‌اند. وی مالیاتهای جائرانه را برانداخت، نسبت به هاشمیان مهربان بود و مدارس متعدد بنا کرد (ابن اثیر، ۲۹/۱۰، ۹۷؛ ابن جوزی، ۲۳۳/۱۰؛ ابن عماد، ۲۵۰/۲). مستضیء در ذیقعدهٔ ۵۷۵/آوریل ۱۱۸۰ به بیماری خناق مرد و پسرش، الناصر لدین الله احمد بر مسند خلافت نشست. سخن مورخان دربارهٔ خصایل او متناقض است (ابن اثیر، ۴۵/۱۰ـ۴۵۳؛ ابن عماد، ۱۱۰/۳). در این دوره، جلال‌الدین حسن فرمانروای الموت کس به بغداد نزد خلیفه فرستاد و از باطنیه تبری جست و اظهار اطاعت کرد و اعلام داشت که به ساختن مساجد و جوامع و اقامهٔ نماز جمعه پرداخته است (ابن تغری بردی، ۲۰۳/۶).

واقعهٔ مهم دیگر آنکه مرابطون اولیه پس از چیرگی بر افریقیه، موحدون را برانداختند و خطبه به نام خلیفهٔ عباسی کردند (ابن اثیر، ۱۳۷/۱۰). از آن سوی، سلطان محمد خوارزمشاه در ۶۱۴ق/۱۲۱۷م تصمیم گرفت عباسیان را براندازد و با سپاه رو به سوی عراق نهاد. وساطت شهاب‌الدین سهروردی، پیشوای صوفیهٔ بغداد هم نتیجه نداد و سلطان عزم پیشروی کرد. اما به سبب سرمای شدید بازگشت و کار را به سال بعد موکول کرد و در عین حال، نام ناصر را در قلمرو خود از خطبه انداخت (همو، ۳۷۲/۱۰؛ ابن تغری بردی، ۲۱۹/۶ـ۲۲۰، ۲۲۴). او سال بعد هم فرصت نیافت و تهاجم مغولان اوضاع خوارزمشاهیان را دگرگون کرد. در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م جلال‌الدین خوارزمشاه به عراق تاخت و قصد تسخیر بغداد کرد. ناصر شهر را استوار گردانید و آمادهٔ جنگ شد؛ اما جلال‌الدین به سبب هجوم گرجیان به متصرفاتش بغداد را رها کرد و بازگشت (ابن عماد، ۹۷/۳؛ ابن تغری بردی، ۲۶۰/۶).

در ایام ناصر «اهل فتوت» در بغداد پیدا شدند و خلیفه و امرا در جرگهٔ آنان وارد گشتند و شلوار فتوت پوشیدند و این طریقه رواج بسیار یافت (ابن اثیر، ۴۵۳/۱۰؛ ابن تغری بردی، ۲۶۱/۶). ناصر سرانجام در رمضان ۶۲۲/سپتامبر ۱۲۲۵، پس از حدود ۴۷ سال خلافت، در حالی که تقریباً یا تحقیقاً نابینا شده بود، درگذشت (ابن اثیر، ۴۵۲/۱۰؛ ابن عماد، ۹۸/۳). کتابخانهٔ بزرگ نظامیهٔ بغداد از ساخته‌های ناصر است (ابن اثیر، ۲۲۹/۱۰؛ ابن تغری بردی، ۱۳۲/۶).

پس از او پسرش، الظاهربالله محمد خلیفه شد، ولی چند ماه بعد در رجب ۶۲۳/ژوئیهٔ ۱۲۲۶ درگذشت و منصور بن ظاهر، ملقب به المستنصربالله به خلافت نشست. دربارهٔ او گفته‌اند: مردی دادگر و نیکوکار و مردم دوست بود (ابن اثیر، ۴۶۵/۱۰). مدرسه یا دانشگاه بزرگ مستنصریه در بغداد از ساخته‌های اوست (ابن عماد، ۲۰۹/۳؛ ابن بطوطه، ۲۴۴/۱). پسرش، المستعصم بالله محمد که در ۶۴۰ق/۱۲۴۲م به خلافت نشست، آخرین خلیفهٔ عباسی بغداد است. در عهد او که مردی عشرت طلب بود، بغداد دچار آشوبهای بسیار شد و خاصه بر شیعیان این شهر سخت گرفتند (ابن تغری بردی، ۴۷/۷ـ ۴۸) و گویا همین معنی باعث رنجش ابن علقمی وزیر از خلیفه شد. در این وقت هولاگوخان مغول در پی تسخیر الموت و برانداختن باطنیه، روی به بغداد نهاد و پس از کشمکشهایی مستعصم را وادار به تسلیم کرد (۶۵۶ق/۱۲۵۸م). اندکی بعد خلیفه را به دستور هولاگو کشتند، یا به روایتی او را در نمد پیچیدند و چندان مالیدند تا مرد و خلافت عباسیان بغداد پس از ۵۲۴ سال منقرض شد (ابن عماد، ۲۷۰/۳ـ۲۷۲؛ سیوطی، ۴۶۵ـ۴۶۶؛ ابن تغری بردی، ۴۸/۷ـ۵۱، ۶۳ـ۶۴؛ قلقشندی، *مآثر*، ۸۹/۲ـ۹۲).

بعضی از مورخان ابن علقمی، وزیر شیعه مذهب مستعصم را متهم کرده‌اند که با مغولان برضد خلافت همداستان شده بود و می‌خواست علویان را به جای عباسیان به خلافت رساند (ابن تغری بردی، ۴۷/۷ـ ۴۹). حدود ۳ سال بعد، بیبرس، سلطان مملوک مصر یکی از عباسیان را ــ که گفته‌اند: پسر ظاهر بود ــ با لقب المستنصربالله در مصر به خلافت نشاند (ابن عماد، ۲۹۷/۳) و گویا مقصودش آن بود که سلطنت خود را رسمیت و مشروعیت ببخشد. از آن پس تا ۹۲۳ق/۱۵۱۷م که سلطان سلیم عثمانی مصر را تسخیر کرد، ۱۷ تن از عباسیان در مصر خلافت کردند و آخرین آنها متوکل سوم لقب داشت (زامباور، ۴ـ ۵). این خلفا صرفاً نمادین بودند و سلاطین مملوک به آنها اجازهٔ مداخله در امور را نمی‌دادند.

مآخذ: ابن ابی طاهر طیفور، احمد، کتاب بغداد، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ ابن اثیر، علی، الکامل، به کوشش محمد یوسف دقاقه، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن بطوطه، رحلة، به کوشش علی منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعید مغربی، علی، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش زکی محمد حسن و دیگران، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن عبری، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن فقیه، احمد، البلدان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن قاسم، یحیی، غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ابن قتیبه، احمد، عیون الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳ق؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م ابن کثیر، البدایة؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفه؛ ادریس بن حسن، عیون الاخبار و فنون الآثار، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس؛ ازدی، یزید، تاریخ موصل، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و ممالک، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ انطاکی، یحیی، تاریخ، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ بحشل، اسلم، تاریخ واسط، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ بلوی، عبدالله، سیرة احمد بن طولون، به کوشش محمد کردعلی، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهق، به کوشش کلیم‌الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تامر، عارف، القرامطة، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ تنوخی، محسن، الفرج بعد الشدة، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ جندی، محمد، السلوک، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ حمزهٔ اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، دمشق/ بیروت، ۱۳۹۷ق؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ رفاعی، احمد فرید، عصر المامون، قاهره، ۱۳۴۶ق؛ رودراوری، محمد، ذیل تجارب الامم، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ زامباور، معجم الانساب و الاسرات الحاکمة، ترجمهٔ زکی محمد حسن و حسن احمد محمود، بیروت، دارالرائد العربی؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ شابشتی، علی، الدیارات، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ صابی، هلال، الوزراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایرانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صولی، محمد، الاوراق، اخبار الراضی بالله و المتقی لله، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ طبری، تاریخ، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ علی، امیر، تاریخ عرب و اسلام، ترجمهٔ فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۴۰۱ق؛ العیون و الحدائق، ج ۳، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م، ج ۴(۱)، به کوشش نبیله عبدالمنعم، نجف، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ فیاض، علی‌اکبر، تاریخ اسلام، تهران، ۱۳۳۵ق؛ قاضی عبدالجبار، تثبیت دلائل النبوة، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، دارالعربیه؛ قاضی نعمان، افتتاح الدعوة، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م؛ قالی، اسماعیل، الامالی، به کوشش اسماعیل یوسف، قاهره، ۱۲۷۳ق؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۹۱۳-۱۹۱۹م؛ همو، مآثر الانافة فی معالم الخلافة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، ۱۹۸۰م؛ کندی، محمد، الولاة و القضاة، به کوشش رُون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ لین پول، استنلی و دیگران، تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۳م؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۹م؛ مقریزی، احمد، المقفی الکبیر، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، دارالغرب الاسلامی؛ مینوی، مجتبی، مازیار، تهران، ۱۳۱۲ش؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد ابن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نشوان حمیری، الحور العین، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نویری، احمد، نهایة الارب، به کوشش جابر عبدالعال حینی و عبدالعزیز اهوانی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همدانی، محمد، تکملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ هندوشاه ابن سنجر، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Barthold, W.W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1958; Corbet, E. K., «The Life and Works of Aḥmad ibn Ṭūlūn», JRAS, 1891; Frye, R.N., «The Sāmānids», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; Madelung, W., «New Documents Concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b.Sahl and 'Ali al-Riḍa», *Studia Arabica and Islamica*, ed. Wadād al-Qāḍi, Beirut, 1981; Mottahedeh, R., «The 'Abbāsid Caliphate in Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975; Sourdel, D., *Le Vizirat 'abbāside*, Damascus, 1960.

صادق سجادی

بَنی قَینُقاع، یکی از ۳ قبیلهٔ یهودِ مدینه، مقارن با هجرتِ پیامبر اکرم(ص) و حضور آن حضرت در این شهر. دربارهٔ منشأ بنی قینقاع اطلاع دقیقی در دست نیست. برخی آنان را عرب تبارانِ یهودی شده می‌دانند (عبدالحمید، ۳۶۳)، و بعضی احتمال داده‌اند که ایشان از یهودیانی باشند که بین سالهای ۷۰-۱۳۵م به یثرب مهاجرت کرده بودند (ولفنزن، ۵۲؛ عمری، ۲۲۷/۱-۲۲۸).

شاید آمیختگیِ بیش از اندازهٔ یهودیان با عربها گمانِ عرب بودن بنی قینقاع را ایجاد کرده باشد، زیرا این آمیختگی چنان بوده که گاه تشخیصِ آنان از یکدیگر را دشوار می‌کرده است (وات، 85). باید افزود که حتیٰ گاه میان عربها و یهودیان دلبستگیهای بسیار عمیقی وجود داشته است (نک: عباس بن مرداس، ۱۸، ۳۸: مرثیه‌گونهٔ وی پس از تبعید بنی نضیر و بنی قریظه).

یهودیان، از جمله بنی قینقاع بازار و مناطقِ مسکونیِ ویژه داشتند و داخل باروهایی به نام آطام (کام) زندگی می‌کردند. زیستن در چنین باروهایی که از تجربه‌های قومی و تاریخی یهود است، احتمال عرب تبار بودن بنی قینقاع را سست می‌سازد (امیرعلی، 53؛ ولفنزن، ۵۸).

هرچند که گفته‌اند: یهودیان موجب رواج کشاورزی در مدینه بوده‌اند (ژدنسن، 139؛ وات، همانجا؛ ولفنزن، ۵۹)، اما باید گفت که بنی قینقاع هیچ زمین کشاورزی و یا نخلستان نداشتند و پیشهٔ آنان طلاسازی، ساخت سلاح و بازرگانی بود (ابن خلدون، ۴۳۲/۲؛ ابن حزم، ۱۵۴؛ وات، 98) و بدین سبب، از ثروت و مکنتی برخوردار بودند (ولفنزن، ۱۷۰).

یهودیان علاوه بر قدرت اقتصادی، از دیرباز از نوعی نفوذ و قدرت سیاسی نیز بهره داشتند (وات، امیرعلی، همانجاها)؛ اما در هنگامِ ورود پیامبر اکرم(ص) به مدینه، از این قدرت و نفوذ چندان اثری نمانده بود و بنی قینقاع یکی از هم پیمانان فرودستِ قبیلهٔ خزرج به شمار

می‌رفتند (همانجاها؛ مسعودی، ۲۰۶).

بنی قینقاع همچون دیگر یهودیان مدینه، با پیامبر(ص) پیمان صلحی بسته بودند که برپایهٔ آن می‌بایست هم از جنگ با مسلمانان، و هم از یاری رساندن به دشمنانِ آنان بپرهیزند (ابن عبدالبر، ۱۰۰؛ بلاذری، ۳۰۸/۱؛ نبهانی، ۸۳/۱؛ امیرعلی، 59). این پیمان تا سال ۲ ق/۶۲۳م پایدار بود، اما اینان نخستین گروه از یهودیان بودند که پیمان خود را شکستند (ابن سعد، *الطبقات*...، ۷۲/۲؛ ابن هشام، ۵۱/۳؛ طبری، ۴۷۹/۲).

مورخان مسلمان بر این نکته اصرار می‌ورزند که پس از بازگشت پیروزمندانهٔ مسلمانان از جنگ بدر، حسد و کینهٔ یهودیان، به ویژه بنی قینقاع برانگیخته شد و بنای سرکشی نهادند (ابن سعد، همانجا، *غزوات*...، ۲۹؛ طبرسی، ۲۲/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۷/۲). آتش فتنه زمانی سر برآورد که یهودیان بانویی مسلمان را به گونه‌ای بسیار زننده مورد استهزا و بی‌حرمتی قرار دادند. یکی از مسلمانان به هواداری از وی برخاست و مردی یهودی را به قتل رساند و کار بالا گرفت (ابن هشام، نیز ابن سعد، *الطبقات*، همانجاها)؛ اما پژوهشگران یهود و برخی از معاصران در درستی این گزارش، به این دلیل که ابن اسحاق و واقدی از آن سخن نرانده‌اند، تردید کرده، و حتیٰ برخی، پیمان‌شکنی را به مسلمانان نسبت داده‌اند (ولفنزن، ۱۶۸ـ۱۷۰، ۱۷۲؛ وات، 130؛ نیز نک: برخی از مآخذ معتبر، از جمله: طبری، ۴۸۰/۲؛ نیز طبرسی، ۲۱/۱ـ۲۲، که ضمن ذکر آشوب، این داستان را نقل نکرده‌اند).

به نظر می‌رسد که پیش از این رویداد نیز پیامبر اکرم(ص) از احتمال عهدشکنیِ بنی قینقاع آگاه بودند (ابن سعد، همان، ۷۳/۲، نیز *غزوات*، همانجا؛ بلعمی، ۱۵۰/۱ـ۱۵۱؛ طبری، همانجا) و به همین سبب، آنها را بنا به مدلول آیهٔ ۵۸ سورهٔ انفال (۸) در بازار گرد آوردند و ضمن اتمام حجت، به اسلام دعوتشان کردند (ابن سعد، *الطبقات*، ۷۲/۲؛ ابن هشام، ۵۰/۳؛ بلاذری، همانجا). اما بنی قینقاع پاسخ تندی دادند و مسلمانان را تهدید سخت کردند (ابن هشام، ابن سعد، همانجاها).

دادنِ چنین پاسخی از سوی گروهی اندک چندان منطقی به نظر نمی‌رسد (نک: عمری، ۳۰۰/۱)؛ اگرچه برخی آن را دلیل بر قدرت و شجاعت این قوم دانسته‌اند (ولفنزن، ۶۱، ۱۷۱) و حتیٰ احتمال داده‌اند که همکاریِ پنهان و وعدهٔ کمک از سوی عبدالله بن اُبی، آنان را به این کار برانگیخته باشد (همو، ۱۷۱؛ نیز نک: ابن سعد، همان، ۷۳/۲؛ ابن هشام، ۵۱/۳ـ۵۲؛ ابن وردی، ۱۷۹/۱)، به ویژه آنکه ردپای وی را در تحریک دیگر یهودیان به جنگ با پیامبر(ص) می‌توان دید (نک: بلعمی، ۱۹۰/۱).

می‌توان احتمال داد که بنی قینقاع، پس از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر از موقعیت و آیندهٔ خویش در مدینه بیمناک شدند و همین مسئله آنها را به برخی رفتارهای عهدشکنانه وادار ساخت (سیرة...، ۱۳۳/۱؛ وات، 127). به گفتهٔ ابن عباس، آیه‌های ۱۲ و ۱۳ از سورهٔ آل عمران (۳) و آیهٔ ۵۸ سورهٔ انفال (۸) به مناسبت همین رویداد نازل شده است (نک: ابن هشام، ۵۰/۳ـ۵۱).

به هر حال، بنی قینقاع پس از رد دعوت پیامبر(ص) در حصارهای خویش پنهان شدند و مسلمانان به دستور پیامبر(ص) آنان را به محاصره درآوردند. این محاصره از نیمهٔ شوال تا آغاز ذیقعدهٔ ۲ق به درازا کشید (ابن سعد، همانجا، نیز *غزوات*، ۲۸ـ۲۹؛ ابن جوزی، ۶۸۲/۱). بنا بر روایات اسلامی، بنی قینقاع در پایان این مدت در نتیجهٔ خوفی که خداوند در دل آنان افکند، ناچار به تسلیم شدند (ابن سعد، همانجاها؛ طبرسی، ۲۲/۱). ظاهراً پیامبر(ص) قصد داشت آنان را به مجازات برساند، اما با شفاعت عبدالله بن ابی، به اخراج آنان از مدینه رضایت داد (همانجاها). بنی قینقاع با برجای گذاشتنِ خانه‌ها و بخشی از داراییهای خود مدینه را به سوی اَذرِعات در شام ترک کردند (ابن سعد، *الطبقات*، همانجا؛ طبری، ۴۸۱/۲؛ بلاذری، ۳۰۹/۱).

گفته‌اند که دارایی بسیار از بنی قینقاع برجای مانده بود (ولفنزن، ۱۷۰، ۱۷۲)، اما در گزارش مآخذ معتبر و کهن تنها از تقسیم سلاحهای آنان و برجای ماندن برخی از ادوات زرگری سخن رفته است (ابن سعد، *غزوات*، ۲۹ـ۳۰؛ بلاذری، همانجا). به هر حال، در جریان اخراج این قوم آیهٔ خمس نازل شد و پیامبر(ص) برای نخستین بار بهرهٔ مخصوص خویش از غنایم جنگی را برگرفت (طبری، همانجا؛ مسعودی، ۲۰۷)؛ نخستین عیدقربان هم پس از این پیروزی برگذار شد (ابن شبه، ۱۳۷/۱ـ۱۳۸؛ طبری، ۴۸۱/۲ـ۴۸۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *الوفا باحوال المصطفیٰ*، به کوشش مصطفیٰ عبدالواحد، قاهره، ۱۳۸۶ق؛ ابن حزم، علی، *جوامع السیرة*، به کوشش احسان عباس و ناصرالدین اسد، قاهره، دارالمعارف؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *غزوات الرسول و سرایاه*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن شبه، عمر، *تاریخ المدینة المنورة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قم، دارالفکر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الدرر فی اختصار المغازی و السیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن وردی، زین‌الدین، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، دارالمعارف؛ بلعمی، محمد، *تاریخ‌نامهٔ طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *سیرة رسول‌الله و اهل بیته*، تهران، ۱۴۱۴ق؛ طبرسی، فضل، *اعلام الوریٰ*، قم، مؤسسهٔ آل البیت(ع) لاحیاء التراث؛ طبری، *تاریخ*؛ عباس بن مرداس، *دیوان*، به کوشش یحییٰ جبوری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عبدالحمید، سعد زغلول، *فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ عمری، اکرم ضیاء، *السیرة النبویة الصحیحة*، مدینه، ۱۹۹۳م؛ *قرآن مجید*؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، بیروت، دار صعب؛ نبهانی، یوسف، *الانوار المحمدیة من المواهب اللدنیة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ولفنزن، اسرائیل، *تاریخ الیهود فی بلاد العرب*، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ نیز:

Ameer Ali, Syed, *The Spirit of Islâm*, London, 1923; Rodinson, M., *Mohammed*, tr. A. Carter, London, 1976; Watt, W. M., *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford, 1964.

محمد سیدی

بَنیْ مِلّال، شهری در مراکش و مرکز استان تادِلا آزیلال. این شهر در ۳۲ و ۳۵ عرض شمالی و ۶ و ۳۷ طول غربی در ارتفاع ۶۲۰

متری از سطح دریا در کوهپایه‌های اطلس میانی، میانهٔ راه دو شهر فاس در شمال، و مراکش در جنوب واقع است («فرهنگ...»[1]؛ بن عربی، ۸۴؛ نیز نقشه...).

شهر بنی ملال آب و هوایی نیمه خشک دارد و میانگین بارندگی آن ۳۷۵ میلی‌متر در سال است و در فصل گرما دمای آن تا ۴۳° سانتی‌گراد می‌رسد. رودخانهٔ ام الربیع که از کنار این شهر می‌گذرد، باعث رشد و رونق کشاورزی آن شده است. مهم‌ترین فرآورده‌های کشاورزی بنی ملال: حبوبات، چغندر، پنبه، سیب و مرکبات است (*معلمة*...، ۱۵۷۹/۵). این شهر با باغهای سرسبز و چشمه‌سارهای پر آب تفرجگاه مناسبی برای گردشگران است (بن عربی، همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: وجود چشمهٔ آسردون در جنوب این شهر می‌تواند همچون دیگر نقاط این ناحیه از قبیل آغمات و دَمنات قدمت بسیار داشته باشد (EI^2). نخستین ساکنان این شهر بربرها بوده‌اند. بعدها در دوران یعقوب المنصور موحدی (حک‍ ۵۸۰ - ۵۹۵ق/۱۱۸۴-۱۱۹۹م)، طایفهٔ بنی ملال که از طوایف قبیلهٔ بنی هلال به شمار می‌رفتند و از مصر به مغرب آمده بودند، جای‌گزین بربرها شدند (نک: *معلمة*، ۱۵۷۶/۵). پیشینهٔ تاریخی شهر بنی ملال با تاریخ شهرِ دای پیوستگی دارد. احتمالاً دای که ابن عبدالمنعم حمیری (ص ۲۳۱) از آن نام برده است و در ۲۱۳ق/۸۲۸م پس از درگذشت ادریس دوم به پسرش، یحییٰ به ارث رسید، همان بنی ملال آینده است (ابوعبید، ۸۰۶/۲؛ EI^2).

در منابع دورهٔ اسلامی از دای به عنوان قلعه و یکی از مراکز مهم بازرگانی یاد شده است (ابوعبید، ۸۴۴/۲). در ۵۳۴ یا ۵۳۵ق قلعهٔ دای توسط مرابطون ویران شد، اما آنها اندکی بعد در جای آن، قلعه‌ای دیگر بنا کردند و در کنارش مسجد و صومعه‌ای ساختند که با گذشت زمان روبه ویرانی گذاشت (*معلمة*، همانجا). در دوران فرمانروایی خاندان سعدیان، از شرفای مراکش (۹۱۵-۱۰۶۹ق/۱۵۰۹-۱۶۵۹م) قلعهٔ دای مدت کوتاهی مرکز تادلا گردید و امیر زیدان بن احمد منصور ذهبی (حک‍ ۱۰۱۲-۱۰۳۷ق/۱۶۰۳-۱۶۲۸م) که از جانب پدرش به حکومت تادلا رسیده بود، این قلعه را تا پیش از اتمام بنای زیدانیه به عنوان دارالحکومهٔ موقت خویش برگزید (سلاوی، ۱۱۷/۵، ۱۷۵، ۴/۶؛ *معلمة*، همانجا؛ حجی، ۵۵).

در ۱۰۹۹ق/۱۶۸۸م مولیٰ اسماعیل بخشهای جدیدی به صومعهٔ دای افزود که کوشیه (بن کوش یا بلکوش) نامیده شد. کوشیه در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م مجدداً توسعه یافت (سلاوی، ۸۹/۷؛ *معلمة*، ۱۵۷۷/۵؛ *بریتانیکا*، I/976). کوشیه که امروزه «محلة لَمْدینه» خوانده می‌شود، مدت ۲۰۰ سال یکی از دو مرکز ناحیهٔ تادلا به شمار می‌رفت. در اوایل سدهٔ ۲۰م به تدریج نام بنی ملال جای‌گزین نام کوشیه شد (بن عربی، نیز *معلمة*، همانجاها؛ EI^2).

در ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م بنی ملال به تصرف نیروهای فرانسوی درآمد (بن عربی، نیز *معلمة*، همانجاها). در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م با تخریب برج و بارو و دروازه‌های بنی ملال، شهر توسعه یافت و جمعیت آن نیز روبه‌افزایش نهاد؛ چنان که جمعیت ۴٬۵۰۰ تنی آن در ۱۹۲۰م، به ۱۲۰ هزار تن در ۱۹۹۲م رسید. جمعیت این شهر در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م حدود ۱۶۹٬۹۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ»؛ *معلمة*، ۱۵۷۸/۵).

مآخذ: ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا.فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ بن عربی، صدیق، *المغرب*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ حجی، محمد، «المراکز الثقافیة المغربیة ایام السعدیین»، *البحث العلمی*، به کوشش محمد صباغ، رباط، المرکز الجامعی للبحث العلمی؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴-۱۹۵۶م؛ *معلمة المغرب*، مطابع سلا، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ نقشهٔ مراکش، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1978; EI^2; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/d/d_ma_ta.htm.

ستار عودی

بَنی مُنَجِّم، یا آل منجم، شهرت خاندان ابن ابی منصور (ﻫ م)، منجم و ریاضی‌دان بنام ایرانیِ روزگار مأمون. بنی منجم نخست به نجوم و علوم ریاضی گرایش داشتند، اما بعداً بیشتر در موسیقی و نیز ادب و شعر عربی نامی شدند. نیای بزرگ این خاندان، ابان حسیس یا فیروزان (مشهور به ابومنصور)، منجمِ منصور عباسی بود (ابن خلکان، ۷۹/۶). فرزندش، «بزیست» در روزگار مأمون اسلام آورد و نام خود را به یحیی بن ابی منصور (ترجمهٔ بزیست پسر فیروزان) تغییر داد (ﻫ د، ۶۹۷/۲). یحییٰ ۴ پسر داشت: سعید، حسن، محمد و علی. محمد در ادب عربی، نجوم و موسیقی چیره‌دست بود و آثاری از جمله *اخبار الشعراء*، از خود بر جای گذاشت (ابوالفرج، ۱۲/۱۶؛ ابن ندیم، ۱۶۰؛ قس: شابشتی، ۱۵۳). همهٔ افرادی که بعدها از این خاندان نامی شدند، از فرزندان علی بن یحییٰ بودند.

اینک افراد مشهور خاندان:

۱. ابوالحسن علی بن یحیی بن ابی منصور (۲۰۱-۲۷۵ق/۸۱۶-۸۸۸م)، مشهور به ابن منجم. او در آغاز از نزدیکان محمد بن اسحاق بن ابراهیم مصعبی حکمران فارس بود؛ سپس به خدمت فتح بن خاقان، وزیر متوکل درآمد و پس از آن، از ندیمان خاص و محرم اسرار متوکل، منتصر، مستعین و معتمد عباسی شد و در بحرانهای سیاسیِ این دوره نیز دستی داشت. وی در سامرا درگذشت و همان‌جا به خاک سپرده شد (نک: طبری، ۲۱۶/۹، ۲۲۹، ۲۵۳، ۳۴۳-۳۴۴؛ مسعودی، ۵۴/۴ - ۵۵؛ ابن ندیم، همانجا).

علی بن یحییٰ یکی از شاعران و ادبای به نام روزگار خود بود (برای نمونهٔ اشعارش، نک: صولی، *اخبار*...، ۴۲، ۴۴)، چندان که ادیبی چون صاحب بن عباد از وی در زمرهٔ ظریف‌ترین و حاضرجواب‌ترین شعرا یاد کرده است (ثعالبی، *خاص*...، چ امین، ۵۳). برخی از برجسته‌ترین شاعران آن دوره در مدح، و گاه ذم وی، و نیز پس از مرگش در رثای او ابیاتی سرودند (ابن معتز، ۱۳۲؛ بحتری، ۱۶۲۲-۱۶۲۵، جم‍؛ ابن رومی،

1. *The World* ...

۵۷ ـ۵۹، جم؛ ابن ابی عون، ۱۸۹؛ مرزبانی، معجم...، ۱۴۱ـ۱۴۲، *الموشح*، ۳۵ـ۳۶، ۵۳ ـ۵۴؛ شابشتی، ۱۰؛ یاقوت، ۴۹/۶، ۱۴۴/۱۵ـ۱۵۴).

علی با موسیقی‌دانان و خنیاگران برجستهٔ روزگار خود، به‌ویژه اسحاق بن ابراهیم موصلی، موسیقی‌دان مشهور عصر عباسی نشست و برخاست و دوستی داشت؛ از اسحاق درس گرفت، همدم او شد و *رسالهٔ اخبار اسحاق بن ابراهیم* را دربارهٔ او تألیف کرد که پس از رسالهٔ حماد بن ابراهیم، کهن‌ترین زندگی‌نامهٔ اسحاق موصلی به‌شمار می‌آید. این رساله و مطالبی که یحیی بن علی و دیگر ادبا و موسیقی‌دانانِ آن روزگار از علی نقل کرده‌اند، از منابع مهم ابوالفرج اصفهانی در *الاغانی* بوده است (مثلاً نک: ۲۵۲/۱، ۲۷۰/۵ـ۲۷۲، ۲۷۵ـ۲۷۹، ۲۸۶ـ۲۸۷/۷، ۳۰۰، ۸۹/۸، جم؛ صولی، همان، ۲۲۱؛ نیز فارمر، 126).

گفته‌اند: متوکل هنگامی که خواست کتاب احمدبن یحییٰ بلاذری در خصوص اصلاح تقویم و تأخیر خراج را بررسی کند، کسی را شایسته‌تر از علی بن یحییٰ و محمد بن موسی بن شاکر نیافت (یاقوت، ۱۴۵/۱۵ بب). یاقوت (۱۵۷/۱۵) و ابن طاووس (ص ۱۵۷) به نقل از *نشوار المحاضرهٔ* ابوعلی محسن بن علی تنوخی ــ که وی از نزدیک نوادهٔ علی بن یحییٰ را می‌شناخته است (نک: تنوخی، *نشوار*...، ۱۵/۱) ــ آورده‌اند که علی بن یحییٰ باغی، و در آن باغ قصری مجلل، و در آن قصر کتابخانه‌ای گران‌قدر داشت که *خزانة الحکمه* نامیده می‌شد و مردم از هر سرزمینی به این کتابخانه می‌آمدند و یحییٰ از ثروت خویش بدانها نفقه نیز می‌داد. براساس همین حکایت، ابومعشر بلخی نیز یکی از این مراجعان بوده است، اما بی‌تردید این بخش از روایت (باتوجه به روزگار زندگی ابومعشر) نادرست است. در متنی که امروزه از *نشوار* به چاپ رسیده است، این مطلب دیده نمی‌شود و شاید این دو به بخشی از *نشوار* که امروزه مفقود شده است، استناد کرده‌اند. به هر روی، در بیشتر مآخذ آمده است که علی بن یحییٰ سرپرست مؤسسه‌ای به همین نام بوده که توسط فتح بن خاقان تأسیس شده بوده است. این امر نیز بعید نیست که علی پس از همکاریِ احتمالی در دارالعلم موصلی (نخستین دارالعلم بغداد)، و پس از آن سرپرستیِ خزانة الحکمهٔ فتح بن خاقان، خود به تأسیس مؤسسه‌ای مشابه اقدام کرده باشد؛ به‌ویژه آنکه وی در کنار بنی موسیٰ یکی از مهم‌ترین حامیان مترجمان و مؤلفان برجستهٔ آن روزگار بوده است. به هر روی، حنین علاوه بر ترجمهٔ چند اثر از جالینوس و دیگران برای علی بن یحییٰ، به درخواست وی یکی از مهم‌ترین آثار خود را در خصوص آثار ترجمه شدهٔ جالینوس به عربی نوشت. اسحاق بن حنین و حبیش نیز، آثاری را به سفارش یحییٰ به عربی ترجمه کردند. ثابت بن قره نیز افزون بر تألیف رساله‌ای دربارهٔ ابواب علم موسیقی در پاسخ علی بن یحییٰ، کتاب *اصول هندسهٔ* ارشمیدس را نیز برای وی به عربی درآورد (حنین، شم ۱۱، ۱۴، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۸۴، ۱۰۴، ۱۲۶، ۱۲۷؛ قفطی، ۱۱۷).

از آثار اوست: ۱. *اخبار اسحاق بن ابراهیم*؛ ۲. *الشعر و الشعراء القدماء والاسلامیین*؛ ۳. *الطبیخ* (ابن ندیم، ۱۶۰).

۲. ابوعیسیٰ احمد بن علی بن یحییٰ (د ۳۲۰ق/۹۳۲م). ابن ندیم کتابی به نام *تاریخ سنی العالم* را بدو نسبت داده است (ص ۱۶۱). برخی همچون ابن شاکر کتبی (ص ۵۱)، صفدی (۲۲۸/۷)، ثعالبی (*یتیمة*...، ۲۰۹/۳، ۲۲۷؛ نیز نک: *تحفة*...، ۱۲۷ـ ۱۲۸)، یاقوت (۱۷۷/۶، ۲۸۴) و نیز کحاله (۲۴/۲) بر اثر خلط میان ابوعیسیٰ احمد و ابوالفتح احمد (شم ۵ همین مقاله)، از اشعار ابوعیسیٰ در مدح صاحب بن عباد، یا از تألیف *تاریخ سنی العالم* توسط ابوالفتح یاد کرده‌اند. ابوعیسیٰ کتابی نیز با عنوان *اثبات نبوة نبیناً محمد المصطفی(ع) من طریق البرهان المنطقی* نوشته که قسطا بن لوقا (د ح ۳۰۰ق/۹۱۳م)، ریاضی‌دان و مترجم مشهور رساله‌ای در پاسخ به آن نگاشته است (بیهقی، ۱۱۰؛ قفطی، ۲۶۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۴۴/۱).

۳. ابو احمد یحیی بن علی بن یحییٰ (۲۴۱ـ۳۰۰ق/۸۵۵ـ۹۱۲م)، از ندیمان خاص موفق و خلفای بعدی، و در شمار متکلمانِ معتزلی بود. در خانهٔ او جلسات مباحثه با حضور جمعی از متکلمان تشکیل می‌شد. از جملهٔ آثار او کتاب *الباهر فی اخبار (و اشعار) شعراء مخضرمی الدولتین* است که ناتمام ماند و فرزندش، احمد آن را تکمیل کرد (ابن ندیم، همانجا). مهم‌ترین اثر یحیی بن علی رساله‌ای است که در خصوص نظریات اسحاق موصلی در باب موسیقی و تفاوت آن با آراء ابراهیم بن مهدی ــ که سبک کهن اسحاق را بسیار دشوار می‌شمرد و معتقد به ساده کردن آن بود ــ نوشت (برای آگاهی بیشتر، نک: ﻫ د، ۲۵۱/۸ـ۲۵۲).

۴. ابوالحسن احمدبن یحیی بن علی (د ۳۲۷ق/۹۳۹م). وی ادیب، شاعر، متکلم، فقیه و یکی از پیروان مذهب محمد بن جریر طبری بود و آثاری نیز در این زمینه نگاشت. او را نیز همچون پدرش در زمرهٔ فقهای معتزلی شمرده‌اند. ابوالحسن با خلفای معاصر خود و به‌ویژه الراضی بالله رابطه‌ای نزدیک داشت (ابن ندیم، ۱۶۱؛ ابن مرتضیٰ، ۱۰۰، ۱۰۲؛ ثعالبی، *خاص*، چ نقوی، ۵۲۴). از آثار اوست: ۱. کتابی دربارهٔ خاندان خود و نسب ایرانی آنها؛ ۲. *الاجماع فی الفقه علیٰ مذهب الطبری*؛ ۳. *المدخل الیٰ مذهب الطبری و نصرة مذهبه*؛ ۴. *الاوقات*؛ ۵. تکمیل کتاب *الباهر* پدرش (ابن ندیم، ۱۶۰ـ۱۶۱).

۵. ابوالقاسم یوسف بن یحیی بن علی. او همچون برادرش ابوالحسن از ندمای خلفای روزگار خود بود و در بیمارستان سیده که به همت سنان بن ثابت در ۳۰۶ق/۹۱۸م تأسیس شد، بر امور اداری و پرداختِ حقوقها نظارت داشت (قفطی، ۱۹۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۲۲/۱؛ صولی، *الاوراق*، ۹). مرزبانی نیز با او مراوده داشته، و مطالبی را از او روایت کرده است (*الموشح*، ۵۱، ۱۰۰، ۱۴۳، ۲۰۲، جم). فرزندش احمد (یا محمد؟) نیز شرحی بر *الثمره* منسوب به بطلمیوس نوشت (قفطی، ۷۸) و نوه‌اش، ابوالعباس هبةالله بن محمد نیز در علوم مختلف دست داشت. تنوخی مطالب بسیاری از هبةالله نقل کرده است (*نشوار*، ۴۱/۱، ۲۳۶/۲؛ نیز حاتمی، ۹۷). از وی اشعاری در مدح

ابوعلی حسن بن احمد (یکی از جانشینان صاحب بن عباد در وزارت) نقل شده است (نک: *تحفة*، ۵۶؛ ثعالبی، *خاص*، همان ج، ۵۲۵، که این ابیات را بسیار ستوده است، قس: *یتیمة*، ۲۸۶/۳).

۶. ابوعبدالله هارون بن علی بن یحییٰ (۲۵۱-۲۸۸یا۲۸۹ق/۸۶۵-۹۰۱ یا ۹۰۲م). از آثار اوست: ۱. *البارع* یا *اخبار الشعراء المولدین* که گزیده‌ای است از اشعار حدود ۱۶۰ شاعر (از بشار بن برد تا محمد بن عبدالملک بن صالح)، بدون اشاره به احوال آنان (یاقوت، ۲۶۲/۱۹-۲۶۳). ثعالبی کتاب *یتیمة الدهر* را در ادامهٔ این کتاب و به عنوان ذیلی بر آن نوشت که بعدها با ذیلهای پی‌درپی چون *دمیة القصر* باخرزی، *زینة الدهر* حظیری و *خریدة القصر* عمادالدین کاتب تکمیل شد (ابن خلکان، ۱۴۹/۵-۱۵۰؛ ذهبی، ۳۴۶/۲۱). این اثر از جملهٔ مآخذ مهم یاقوت، ابن خلکان و ذهبی بوده است. ۲. *اخبار العشراء الکبیر* که به پایان نرسید و تنها مطالبی دربارهٔ بشار، ابوالعتاهیه و ابونواس در آن آمد. ۳. *کتاب النساء و ما جاء فیهن من الخبر و محاسن ماقیل فیهن من الشعر والکلام الحسن* (ابن ندیم، ۱۶۱).

۷. ابوالحسن علی بن هارون بن علی (۲۷۱-۳۵۲ق/۸۸۴-۹۶۳م)، از دوستان ابن ندیم بوده، و وی چیره‌دستی و ظرافتش را در شعر ستوده است. از آثار اوست: ۱. *شهر رمضان* که برای الراضی بالله تألیف کرد؛ ۲. *النوروز و المهرجان*؛ ۳. *الرد علی الخلیل فی العروض*؛ ۴. *رسالة فی الفرق بین ابراهیم بن المهدی و اسحاق الموصلی فی الغناء*؛ ۵. کتابی درخصوص نسب خاندانش؛ ۶. کتابی در مقابله با *الاغانی* ابوالفرج اصفهانی؛ ۷. *الفرق و المعیار بین الاوغاد والاحرار* (ابن ندیم، همانجا؛ مرزبانی، *معجم*، ۴۶۴).

۸. ابوعبدالله هارون بن علی بن هارون بن علی بن یحییٰ (۳۰۲-۳۷۶ق/۹۱۴-۹۸۷م). به گفتهٔ ابن ندیم وی شاعر و ادیب بود و کتاب *مختار فی الاغانی* را نوشت (همانجا)؛ اما قفطی او را یکی از منجمان مشهور آن روزگار شمرده، و به آثار ادبی او اشاره نکرده است. به گفتهٔ قفطی زیج هارون بن علی در میان مردم بسیار رایج بوده است (ص ۴۳۸). زوتر (ص 34) و کندی (ص 136) این زیج را از آنِ پدربزرگِ وی، و زمان تألیف آن را نیز حدود سال ۲۵۰ق/۸۶۴م دانسته‌اند که ظاهراً ناشی از خلط نام دو هارون است (نیز نک: GAS, VI/216).

۹. ابوالفتح احمد بن علی بن هارون بن علی بن یحییٰ (د پس از ۳۷۷ق/۹۸۷م). وی ادیب و شاعر و از نزدیکان صاحب بن عباد، وزیر مشهور آل بویه بود (نباید او را با ابوعیسیٰ احمد بن علی بن یحییٰ (شم ۲ همین مقاله) اشتباه کرد). تنوخی وی را از نزدیک می‌شناخته، و مطالبی از او نقل کرده است. او در ۳۷۷ق احمد بن علی را دیده، شعر او را نیز ستوده است (*الفرج*...، ۲۸۶-۲۸۸، *نشوار*، ۲۸۴/۳-۲۸۵؛ یاقوت، ۲۵۰/۳-۲۵۴).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن ابی عون، ابراهیم، *التشبیهات*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، کیمبریج، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رومی، علی، *دیوان*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز (ازنسخهٔ چستربیتی)؛ ابن طاووس، علی، *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*، قم، ۱۳۶۳ش؛ ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش زوزانا دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن معتز، عبدالله، *دیوان*، به کوشش عزیز افندی زند، قاهره، ۱۸۹۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ بحتری، ولید، *دیوان*، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ بیهقی، علی، *تاریخ حکماء الاسلام*، به کوشش محمد کرد علی، دمشق، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ *تحفة الوزراء*، منسوب به عبدالملک ثعالبی، به کوشش حبیب علی راوی و ابتسام مرهون صفار، بغداد، ۱۹۷۷م؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ثعالبی، عبدالملک، *خاص الخاص*، به کوشش حسن امین، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ همو، همان، به کوشش صادق نقوی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ حاتمی کاتب، محمد، *الرسالة الموضحة*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ حنین بن اسحاق، *رسالة الیٰ علی بن یحییٰ*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۹ش؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ شابشتی، علی، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، ویسبادن، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ صولی، محمد، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ همو، *الاوراق*، قسم اخبار الراضی بالله و المتقی لله، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ مرزبانی، محمد، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ همو، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، قم، ۱۴۰۴ق؛ یاقوت، *ادبا*، نیز:

Farmer, H. G., *A History of Arabian Music*, London, 1967; GAS; Kennedy, E. S., *A Survey of Islamic Astronomical Tables*, Philadelphia, 1956; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1902.

یونس کرامتی

بَنیٰ موسیٰ، عنوانی برای محمد، احمد و حسن، فرزندان موسی ابن شاکر خراسانی که در منابع گاهی از آنان با عنوان بنی شاکر هم نام برده شده است. بنی موسیٰ هم از نظر سهمی که در نهضت ترجمه از یونانی به عربی و بنیان‌گذاریِ علوم ریاضیِ دوران اسلامی داشته‌اند، هم به سبب نقشی که در حیات سیاسی، علمی و فرهنگی نیمهٔ اول قرن ۳ق ایفا کرده‌اند، همواره مورد توجه بوده‌اند.

زندگی: تاریخ تولدِ هیچ یک از ۳ برادر معلوم نیست. تاریخ درگذشت محمد را که برادر بزرگ‌تر است، ۲۵۹ق/۸۷۳م ذکر کرده‌اند (ابن ندیم، ۳۳۱؛ قفطی، ۳۱۶؛ ابن خلکان، ۱۶۳/۵). باید گفت که کنیهٔ محمد ابوجعفر بوده (نک: حنین، ۴-۶؛ ابن عبری، ۲۶۴)، نه ابوعبدالله، چنان‌که ابن خلکان گفته است (۱۶۱/۵)؛ و کنیهٔ احمد هم ابوالحسن بوده (حنین، ۵)، نه ابوالقاسم، چنان‌که کلاگت نوشته است (I/226). نام برادر کوچک‌تر نیز در قدیم‌ترین منابع، احمد ثبت شده، نه حسین، چنان‌که در دو نسخه از ۳ نسخهٔ خطیِ موجودِ *الحیل* آمده است (ص ۱). ۳ برادر و نیز فرزندان ایشان را به بنی منجم نیز می‌شناخته‌اند و همین باعث شده است که گاهی در شرح احوالِ ایشان و فرزندان یحیی بن ابی منصور که ایشان نیز به بنی منجم (ه‍ م) معروف بوده‌اند، خلط شود (نک: ابن ندیم، ۳۵۳). همچنین گاه برادر بزرگ‌تر، محمد با محمد بن موسیٰ

خوارزمی که از او مسن‌تر، و دورهٔ رونق فعالیت علمیش زمان مأمون بوده، اشتباه شده است. چنین خلطی از دیرباز وجود داشته، چنان‌که ابوحیان توحیدی تصریح این نکته را لازم دیده است که این «محمد بن موسیٰ منجم جلیس» غیر از خوارزمی است (۳/۰-۵۰؛ نک: قفطی، ۳۵۸، که همین مطلب را ذیل احوال یحیی بن ابی منصور نقل کرده است؛ نیز نک: ابن عبری، ۲۳۷؛ ابن طاووس، ۱۶۴). شهرت محمد به جلیس ظاهراً به سبب جایگاهی است که وی نزدِ چند تن از خلفای عباسی داشته است. هرچند واژهٔ «جلیس» بر منصب خاصی دلالت نمی‌کند، اما در کنار ندیم، بر هم‌نشینان خلفا اطلاق می‌شده است (ابن کثیر، ۱۱/۱۹۷؛ نک: صابی، ۲۱-۲۳).

قفطی سرچشمهٔ افسانه‌ای دربارهٔ بنی موسیٰ بوده است. وی هر چند در مدخلی که به آنان اختصاص داده است، می‌نویسد: پدر ایشان، موسی ابن شاکر در علم هندسه سرآمد بوده است (ص ۳۱۵)، اما در مدخل دیگری در آخر کتاب خود ــ در بخش کسانی که به کنیه معروف بوده‌اند ــ داستانی می‌آورد که به موجب آن موسی بن شاکر اهل علم و ادب نبوده، بلکه در جوانی در خراسان راهزنی می‌کرده است. آن‌گاه به تفصیل شیوهٔ راهزنی، و حتیٰ رنگ اسب و نقاب او را شرح می‌دهد. وی می‌نویسد: موسی بن شاکر بعداً از راهزنی توبه کرد و در سلک ملازمان مأمون درآمد و هنگام مرگ، فرزندان خود را به مأمون سپرد. خلیفه پسران او را که هنوز کودک بودند، به اسحاق بن ابراهیم مصعبی، مسئول بیت الحکمه سپرد و او سرپرستی ایشان را در بیت الحکمه به یحیی بن ابی منصور داد (ص ۴۴۱-۴۴۳؛ نیز نک: ابن عبری، همانجا).

داستان راهزنیِ موسی بن شاکر را هیچ یک از منابع مقدم بر قفطی تأیید نمی‌کنند. صاعد اندلسی که بیش از یک قرن پیش از قفطی می‌زیسته است، موسی بن شاکر را مشهور، و از منجمانِ دربار مأمون دانسته، و او را در کنار پسرانش از پیشتازان علم هندسه و هیئت افلاک و حرکات نجوم شمرده است، بی‌آنکه چیزی از داستان راهزنی او بگوید (ص ۲۲۵). شهرت بنی موسیٰ به بنی منجم نیز از قراین دیگری است که احتمال راهزنی پدر ایشان را کاهش می‌دهد. گذشته از این، مدخل دومِ قفطی ــ برخلاف مدخل اول او که تقریباً به‌طور کامل از ابن ندیم گرفته شده است ــ کمتر اطلاع تاریخیِ دقیقی در بر دارد و بیش از آنکه از نظر تاریخی درخور استناد باشد، از لحاظ افسانه‌هایی که در زمان قفطی، تقریباً ۳ قرن پس از زمان بنی موسیٰ، دربارهٔ ایشان رواج داشته، درخور مطالعه است. به همین سبب هم برخی از محققان جدید در درستی این داستان تردید کرده‌اند (راشد، *الریاضیات...*[1]، I/2-3؛ قربانی، ۱۴۷-۱۴۸).

از منابع تاریخی و جغرافیایی و کتابهای ادب اطلاعاتی دربارهٔ بنی موسیٰ به دست می‌آید که بر جایگاه بلند آنان در زندگیِ سیاسی و فرهنگی و اجتماعی آن زمان دلالت دارد. نخستین‌بار در زمان مأمون است که نام بنی موسیٰ به میان می‌آید. در داستانی که ابن دایه (ﻫ م) ریاضی‌دان و محدث از ابوکامل (ﻫ م) ریاضی‌دان مصری، و او از ریاضی‌دانی دیگر به نام سند بن علی، نقل کرده است، مأمون نظر محمد و احمد، پسران موسی بن شاکر منجم را دربارهٔ هندسه‌دانی به نام ابراهیم بن اعجمی می‌پرسد و ایشان در پاسخ، او را هندسه‌دانی کم‌مایه می‌خوانند (ص ۱۲۸-۱۲۹). داستان دیگری که دربارهٔ حسن بن موسیٰ و مأمون نقل شده است، نیز دلالت دارد که در زمان مأمون هر ۳ برادر به ریاضیات اشتغال داشته‌اند و حتیٰ برادر کوچک‌تر، حسن، در آن زمان هندسه‌دانی معروف بوده است (ابن عبری، ۲۶۵).

به نوشتهٔ ابن خلکان، بنی موسیٰ در زمان مأمون مأمورِ اندازه‌گیریِ طولِ یک درجه از محیطِ زمین شدند و این کار را با موفقیت به انجام رساندند (۵/۱۶۲-۱۶۳؛ نک: دنبالهٔ مقاله، فعالیتهای علمی، بخش ج). منبع بسیار کهن‌تری که نشان می‌دهد بنی موسیٰ در همان زمان مأمون به علم نجوم اشتغال داشته‌اند، رسالهٔ *فی سنة الشمس* است. در این رساله ــ که معمولاً به ثابت بن قره نسبت داده می‌شود، اما بنا بر استدلالهای قانع کنندهٔ مُرلُن (نک: دنبالهٔ مقاله، بخش آثار)، درواقع از بنی موسیٰ است ــ مؤلفان به رصدهای خود که میان سالهای ۲۱۵-۲۱۷ق/۸۳۰-۸۳۲م صورت گرفته است، اشاره می‌کنند. بنابراین، بنی موسیٰ در اواخرِ خلافت مأمون به کار رصد اشتغال داشته‌اند.

در دوران خلافت واثق (۲۲۷-۲۳۲ق/۸۴۲-۸۴۷م) بار دیگر نام بنی موسیٰ در منابع دیده می‌شود. به روایت ابن خردادبه، واثق محمد بن موسیٰ منجم را به بلاد روم فرستاد تا دربارهٔ اصحاب کهف تحقیق کند و به «عظیم روم» هم نامه نوشت که کسی را در این مأموریت با او همراه سازد. وی سپس شرح این سفر را که خود از محمد بن موسیٰ شنیده است، نقل می‌کند (ص ۱۰۶-۱۰۷). مسعودی نیز می‌گوید که در کتابی که پیش‌تر نوشته بوده است، به تفصیل دربارهٔ اصحاب کهف و رقیم و مأموریتِ محمد بن موسیٰ منجم از جانب واثق برای تحقیق در این‌باره و مشاهدات او و در این سفر سخن گفته است (ص ۱۱۶). بیرونی این مأموریت را در زمان خلافت معتصم (۲۱۸-۲۲۷ق/۸۳۳-۸۴۲م) دانسته، و گفته است: اجسادی که محمد بن موسیٰ در غار دیده، احیاناً مربوط به راهبانی بوده است که در این غار می‌زیسته‌اند و پس از مرگ نیز پیکرشان مدتی طولانی سالم مانده بوده است (*الآثار...*، ۲۹۰). چون ابن خردادبه ــ که خود از بزرگان عصر عباسی، و متصدی دیوان برید بوده است ــ این داستان را از شخص محمد بن موسیٰ نقل می‌کند و طریق روایتِ بیرونی هم به علی بن یحییٰ منجم منتهی می‌شود ــ که او هم از بزرگان آن زمان و دوست محمد بن موسیٰ بوده است ــ نمی‌توان یکی از دو روایت را به‌طور قطع بر دیگری مرجح دانست. به هر حال ــ چه روایتِ بیرونی را بپذیریم، چه روایت ابن خردادبه و مسعودی را ــ اگر محمد بن موسیٰ در زمان این سفر ۳۰ یا ۴۰ ساله فرض شود، می‌توان تاریخ تولد او را در حدود دههٔ آخر سدهٔ ۲ق دانست.

این تاریخ تقریبی را نوشتهٔ حنین بن اسحاق هم تأیید می‌کند. وی در

---

1. *Les Mathématiques...*

رسالـة الی علی بن یحییٰ فی ذکر ما ترجم من کتب جالینوس کـه کتاب *فی الاخلاقِ جالینوس* را به سفارشِ محمد بن موسیٰ به عربی ترجمه کرده و چون پس از آن به صحبتِ «محمد بن عبدالملک» مشغول شده، از اتمام آن باز مانده، تا اینکه دوباره به درخواست محمدبن موسیٰ ترجمهٔ آن را به پایان رسانده است (ص ۶۰، ۱۲۶). چون حنین در جای دیگری از همین کتاب از این محمد بن عبدالملک با عنوان محمد بن عبدالملک وزیر نام می‌برد، پیداست که منظور او ابن زیات (هم) وزیر واثق بوده است که در ۲۳۳ق/۸۴۸م به دستور متوکل کشته شد. از این رو، محمد بن موسیٰ در میان سالهای ۲۲۷-۲۳۲ق در سن و موقعیتی بوده که نه تنها از جانب خلیفه به سفری رسمی فرستاده می‌شده، بلکه مشوقِ ترجمهٔ کتابهای علمی هم بوده، و در آن زمان به منجم یا ابن منجم نیز معروف بوده است.

مقدسی نیز در ضمن داستان مأموریت سلام مترجم به قصد دیدار سد یأجوج و مأجوج ــ که از ابن خردادبه نقل می‌کند ــ از قول سلام می‌آورد که واثق پیش از او نیز محمد بن موسیٰ خوارزمی منجم را به سفارت به نزد طَرخان پادشاه خزران فرستاده بوده است (ص ۳۶۲). اما عبارت مربوط به مأموریت محمد بن موسیٰ خوارزمی نزد خزران در متن چاپ شدهٔ *المسالک والممالک* ابن خردادبه وجود ندارد. کراچکوفسکی این محمد بن موسیٰ را همان محمد بن موسی بن شاکر دانسته، و داستان این دو سفر را به دنبال هم آورده است (ص ۱۴۸)؛ و البته با توجه به خلطی که از قدیم میان نام محمد بن موسی بن شاکر و محمد بن موسیٰ خوارزمی وجود داشته است، دور از واقع نمی‌نماید.

محمد بن موسیٰ و احمد بن موسیٰ در دوران خلفای پس از واثق نیز در شمار بزرگانِ درگاه خلافت بودند. یعقوبی می‌نویسد: متوکل پس از رسیدن به خلافت، به برخی از بزرگان ــ از جمله محمد بن موسیٰ منجم و برادرانش و جماعتی از کاتبان و سرداران و هاشمیان ــ در سامرا زمین داد و چون بعدها درصدد برآمد که پایتخت را به جای دیگری منتقل کند، کار گزینش محل مناسب را به محمد بن موسیٰ و مهندسان دیگری که در درگاهش بودند، سپرد؛ ایشان نیز جایی به نام ماحوزه را برگزیدند و متوکل شهر جعفریه را در آن بنا کرد (ص ۲۶۶). به روایت طبری هنگامی که متوکل در ۲۴۵ق/۸۵۹م درصدد بنای شهر جعفریه برآمد، نجاح بن سلمه ــ که در آن زمان مسئول دیوانِ توقیع، و ندیم وی بود ــ به خلیفه پیشنهاد کرد که چند تن از بزرگان را به دست او بسپارد تا مالی را که برای ساختن شهر لازم است، از ایشان بگیرد و برای این منظور سیاهه‌ای از حدود ۲۰ نفر به متوکل عرضه کرد (۲۱۵/۹-۲۱۶). در این سیاهه نام محمد بن موسیٰ و برادرش احمد در کنار کسانی چون عبیدالله بن یحیی بن خاقان، وزیرِ متوکل و برادرانش عبدالله و زکریا بن یحییٰ و نیز حسن بن مخلَد صاحب دیوان ضیاع و عیسیٰ بن فرخانشاه (معاون او) آمده است (همو، ۲۱۴/۹). از این ماجرا معلوم می‌شود که در آن زمان بنی موسیٰ در شمار بزرگان و ثروتمندان دارالخلافه و از نزدیکان خلیفه به‌شمار می‌آمده‌اند و محسود اقران خود، از جمله نجاح بن سلمه بوده‌اند که به اعتقاد طبری با این پیشنهاد ظاهراً می‌خواسته، رقیبانی را که در میان «کاتبان و قائدان» درگاه خلافت داشته است، از میان بردارد (همانجا؛ نیز نک: ابن دایه، ۳۳: اشاره به بدخلقی و بدرفتاری نجاح).

درست معلوم نیست که بنی موسیٰ در دربار خلافت چه مقامی داشته‌اند. طبری از ایشان در ردیف کاتبان و قائدان یاد می‌کند (همانجا) و ابن عبری ــ هرچند به اشتباه اوج کار ایشان را دوران معتضد می‌داند ــ می‌نویسد: محمد بن موسیٰ از بزرگان سرداران بود، تا اینکه کار دولت به دست ترکان افتاد (ص ۲۶۴). به هر حال، ایشان نه تنها محسود اقران بودند، بلکه گاه نیز خود بر ضد رقیبان توطئه می‌کردند. ابن دایه از ابوکامل نقل می‌کند که «محمد و احمد پسران موسی بن شاکر در حق هر کس که به تقدم در علم نام‌بردار بود، حیله می‌کردند. ایشان سند ابن علی را به بغداد فرستادند تا از دربار متوکل دور باشد و نیز دربارهٔ کندی سعایت کردند، تا آنجا که متوکل دستور داد او را زدند و نیز کسانی به خانهٔ او رفتند و کتابهای او را آوردند و در گنجینه‌ای که کِندیه نام گرفت، جای دادند» (ص ۱۳۰-۱۳۲؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۲۰۷/۱-۲۰۸). ابن دایه می‌افزاید که متوکل کارِ کندن آبراههٔ معروف به جعفری را به محمد و احمد واگذار کرد و این دو نیز محمد بن کثیر فرغانی (منجم معروف) را به این کار گماشتند. فرغانی در کار خود اشتباه کرد و دهانهٔ نهر را پایین گرفت؛ درنتیجه، آب در نهر جریان نمی‌یافت. متوکل خشمگین شد و سند بن علی را از بغداد فرا خواند و تهدید کرد که اگر آبراهه درست کار نکند، محمد و احمد را در کنار آن به دار خواهد آویخت. محمد و احمد یقین کردند که کارشان تمام است. بنابراین، از در سازش با سند بن علی درآمدند و او نیز ــ با اینکه با کندی دشمنی داشت ــ از آن دو خواست که کتابهای کندی را به او باز گردانند و چون این کار انجام گرفت، به ایشان گفت که بنا به محاسبات، متوکل بیش از ۴ ماه زنده نخواهد ماند و تا آن زمان هم آب دجله بالا می‌آید و در آبراهه جریان می‌یابد. پس پیشِ متوکل گفت که در طراحی آبراهه خطایی رخ نداده است. بدین ترتیب، محمد و احمد از خشم متوکل نجات یافتند و متوکل هم دو ماه پس از آن کشته شد. یعقوبی نیز به ناموفق ماندنِ طرح آبراههٔ جعفریه اشاره کرده، اما علت آن را سختی زمین دانسته است (ص ۲۶۷).

طبری در وقایع سال ۲۴۸ق آورده است: منتصر خوابی را که دلالت بر مرگ او داشته، برای محمد بن موسیٰ و علی بن یحییٰ نقل کرده است (۲۵۳/۹)، هر چند معلوم نیست لقب ابن منجم که در این روایت آمده است، باید راجع به محمد بن موسیٰ فرض شود، یا علی بن یحییٰ که او نیز به این لقب معروف بوده است.

صولی می‌نویسد: پس از مرگ منتصر، چون سران ترکان و موالی بر آن شدند که با احمد بن معتصم بیعت کنند، محمد بن موسیٰ منجم نزد بزرگانِ آنان رفت و گفت که احمد بن معتصم بر این گمان است که از متوکل و منتصر به خلافت سزاوارتر بوده است و شما تاکنون راهِ رسیدن

به خلافت را بر او بسته‌اید؛ بنابراین، اگر وی خلیفه شود، شما را به چشم خواری خواهد دید و پیش او قدری نخواهید داشت. ترکان ــ جز بغای کبیر ــ نظر او را پذیرفتند؛ اما سرانجام، راه میانه‌ای برگزیدند و به جای احمد بن معتصم پسر او محمد را به خلافت برداشتند و با او با لقب مستعین بیعت کردند (نک: دخویه، ۱۵۰۱/۳ـ۱۵۰۲).

صولی در سببِ مخالفتِ محمد بن موسیٰ با خلافتِ احمد بن معتصم می‌نویسد: این احمد شاگرد و پروردهٔ کِندی بود و محمد و احمد با کندی دشمنی داشتند (همانجا). اکنون باید گفت: چه سبب دشمنیِ بنی موسیٰ با کندی، چنان‌که برخی گفته‌اند (دانلپ، 176-175؛ ابوریده، ۲۸ـ۳۱)، تمایلِ کندی به معتزلیان ــ که در زمان متوکل مغضوب بودند ــ فرض شود؛ چه، چنان‌که از حوادثِ بعدی بر می‌آید، نتیجهٔ رقابتی بوده باشد که میان هواداران متوکل و خاندان او با هواداران دیگر فرزندان معتصم وجود داشته است؛ در هر حال، محمد بن موسیٰ در نیمهٔ قرن ۳ق/۹م در مرکز وقایعِ سیاسی جای داشته، و از جمله کسانی بوده که نظرشان در انتخاب خلیفه مؤثر بوده است (نک: آدامسن، 46: نظرهای مختلف دربارهٔ روابطِ کندی و معتزلیان).

در ۲۵۱ق/۸۶۵م گروهی از لشکریان خلیفه که در سامرا بودند، سر به شورش برداشتند و با معتز، پسر متوکل بیعت کردند؛ اما چون لشکریانی که در بغداد بودند، بر بیعت مستعین باقی ماندند، معتز برادرِ خود، احمد را با سپاهی به جنگ او فرستاد (طبری، ۲۸۲/۹ـ۲۹۱). هنگامی که لشکریانِ احمد به دروازهٔ شماسیهٔ بغداد رسیدند، محمد بن موسیٰ از سوی محمد بن عبدالله بن طاهر، فرمانده سپاه مستعین به همراه یکی دیگر از بزرگان برای خبر گرفتن از چند و چونِ لشکریان احمد روانه شد (همو، ۲۹۲/۹). محمد شمار لشکریان را دو هزار نفر، و شمار چهارپایانِ ایشان را هزار رأس برآورد کرد. سرانجام، چون کار بر مستعین دشوار شد، محمد بن عبدالله بن طاهر جانب معتز را گرفت و هیئتی نزد مستعین فرستاد تا او را به کناره‌گیری تشویق کنند. این هیئت که محمد بن موسی بن شاکر نیز جزو آن بود، در کار خود موفق شد و خلیفه با شرایطی قبول استعفا کرد (همو، ۳۴۴/۹).

پس از این، دیگر نامی از محمد بن موسیٰ در تاریخ وقایع سیاسی دیده نمی‌شود. ابن عبری علت پایین آمدنِ منزلت بنی موسیٰ را غلبهٔ ترکان دانسته، هر چند گفته است که در روزگار خلافت معتضد (۲۷۹ـ۲۸۹ق/۸۹۲ـ۹۰۲م) منزلت بنی موسیٰ بالا گرفت (ص ۲۶۴)؛ اما چون محمد بن موسیٰ ۲۰ سال پیش از خلافت معتضد مرده است، این سخن درست نمی‌نماید، مگر آنکه آن را راجع به احمد بن موسیٰ بدانیم که در این صورت هم باید عمر او بسیار طولانی فرض شود. تنها احتمال این است که این عبارت راجع به مطهر پسر احمد بن موسیٰ باشد که به گفتهٔ ابن ندیم، از ندیمان معتضد بوده است.

آگاهی ما از احوالِ دو برادر دیگر، احمد و حسن، جز در مواردی که نام احمد در کنار برادر بزرگ‌ترش آمده، از این هم کمتر است. همین قدر معلوم است که احمد ــ چنان‌که در مقدمهٔ ترجمهٔ *مخروطات* آپولونیوس آمده (نک: احمد، ۶۲۷، نیز دنبالهٔ مقاله، فعالیتهای علمی، بخش ب) ــ زمانی والیِ بریدِ سرزمین شام بوده است. دربارهٔ حسن هم، باز به استناد همین مقدمه، می‌دانیم که پیش از احمد درگذشته (همانجا)، و مرگ او احتمالاً پس از ۲۳۲ق/۸۴۷م بوده است، زیرا چنان‌که پیش‌تر نقل شد، محمد و برادرانش ــ که احیاناً حسن هم جزو آنان بوده است ــ از متوکل در سامرا زمین گرفته بوده‌اند. محمد پسری به نام ابراهیم داشت که او هم از مشوقان ترجمهٔ کتابهای علمی بود. حنین می‌نویسد که یکی از کتابهای جالینوس را برای ابراهیم بن محمد ابن موسیٰ ترجمه کرده است (ص ۴۹ـ۵۰). به احتمال زیاد وی همان ابراهیم بن محمد بن موسیٰ کاتب است که ابن ابی اصیبعه از او در میان کسانی که مشوق ترجمهٔ کتابهای علمی به عربی بوده‌اند، نام برده است (۲۰۶/۱). به نوشتهٔ ابن ندیم از احمد هم پسری به نام مطهر باقی ماند که از ادب چندان بهره نداشت و در زمرهٔ ندیمان معتضد بود (ص ۳۳۱).

فعالیتهای علمی:

الف ـ حمایت از مترجمان و تشویق پژوهش: به نوشتهٔ ابن ندیم، بنی موسیٰ از جمله کسانی بودند که در طلب علوم کهن بسیار کوشیدند و در این راه مال فراوان خرج کردند و رنجها بردند و کسانی را به سرزمین روم (بیزانس) فرستادند تا این علوم را برای ایشان بیاورند و مترجمان را با صرف هزینه‌ها از گوشه و کنار نزد خود جمع کردند (ص ۳۳۰ـ۳۳۱). همو در جای دیگری می‌نویسد: محمد، احمد و حسن حنین بن اسحاق و دیگران را به روم فرستادند و ایشان از آنجا کتابهای طرفه و نوشته‌های غرب در فلسفه، هندسه، موسیقی، حساب و پزشکی برایشان آوردند (ص ۳۰۴)؛ همچنین از ابوسلیمان منطقی سجستانی نقل می‌کند که «بنی منجم» هر ماه حدود ۵۰۰ دینار به گروهی از مترجمان، از جمله حنین بن اسحاق و حُبَیش بن حسن و ثابت بن قره، حقوق می‌پرداختند (همانجا؛ نک: ابن ابی اصیبعه، ۱۸۷/۱).

به گفتهٔ ابن ندیم، حنین بیشتر ترجمه‌هایش را به سفارش بنی موسیٰ انجام داده است (ص ۳۵۲؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۲۰۵/۱). این گفته را فهرستی که حنین خود از آثار جالینوس فراهم آورده است، تأیید می‌کند. از میانِ ۱۲۹ کتاب یا رساله که نامشان در این فهرست آمده ــ و برخی از آنها هم به عربی ترجمه نشده، و حتیٰ برخی را نیز حنین خود ندیده بوده است ــ ۶۲ اثر، یعنی بیش از نیمی از آنها به دست حنین یا دیگران برای محمد بن موسیٰ یا احمدبن موسیٰ و در یک مورد هم برای ابراهیم بن محمد بن موسیٰ ترجمه شده است. در جدولی که براساس تصریحات حنین در جای جای رسالهٔ وی فراهم آمده، نام مترجمانی که در خدمت بنی موسیٰ بوده‌اند و شمار آثاری که هریک برای آنان ترجمه کرده‌اند، آمده است (نک: ص ۶۸۹).

از این جدول نقش بنی موسیٰ در ترجمهٔ متون به عربی ــ حتیٰ در علمی چون پزشکی که با علایقِ اصلی آنان (ریاضیات و نجوم و علم حیل) رابطهٔ مستقیمی نداشته است ــ معلوم می‌شود. از مجموع این آگاهیها چنین بر می‌آید که حتیٰ اگر بنی موسیٰ کار خود را با بیت الحکمه

آغاز کرده باشند، در زمان اوج فعالیتشان، یعنی در دهه‌های ۳ تا ۵ قرن ۳ق/۹م بیت الحکمه در هدایت ترجمه و تحقیق دیگر آن اهمیت پیشین را نداشته، و کار حمایت و تشویق مترجمان برعهدهٔ اشخاص متنفذ و با فرهنگ و مالداری بوده است که این کار را به سائقهٔ علاقهٔ شخصی انجام می‌داده‌اند؛ و در این میان، بنی موسیٰ، و به‌ویژه محمد و احمد از همه مؤثرتر بوده‌اند (نک: گوتاس، 60-53، که سهم افراد را در نهضت ترجمه مهم‌تر از نهاد متمرکز بیت الحکمه می‌داند). در این زمان خانهٔ بنی موسیٰ کانون علمیِ واقعی بوده، و کار ایشان از تشویق مترجمان بسیار فراتر می‌رفته است و در واقع ۳ برادر در رأس یک گروه پژوهشی بوده‌اند. بنی موسیٰ به سبب تمکن می‌توانستند به مترجمان حقوق بپردازند و به دلیل احاطه‌ای که خود بر علوم مختلف داشتند، قادر بودند آنان را در کار ویرایش و اصلاح ترجمه‌ها یاری کنند.

جدول

مترجم	برای محمد	برای احمد	برای ابراهیم
حنین بن اسحاق	۱۹	۳	۱
حبیش بن حسن	۱۹	۱۰	—
اسطفان بن بسیل	۳	—	—
ابراهیم بن صلت	—	۱	—
عیسی بن یحییٰ	—	۴	—
ثابت بن قره	۱	۱	—
هلال بن ابی هلال	—	۱	—

نظارت بنی موسیٰ بر آثاری که به سفارش ایشان ترجمه می‌شد، همه جانبه بود؛ از جمله اینکه گاهی مترجمی چیره‌دست‌تر را ــ که معمولاً حنین بود ــ به اصلاح کار مترجمی دیگر می‌گماشتند (نک: حنین، ۲۷)؛ گاه دو مترجم را به مقابله و اصلاح متنی که یکی از ایشان ترجمه کرده بود، وا می‌داشتند (همو، ۲۸، ۲۹)؛ گاه خود به مطالعهٔ ترجمه می‌پرداختند و اصلاح اغلاطی را که در آن می‌دیدند، از حنین می‌خواستند (همو، ۴۲)؛ و گاه اِتمام ترجمه‌ای را که به سفارش کسی دیگر آغاز شده، اما به دلیلی ناتمام مانده بود، سفارش می‌دادند (همو، ۴۹، ۶۰).

در ریاضیات و علوم وابسته به آن که حوزهٔ تخصص ایشان بود، تأثیرگذاری بنی موسیٰ از این حد بسیار فراتر می‌رفت. در این علوم کار مترجم در واقع فراهم آوردنِ مادهٔ خامی بود که بنی موسیٰ به دست می‌گرفتند و آن را می‌پیراستند. نوع و میزان تصرف ایشان در این آثار از مقدمه‌ای که احمد بن موسیٰ بر ترجمهٔ *مخروطات* آپولونیوس نوشته است، معلوم می‌شود (ص ۶۲۱ ب؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله، بخش ب).

برخی از مترجمانی که برای بنی موسیٰ کار می‌کردند ــ مانند ثابت بن قره ــ خود پرورده و شاگرد ایشان بودند. به روایت ابن ندیم، محمد بن موسیٰ در سفر روم با ثابت آشنا شد و چون زبان‌دانی او را دید، در بازگشت او را همراه خود به بغداد برد «و گفته‌اند که ثابت نزد محمد ابن موسیٰ درس خواند و در خانهٔ او دانش آموخت» (ص ۳۳۱؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۲۱۵/۱). بیرونی نیز ثابت را پروردهٔ بنی موسیٰ و تهذیب کنندهٔ دانشهای ایشان می‌داند (*الآثار*، ۶۰)؛ اما اینکه ابن ندیم می‌گوید: محمد بن موسیٰ ثابت را «با معتضد مربوط کرد و در سلک منجمانِ او درآورد» (همانجا؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، همانجا)، با واقعیتهای تاریخی نمی‌خواند؛ زیرا هر چند ثابت در دوران خلافت معتضد از نزدیکان و ملازمان او بوده است (صابی، ۸۶؛ ابن عبری، ۲۶۵)، بعید می‌نماید که این ارتباط از طریق محمد بن موسیٰ برقرار شده باشد؛ چه، در زمان مرگ محمد بن موسیٰ، معتضد کودکی ۱۰ ساله (اگر تاریخ تولدش ۲۴۹ق دانسته شود)، یا نوجوانی ۱۷ ساله (اگر تاریخ تولدش ۲۴۲ق دانسته شود) بوده، و بعید است که در این سن منجمانی در اطراف او بوده باشند. به هر حال، پیوند ثابت با بنی موسیٰ چنان بود که برخی از آثاری را که در محفل بنی موسیٰ تألیف شده است، به ثابت نسبت داده‌اند (نک: بخش آثار، *فی سنة الشمس*)؛ یکی از آثار ثابت به نام *ذکر آثار ظهرت فی الجو و احوال کانت فی الهواء مما رصد بنو موسیٰ و ابوالحسن ثابت بن قره* (نک: ابن ابی اصیبعه، ۲۱۹/۱) ــ چنان‌که از نامش پیداست ــ محصول همکاری او با بنی موسیٰ بوده؛ و دست کم یکی دیگر از آثار ثابت نیز ظاهراً ادامهٔ پژوهشهایی است که در محفل بنی موسیٰ صورت می‌گرفته است (نک: بخش آثار، *القرسطون*). کلاگت به این دلیل که ثابت اثری به نام *کتاب فی مساحة الاشکال المسطحة و سائر البسط والاشکال* داشته است (نک: قفطی، ۱۱۷؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا)، احتمال می‌دهد که وی در تألیف *کتاب فی مساحة الاشکال البسیطة والکریة* بنی موسیٰ شرکت داشته است (I/226)؛ اما تا وقتی که شاهد مستقلی در تأیید این مطلب به دست نیامده باشد، نمی‌توان آن را چندان جدی گرفت.

حنین ــ چنان‌که پیش از این گفته شد ــ دست کم از ۲۳۲ق/۸۴۷م به تناوب در خدمت بنی موسیٰ بوده، و بیشتر ترجمه‌هایش را برای ایشان انجام داده (ابن ندیم، ۳۵۲)، و رابطهٔ او با آنان دست کم تا ۲۴۲ق/۸۵۶م ــ که تاریخ تحریر اول رسالهٔ اوست ــ ادامه داشته است؛ زیرا در این رساله، ذیل کتاب *فی مداواة الامراض الیٰ اغلوقن* می‌نویسد: «در این ایام آن را برای ابوجعفر محمد بن موسیٰ به عربی ترجمه کردم». اگر این عبارت افزودهٔ حنین در تحریر دوم *رساله* فرض شود، در این صورت، رابطهٔ او با بنی موسیٰ تا حدود سال ۲۵۰ق نیز ادامه داشته است. با این حال، این رابطه همیشه بر یک منوال نبوده، و احیاناً گاهی میان ایشان اختلافاتی بروز می‌کرده است؛ زیرا در نوشته‌ای از حنین که ابن ابی اصیبعه (۱۹۳/۱) نقل کرده ــ و بیشترِ آن بیانِ گرفتاریهای حنین، و اختلافاتی است که او بر سر مسائل کلامی و حرفه‌ای با همکیشانِ مسیحی و همکارانِ پزشک خود داشته است ــ چنین آمده که «اکنون به بیان آخرین چاهی می‌پردازم که برای من کندند؛ و این غیر از آن چیزهایی است که در گذشته میان من و بنی موسیٰ و جالینوسیان و بقراطیان در ماجرای نخستین بهتانی که به من زدند، راقع شد».

ب ـ سرپرستی و ویرایش ترجمه‌های علمی: یکی از مهم‌ترین کتابهای

ریاضی که زیر نظر بنی موسیٰ به عربی ترجمه شده، و ایشان خود آن را تحریر و ویرایش کرده‌اند، کتاب *مخروطات* آپولونیوس است. از این کتاب که در ۸ مقاله بوده، ۷ مقاله باقی مانده است و از این میان نیز، اصلِ یونانیِ ۳ مقالهٔ پنجم تا هفتم از بین رفته، و از آنها تنها ترجمهٔ عربی‌ای که زیر نظر بنی موسیٰ صورت گرفته، باقی است. مقالهٔ هشتم ــ به استثنای چند قضیه (نک‍: ابن ندیم، ۳۲۶) ــ ظاهراً پیش از ترجمه به عربی از میان رفته بوده است.

احمد بن موسیٰ در مقدمه‌ای که بر این کتاب نوشته، روش خود را در ویرایش آن شرح می‌دهد. وی نخست از جایگاه کتاب *مخروطات* در علم ریاضی (ص ۶۲۱؛ نیز نک‍: ابن ندیم، همانجا)، دشواریِ استنساخ آن و علل راه یافتن خطا در کتابها و به‌ویژه کتابهایی از این دست (ص ۶۲۱-۶۲۳)، کوششِ اوطوقیوس عسقلانی در تصحیح و توضیح این کتاب و روش او در این کار (ص ۶۲۳) و متروک ماندنِ آموزشِ این کتاب پس از او (همانجا) و در زمان خود بنی موسیٰ به سبب پایین بودنِ سطح دانش ریاضیِ مردمان (ص ۶۲۳- ۶۲۵) یاد می‌کند و آن‌گاه می‌گوید که از این کتاب ۷ مقاله (یعنی بخش موجود آن) به دست بنی موسیٰ می‌افتد و ایشان تصمیم به ترجمهٔ آن می‌گیرند؛ اما به سبب غلطهای بسیاری که در آن راه یافته بوده است، کار را بسیار دشوار می‌بینند. در این میان، حسن بن موسیٰ ــ که در علم هندسه توانا و چیره‌دست بوده است ــ برای آنکه مطالب کتاب را بهتر بفهمد، خود به تحقیق در مقطع استوانه با صفحه‌ای که موازیِ قاعدهٔ آن نباشد، می‌پردازد و رساله‌ای در این‌باره می‌نویسد (ص ۶۲۵-۶۲۶؛ نیز نک‍: بخش آثار، *الشکل المدور المستطیل*).

پس از آن احمد بن موسیٰ والیِ بریدِ شام می‌شود، به آن ولایت می‌رود و در آنجا به گردآوریِ نسخه‌های این کتاب می‌پردازد (همو، ۶۲۷)، اما در این کار موفق نمی‌شود. آن‌گاه به نسخه‌ای از تحریر اوطوقیوس دست می‌یابد و با اینکه این نسخه هم مغلوط بوده، اما وی خطاهای آن را کمتر از متن آپولونیوس که در دست داشته است، می‌یابد. ۴ مقالهٔ اول این نسخه را هلال بن ابی هلال حِمْصی و ۳ مقالهٔ آخر را ثابت بن قره زیر نظر احمد بن موسیٰ به عربی ترجمه می‌کنند و آن‌گاه احمد ۴ مقالهٔ اول را بر اساس تحریر اوطوقیوس تصحیح می‌کند و با تسلطی که از این راه بر مطالب کتاب می‌یابد، موفق می‌شود که ۳ مقالهٔ دیگر آن را از روی متن آپولونیوس بفهمد و ترجمهٔ عربی آن را اصلاح کند. همچنین وی در ذیل هر قضیهٔ کتاب قضایایی را که آن قضیه بر آنها مبتنی است (با ذکر شمارهٔ مقاله و شمارهٔ قضیه)، ذکر می‌کند؛ و این چیزی است که نه در متن آپولونیوس وجود داشته است، نه در تحریر اوطوقیوس. گذشته از این، در ابتدای کتاب ۹ قضیه را نیز که برای فهم برخی از قضایای کتاب لازم است، می‌افزاید (ص ۶۲۹).

ج ـ فعالیت مستقل علمی: بنی موسیٰ گذشته از حمایت مترجمان و ویرایش ترجمه‌های ایشان، خود نیز در چندین زمینهٔ علمی دست داشتند، اما به دلیل آمیختگی آثار علمی ۳ برادر، دشوار می‌توان دریافت که هر یک در کدام زمینه از علوم بیشتر تبحر داشته‌اند. از سیاههٔ آثار ایشان که ابن ندیم به دست داده است (ص ۳۳۱؛ نیز نک‍: دنبالهٔ مقاله)، چنین بر می‌آید که محمد، علاوه بر علوم ریاضی، به مسائل حکمتِ طبیعی و جهان‌شناسی نیز می‌پرداخته، و این نکته‌ای است که در هیچ یک از منابع زندگی‌نامه‌ای و تاریخی به آن تصریح نشده است. ابن ندیم می‌نویسد که بنی موسیٰ از میان علوم، بیشتر در هندسه، حیل، حرکات، موسیقی و نجوم ممتاز بوده‌اند، اما مهارت ایشان در نجوم از آن علوم دیگر کمتر بوده است (همانجا). نکتهٔ اخیر را شواهد موجود، از جمله اشتغال آنان به کارِ رصد از زمان مأمون، تألیف کتاب *فی سنة الشمس* (نک‍: بخش آثار) و مقام بلندی که منجمان بزرگی چون ابن یونس و بیرونی و نیز صاعد اندلسی (ص ۲۲۵) در این علم برای ایشان قائل بوده‌اند، نقض می‌کند.

بیرونی در *تحدید نهایات الاماکن* ۳ مقدار را که بنی موسیٰ برای عرضِ جغرافیاییِ بغداد بر اساس اندازه‌گیریِ بیشترین و کمترین ارتفاعِ یک ستاره معین کرده‌اند، می‌آورد. این ۳ مقدار به ترتیب «۳۳° و ۲۵′ و ۳۰″»، «۳۳° و ۲۹′» و «۳۳° و ۲۵′ و ۳۳″ یا ۳۳° و ۳۰′ و ۳۰″» است (بیرونی اختلاف میان دو مقدار اخیر را به کمی دقتِ آلت رصدی، یا به خطای ناسخان نسبت می‌دهد) که به مقدارِ امروزی (۳۳° و ۱۸′ و ۲۶″) بسیار نزدیک است (ص ۳۹ـ۴۰).

بیرونی می‌نویسد که در منبع او تاریخ این رصدها ذکر نشده بوده، اما به گمان او این تاریخ حدود سال ۲۴۸ق/۸۶۲م بوده است (همانجا). وی در جای دیگری از همین رساله به مقدارِ ارتفاعِ ستاره‌ای در سامرا طبق اندازه‌گیریِ محمد و احمد استناد می‌کند (ص ۵۸) و باز در جای دیگری از همین رساله از رصدِ بیشترین ارتفاعِ خورشید توسط این دو برادر در سامرا در پنجشنبه ۲۰ صفر ۲۴۳، در پنجشنبه ۲۵ شعبان همان سال، در شنبه ۱۷ رمضان ۲۴۵، و نیز از اندازه‌گیریِ همین کمیت در خانهٔ ایشان در محلهٔ «الجسر» بغداد در پنجشنبه ۲۷ ذیحجهٔ ۲۵۴ یاد می‌کند (ص ۶۶ـ۶۷). این دو رصدِ اخیر به قصد اندازه‌گیریِ مقدارِ تمایلِ دائرةالبروج (میل اعظم) انجام گرفته است و مقداری که از رصد اول به دست آمده، ۲۳° و ۳۴′ و ۳۰″، و مقدار حاصل از رصد دوم ۲۳° و ۳۰′ است. تکرار اندازه‌گیریِ واحد در مورد ستارگان مختلف، و تکرار یک اندازه‌گیری در فاصلهٔ نزدیک به ۱۰ سال، همه نشانهٔ آن است که بنی موسیٰ کار رصد را بسیار جدی می‌گرفته‌اند و از اواخر دههٔ ۲ قرن ۳ق/۹م تا اواسط دههٔ ۶ این قرن به این کار اشتغال داشته‌اند (دربارهٔ رصد دیگر بنی موسیٰ، نک‍: همان، ۲۷۹). همچنین بیرونی آورده است که بنی موسیٰ کسوفی را در یک زمان در سامرا و نیشابور رصد کردند و از روی آن تفاوت میان عرض دو شهر (۱۰°) را به دست آوردند (همان، ۲۴۴). این روشی است که بعدها خود بیرونی ــ با همکاری ابوالوفا بوزجانی ــ برای یافتنِ تفاوت میان عرض دو شهر به کار برده است.

منجمانِ بزرگی چون بیرونی (*الآثار*، ۱۹۱) و ابن یونس (نک‍: هیل،

مقدمه بر «کتاب...[1]»، 5) دقت بنی موسیٰ را در کار رصد ستوده‌اند و بر رصدهای ایشان اعتماد کرده‌اند. بیرونی می‌نویسد که در مورد طولِ ماهِ قمریِ متوسط، نظر بنی موسیٰ را بر نظر بطلمیوس ترجیح داده است، زیرا ایشان تا آنجا که در توان داشتند، می‌کوشیدند تا حقیقت را دریابند و در زمان خود در کار رصد بی‌نظیر بودند؛ علما هم بر این مرتبهٔ ایشان شهادت داده‌اند (همانجا). به نوشتهٔ ابن خلکان، بنی موسیٰ به دستور مأمون طول یک درجهٔ نصف‌النهار زمین را اندازه گرفتند. برای این منظور زمین مسطحی را در دشت سنجار ــ در میان دو رود دجله و فرات ــ انتخاب کردند و آن‌گاه نخست به سوی شمال به راه افتادند و با نصب میله‌هایی بر روی زمین و اندازه‌گیری فاصلهٔ میان آنها، تا جایی پیش رفتند که ارتفاع ستارهٔ قطبی به اندازهٔ یک درجه افزایش یافت؛ سپس همین کار را در جهت جنوب انجام دادند و تا مسافتی پیش رفتند که ارتفاع ستارهٔ قطبی به اندازهٔ یک درجه کاهش یافت (۱۶۲/۵-۱۶۳).

هرچند در اندازه‌گیری طول یک درجهٔ نصف‌النهار در زمان مأمون تردیدی نیست، نالینو در اینکه این کار را بنی موسیٰ انجام داده باشند، به این دلیلها تردید کرده است: ۱. منابع دیگر می‌گویند: مأمون این کار را به منجمانی که در تهیهٔ زیج ممتحن مداخله داشتند، واگذار کرد؛ ۲. بنی موسیٰ در زمان مأمون در عنفوان شباب بوده‌اند؛ ۳. مقداری که ابن خلکان برای طول یک درجه آورده است (۱۶۲/۵)، نه با واقعیت می‌خواند، نه با مقداری که در منابع دیگر برای نتیجهٔ این اندازه‌گیری ذکر کرده‌اند؛ ۴. به گفتهٔ ابن خلکان، بنی موسیٰ این اندازه‌گیری را در زمینهای پست اطراف کوفه نیز مجدداً صورت داده‌اند (۱۶۳/۵)، در حالی که این زمینها همه باتلاق و ترعه و بیشه بوده، و چنین اندازه‌گیریهایی در آنجا امکان نداشته است. به این ترتیب، نالینو بیشتر احتمال می‌دهد که بنی موسیٰ در مقام دستیار در این اندازه‌گیری شرکت داشته‌اند و کار اصلی برعهدهٔ منجمان دیگر بوده است (ص ۲۸۶-۲۸۷).

دربارهٔ مقام نسبی ۳ برادر در ریاضیات نیز باید قول منابع را با احتیاط تلقی کرد. ابن عبری محمد را در هندسه و علم حیل چیره‌دست خوانده و مقام علمیِ احمد را از او فروتر دانسته، مگر در علم حیل که در این علم کسی را همپایهٔ او نمی‌شمرد (ص ۲۶۴). با این حال، به گواهی مقدمهٔ احمد بر کتاب *مخروطات* آپولونیوس، تصحیح و تحریر این کتاب (و احیاناً تفسیر آن) و افزودنِ قضایایی مقدماتی بر آن، کار او بوده است (نک: بخش ب). حسن بن موسیٰ هم به شهادت این سیاهه و گواهی برادرش، احمد در مقدمهٔ *مخروطات*، بیشتر به ریاضیات می‌پرداخته، و در هندسه بسیار با استعداد بوده است (ص ۶۲۵). برخی از داستانهایی که دربارهٔ استعداد هندسیِ زودرس او گفته‌اند، قابل مقایسه با مطالبی است که دربارهٔ پاسکال گفته شده است.

آثار: کهن‌ترین و معتبرترین سیاهه‌ای که از آثار بنی موسیٰ در دست است، همان است که ابن ندیم آورده (ص ۳۳۱)، و مؤلفان دیگر هم غالباً آن را نقل کرده‌اند. ابن ندیم در این سیاهه برخی از این آثار را به یکی از ۳ برادر نسبت داده، و در مورد برخی دیگر مؤلف آنها را مشخص نکرده است. سیاهه‌ای که قفطی از آثار بنی موسیٰ به دست داده (ص ۳۱۶)، به سیاههٔ ابن ندیم بسیار نزدیک، اما از آن مختصرتر است و با آن اختلافهایی دارد. آثار بنی موسیٰ براساس این دو سیاهه، به تفکیکِ مؤلف از این قرار است:

محمد بن موسیٰ: ۱. *حرکة الفلک* (قفطی: *الافلاک*) *الاولیٰ*. ۲. *ثلث* (؟). ۳. *الشکل الهندسی الذی بین جالینوس امره*. اشتاین‌اشنایدر احتمال داده است که کلمهٔ «جالینوس» در عنوان این اثر غلط، و شاید تصحیف «منلائوس» باشد. وی موضوع این رساله را بحث دربارهٔ «شکل قطاع» یا قضیهٔ منلائوس دانسته است (ص 132-131). ۴. *الجزء*. ۵. *فی اولیة العالم* (قفطی: *فی اول العلل*). ۶. *کتاب علیٰ مائیة الکلام*.

احمد بن موسیٰ: ۱. *الحیل*. ۲. *کتاب بیّن فیه بطریق تعلیمی و مذهب هندسی انه لیس فی خارج کرة الکواکب الثابتة کرة تاسعة* (قفطی: *فی انکار ان ثم کرة تاسعة افلاک*). ۳. *المسألة التی القاها علیٰ سند بن علی*. ۴. *مسائل جرت بین سند و بین احمد*.

حسن بن موسیٰ: *الشکل المدور المستطیل*.

ابن ندیم این آثار را هم بدون تصریح به نام یکی از ۳ برادر به ایشان نسبت می‌دهد: ۱. *بنوموسیٰ فی القرسطون*. ۲. *المخروطات*. ۳. *مساحة الاکر و قسمة الزوایا بثلاثة اقسام متساویة و وضع مقدار [ین] بین مقدارین لتتوالیٰ علیٰ قسمة واحدة* (همانجا).

افزون بر اینها، حاجی خلیفه کتابی در علم جنگ‌افزارها به بنی موسیٰ نسبت داده است (۳۹۴/۱). همچنین لویس شیخو رساله‌ای دربارهٔ یک دستگاه خودکارِ نوازنده به نامِ آنان در بیروت به چاپ رسانده که ویدمان هم آن را به آلمانی ترجمه کرده است. هاوزر نیز کتابی دربارهٔ أُکَر، و کتابی دربارهٔ صنعت اسطرلاب به بنی موسیٰ نسبت داده است، بی‌آنکه منبع دقیقی به دست دهد (نک: هیل، مقدمه بر «کتاب»، 6).

از این آثار آنچه به دست ما رسیده، یکی *الحیل*، دیگری *مخروطات*، و سدیگر کتابی است که ابن ندیم از آن به *مساحة الاکر و قسمة الزوایا بثلاثة اقسام*... نام برده است. بر این آثار باید کتاب *فی سنة الشمس* را هم ــ که معمولاً به ثابت بن قره نسبت داده‌می‌شود ــ افزود.

اینک نظری به محتوای این آثار:

الف ـ آثار از میان رفته: (دربارهٔ محتوای برخی از آثار از میان رفتهٔ بنی موسیٰ براساس اطلاعات منابع دیگر می‌توان حدسهایی زد):

۱. *الشکل المدور المستطیل*: این کتاب به احتمال زیاد همان است که احمد بن موسیٰ در مقدمهٔ *مخروطات* از آن سخن می‌گوید. به گفتهٔ او، حسن بن موسیٰ برای فهم مطالب *مخروطات* آپولونیوس به تحقیق دربارهٔ مقطع استوانه با صفحه‌ای که با قاعدهٔ آن موازی نباشد، پرداخت و خواص این مقطع (یعنی بیضی) و خواص قطرها و محورها و وترها و

1. *The Book...*

نیز راه اندازه‌گیریِ مساحتِ آن را به دست آورد. از این راه وی موفق شد که خواص اساسی بیضی را شخصاً کشف کند. پس از آن ثابت کرد که در برابر هر بیضی که از تقاطع استوانه با صفحه‌ای ناموازی با قاعدهٔ آن به دست آید، یک بیضی وجود دارد که از تقاطع سطحی مخروطی با یک صفحه به دست می‌آید (ص ۶۲۵ـ۶۲۶)؛ آنگاه کتاب *الشکل المدور المستطیل* را در این‌باره نوشت.

چون بنی موسیٰ در تحریر مخروطات آپولونیوس همواره بیضی را «قطع ناقص» نامیده‌اند، از عنوانِ «شکل مدور مستطیل» شاید بتوان نتیجه گرفت که حسن بن موسیٰ، در زمان نوشتن این رساله، هنوز درست کتاب *مخروطات* را نمی‌شناخته است. چیزی که این گمان را تقویت می‌کند، این است که نام‌گذاری ۳ قطع مخروطی به «قطع مکافی[1]» و «قطع زائد[2]» و «قطع ناقص[3]» احیاناً از ابتکارات آپولونیوس است (پیش از او این ۳ قطع را، براساس روشی که برای تولید آنها به کار می‌رفت، به ترتیب «مقطعِ مخروطِ قائم‌الزاویه»، مقطعِ مخروطِ منفرجة‌الزاویه» و «مقطعِ مخروطِ حادة‌الزاویه» می‌نامیدند) و با روش او در تعریف این قطوع که مبتنی بر مفهوم اقلیدسیِ «بنا کردن سطوح» است، ارتباط دارد («زندگی‌نامه...[4]»، I/185). بنابراین، اختیار نامِ «دایرهٔ کشیده» برای بیضی، به دلیل روش متفاوتی است که حسن بن موسیٰ برای تولیدِ بیضی اختیار کرده بوده است. وی بیضی را به صورت مقطعِ یک استوانه با صفحه‌ای ناموازی با قاعدهٔ آن تعریف می‌کند، نه مانند آپولونیوس به صورت مقطع یک مخروط با صفحه‌ای که بر محور آن عمود نباشد و مولدهای مخروط را در یک سوی رأس آن قطع کند. پس می‌توان گفت که در این رسالهٔ گمشده، حسن بن موسیٰ خواصی را که برادرش از آن سخن می‌گوید، با روشی متفاوت با روش آپولونیوس به دست آورده بوده است، هر چند معلوم نیست که قضایای او تا چه حد کلیت داشته‌اند. احتمالاً حسن بن موسیٰ رسالهٔ سرنوس آنتینوپولیسی[5] با عنوانِ «دربارهٔ مقطع استوانه» را می‌شناخته است (راشد، *الریاضیات*، I/6)؛ به‌ویژه که به روایت احمد بن موسیٰ، یکی از مطالب کتاب *الشکل المدور المستطیل* اثبات این نکته بوده که مقطعِ استوانه با یک صفحهٔ مایل همان مقطعِ مخروط با صفحهٔ مایل، یعنی بیضی است و این یکی از مطالبی است که سرنوس هم در کتابش اثبات کرده، و بر ضد کسانی که نظری خلاف آن داشته‌اند، برهان آورده است (هیث، II/519؛ «زندگی‌نامه»، XII/314).

در مورد مساحت بیضی نیز روشن نیست که حسن بن موسیٰ برای یافتن آن از چه روشی استفاده کرده بوده است. پیش از او مساحت بیضی در قضایای ۴ تا ۶ کتاب «دربارهٔ کره‌وارها و مخروطوارها»ی ارشمیدس با استفاده از روشِ افنا[6] محاسبه شده (هیث، II/57-58)، و مقدار $S = \frac{b}{a}\pi a^2 = \pi ab$ برای آن به دست آمده بود (در این رابطه، $\frac{b}{a}$ نسبت به محور کوچکِ بیضی به محور بزرگِ آن، و πa^2 مساحت دایرهٔ کمکی بیضی است)؛ اما این کتاب جزو آثاری که مسلمانان از ارشمیدس می‌شناختند، نیست و در زمان بنی موسیٰ جز «دربارهٔ تربیع دایره» و مقالهٔ اول از «دربارهٔ کره و استوانه» چیزی از او به عربی ترجمه نشده بود (راشد، «علم...[7]»، 2؛ GAS, V/121-122). بنابراین، باید گفت که حسن بن موسیٰ مساحتِ سهمی را مستقیماً و احیاناً با کاربردِ روش ارشمیدسیِ افنا ــ که آن را از راهِ ترجمهٔ «دربارهٔ تربیع دایره» می‌شناخته ــ محاسبه کرده بوده است. به هر حال، مساحت بیضی جزو قضایای کتاب سرنوس نیست (هیث، II/519-522).

همین مقدار آگاهی از کتابِ از دست رفتهٔ *الشکل المدور المستطیل* بر جایگاهِ بلندِ حسن بن موسیٰ در تاریخ ریاضیات گواهی می‌دهد. وی می‌توانست مستقلاً به تحقیق در یکی از پیشرفته‌ترین مباحث ریاضیات آن زمان بپردازد و قضایای مهمی را در این زمینه ثابت کند.

احمد بن عبدالجلیل سجزی (ریاضی‌دان قرن ۴ق/۱۰م) رساله‌ای به نام *الدائرة المستطیله* به بنی موسیٰ نسبت داده، و خلاصه‌ای از روش ایشان در رسم بیضی با استفاده از خاصیت دو کانونی آن (ثابت بودن مجموع فاصله‌های هر نقطه از بیضی از دو کانون آن) نقل کرده است (راشد، *الریاضیات*، همانجا). به احتمال زیاد این کتاب همان *الشکل المدور المستطیل* است. به اعتقاد راشد، کتاب حسن بن موسیٰ منبع اصلیِ ابن سَمْح (هم)، ریاضی‌دان اندلسی قرنهای ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م در کتابی دربارهٔ مقطعِ استوانه با یک صفحه است که بخشی از آن در نسخه‌ای به خط عبری محفوظ مانده است (راشد، همانجا). خاصیت دو کانونی بیضی را آپولونیوس ثابت کرده بوده، و رسم بیضی به شیوهٔ معروف به شیوهٔ باغبانان را آنتِمیوسِ ترالِسی در قرن ۶م می‌شناخته است (هیث، II/542) و بعضی از دانشمندان اسلامی مانند ابن سهل (قرن ۴ق/۱۰م) نیز از آن آگاه بوده‌اند (راشد، «هندسه...[8]»، مقدمه، 26).

۲. *القَرَسْطون* : از این کتاب تاکنون نشانی به دست نیامده، اما از ثابت بن قره کتابی به همین نام باقی مانده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۹/۱؛ نیز نک: مد، جاویش). گذشته از این، قسطا بن لوقا (نک: ابن ندیم، ۳۵۳) و ابن هیثم (نک: ابن ابی اصیبعه، ۹۸/۲) نیز کتابهایی به این نام داشته‌اند. جاویش به گمان اینکه این اثر را اول بار پیر دوئم و اشتاین اشنایدر به ابن هیثم نسبت داده‌اند، در وجود آن تردید کرده است (ص 2، نیز حاشیهٔ 4)، ولی تردید او بجا نیست. وجود آثاری چند با این نام دلالت بر وجود زمینهٔ پژوهشیِ مشترکی دارد که احیاناً با کتاب بنی موسیٰ شروع شده، و در آثار ثابت و قسطا ادامه یافته است. واژهٔ قرسطون که اصل آن ناشناخته است ــ جاویش احتمال می‌دهد که این واژه ریشهٔ فارسی یا ارمنی داشته باشد (ص 11) ــ به معنای ترازویِ رومی یا قپان است، یعنی میله‌ای که از یک نقطه در طول خود آویزان شود و در یک سر آن وزنه‌ای باشد و جسمی را که می‌خواهند وزن کنند از سر دیگر بیاویزند.

1. parabola 2. hyperbola 3. ellipse 4. *Dictionary*... 5. Serenus of Antinoupolis 6. exhaustion
7. «Archimedean...» 8. *Géométrie*...

دستاورد بزرگ ثابت در رسالهٔ قرسطون این است که برخلاف اسلاف یونانی خود وزنِ میله را هم در نظر می‌گیرد، در حالی که در نوشته‌های اسکندرانی در این زمینه میلهٔ قپان بدون وزن محسوب می‌شده است. به این ترتیب، مسألهٔ اصلیِ کتاب ثابت ــ که در قضیهٔ ۴ آن بررسی شده است (ص ۱۵۲-۱۵۴) ــ هم ارز با محاسبهٔ گشتاور یک بار گسترده نسبت به یک نقطهٔ ثابت (نقطهٔ تعلیق میله) است. چون بنی موسیٰ نخستین کسانی هستند که رساله‌ای با نام قرسطون به ایشان نسبت داده شده است، بعید نیست که تحقیقات ثابت در زمینهٔ محاسبهٔ گشتاورِ بار گسترده ادامهٔ تحقیقاتی باشد که در محفل علمی بنی موسیٰ آغاز شده بوده است.

ب ـ آثار موجود:

۱ـ *مساحة الاکر و قسمة الزوایا بثلاثة اقسام متساویة و وضع مقدار [ین] بین مقدارین لتتوالی علیٰ نسبة* (در اصل: *قسمة*) *واحدة*: این نامی است که احتمالاً ابن ندیم، یا مأخذِ او از روی مطالب این رساله بر آن نهاده است. اصل این رساله از بین رفته، و تنها تحریری که نصیرالدین طوسی از آن به عمل آورده، و نیز ترجمهٔ لاتینیِ گراردوس کرمونه‌یی از آن در دست است. گذشته از این، تکهٔ کوچکی از این رساله در ضمن اثری دیگر باقی مانده است. از مقایسهٔ این منابع می‌توان نتیجه گرفت که گراردوس در ترجمه امین بوده، و تصرفاتی که نصیرالدین طوسی در تحریر خود به عمل آورده است، در حدی نیست که رساله را از صورت اصلی زیاد دور کرده باشد؛ نیز «در سراسرِ بازنویسی، در صفحاتی که جنبهٔ ریاضی محض دارند، نصیرالدین نه در انتقال معنی تصرفی کرده است، و نه در مجموع در انتقال لفظ» (نک: راشد، *الریاضیات*، I/9). این رساله در تحریر نصیرالدین *معرفة مساحة الاشکال البسیطة و الکریة* نام دارد و ترجمهٔ لاتینی آن به «گفتار پسران موسیٰ پسر شاکر، یعنی محمد و احمد و حسن» (کلاگت، I/238) معروف است. دور نیست که رساله در اصل نامی نداشته، یا به همان نام «کتاب بنی موسیٰ» یا «مقالهٔ بنی موسیٰ» معروف بوده که در عنوان لاتینی به verba ترجمه شده که به اعتقاد کلاگت ترجمهٔ واژهٔ «کتاب» است، هر چند شاید بیشتر بتوان احتمال داد که این واژه ترجمهٔ «قول» یا «مقاله» باشد (همانجا).

این رساله که مهم‌ترین اثر ریاضیِ بازمانده از بنی موسیٰ، و یکی از نخستین آثار مهم ریاضیات دوران اسلامی است، مشتمل بر یک مقدمه و ۱۸ قضیه است. از آن میان، ۱۵ قضیه یا به محاسبهٔ سطح و حجمِ اشکال اختصاص دارند، یا به عنوان قضایای فرعی برای این منظور به کار رفته‌اند و ۳ قضیهٔ دیگر با این موضوع ارتباط مستقیمی ندارند.

بنی موسیٰ در مقدمه مفاهیمِ طول و عرض و ارتفاع (سَمک) را تعریف می‌کنند و در تعریفِ عرض و ارتفاع قید می‌کنند که این دو بُعدند، نه طول؛ یعنی در جهتی غیر از جهت طول ممتدند، هر چند عمود بودنِ ۳ بعد بر یکدیگر را در تعریف داخل نمی‌کنند. آنگاه به تعریفِ واحدِ طول و واحدِ سطح و واحدِ حجم می‌پردازند و در مورد واحدهای سطح و حجم، این دو را به ترتیب به مربع و مکعبی تعریف می‌کنند که هر یک از اضلاع آنها به طولِ واحد و بر هم عمود باشند. در این تعریف، بنی موسیٰ راه خود را از سنتِ اقلیدسی و ارشمیدسی جدا کرده‌اند، زیرا این دو همواره حجم و مساحت یک شکل را نسبت به شکلِ داده شدهٔ دیگری می‌سنجند و مفهومِ واحد اندازه‌گیری در آثار ایشان دیده نمی‌شود.

قضایای ۱۸گانهٔ رساله شامل این مباحث است:

الف ـ اثبات فرمولهایی برای سطح دایره، و سطح و حجم مخروط و کره: در قضیهٔ ۴ بنی موسیٰ فرمول مساحت دایره را ثابت می‌کنند. روش ایشان در اثبات این قضیه هر چند متأثر از روش ارشمیدس در رسالهٔ «دربارهٔ تربیع دایره» است که امروزه روش افنا خوانده می‌شود، با آن تفاوتهای مهمی دارد. روش افنای ارشمیدسی مبتنی بر قضیهٔ ۵ از مقالهٔ دهم *اصول* اقلیدس است که به موجب آن «هرگاه از کمیتِ مفروضی (طول یا سطح یا حجم) نصف یا بیشتر از نصف آن را برداریم و از باقی‌مانده هم نصف یا بیشتر از نصف آن را کم کنیم، و این عمل را ادامه دهیم، سرانجام کمیتی باقی می‌ماند که از کمیت داده شدهٔ مفروضی دیگر کوچک‌تر است»، بنی موسیٰ به جای این قضیه از دو حکم استفاده می‌کنند که در قضیهٔ ۳ رسالهٔ ایشان ثابت شده است. به موجب این دو حکم، هرگاه دایره‌ای به محیط p و پاره‌خطی به طول l داشته باشیم،

(۱) اگر $l<p$ باشد، آن‌گاه می‌توان در دایره چند ضلعی‌ای بـه محیط P_n محاط کرد به طوری که $l< P_n <P$ باشد؛

(۲) و اگر $l>p$ باشد، آن‌گاه می‌توان بر دایره چند ضلعی‌ای به محیط q_n محیط کرد به طوری که $p< q_n <l$ باشد.

همان‌گونه که نصیرالدین در تحریر خود اشاره کرده است، این دو حکم مبتنی بر وجود دایره‌ای است که محیط آن مساوی با پاره‌خط مفروضی باشد (راشد، *الریاضیات*، I/68-69).

این دو حکم که درواقع همان کار اصل افنا را انجام می‌دهند، به بنی موسیٰ اجازه می‌دهند که از یک سو با استفادهٔ ضمنی از قضیهٔ ۱۶ مقالهٔ دوازدهم *اصول* اقلیدس عملِ «حدگیری» را که حساس‌ترین مرحله در روش افناست دور بزنند (همان، I/38؛ «زندگی‌نامه»، I/443-446) و از سوی دیگر، قضایای مربوط به محاسبهٔ سطح را به محاسبهٔ محیط، و قضایای مربوط به محاسبهٔ حجم را به محاسبهٔ سطح تبدیل کنند. و به عبارت دیگر بُعدِ این محاسبات را یک درجه کاهش دهند. به زبان امروزی، بنی موسیٰ با این کار محاسبهٔ انتگرالی دوگانه را به محاسبهٔ انتگرالی ساده و محاسبهٔ انتگرالی ۳گانه را به محاسبهٔ انتگرالی دوگانه تبدیل می‌کنند.

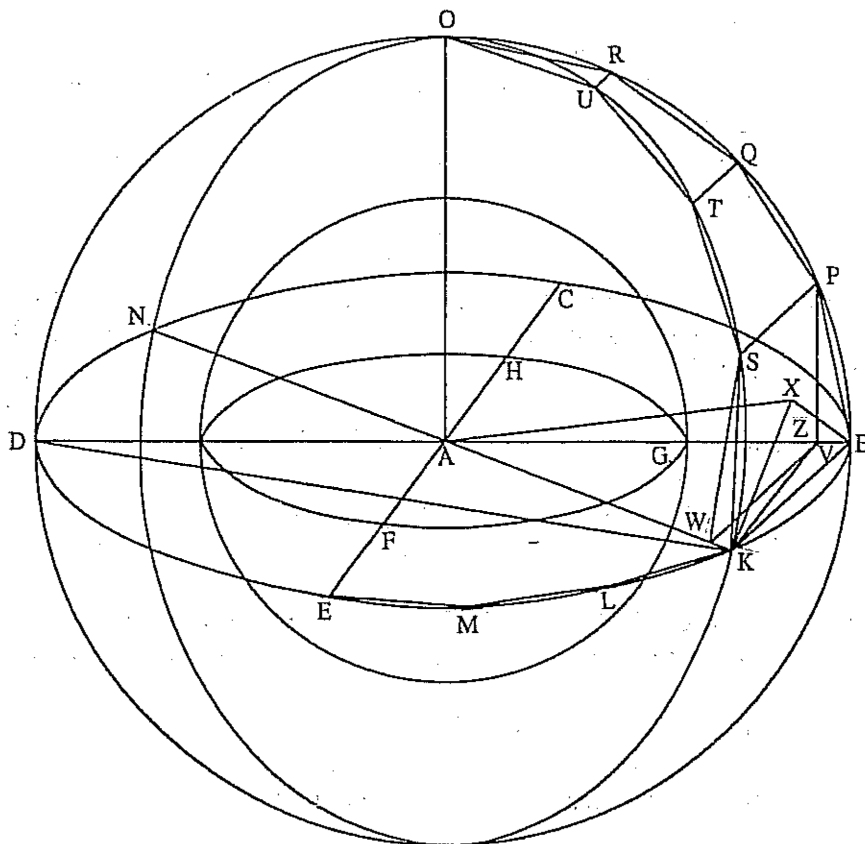
هر چند نتیجه‌ای که بنی موسیٰ در قضیهٔ ۴ می‌گیرند، همان نتیجه‌ای است که پیش از ایشان ارشمیدس در قضیهٔ ۱ «دربارهٔ تربیع دایره» به دست آورده بوده، اما به زبان متفاوتی بیان شده است که تأثیر نوآوریهای جدید ریاضیِ آن زمان را نشان می‌دهد. بنی موسیٰ بر پایهٔ دو حکمی که قبلاً در قضیهٔ ۳ ثابت کرده‌اند، ثابت می‌کنند که S، مساحتِ دایره‌ای به محیط l و شعاع r از رابطهٔ $S = \frac{1}{2} r.l$ به دست می‌آید، در حالی که

ارشمیدس این حکم را به این صورت بیان می‌کند که مساحتِ دایره‌ای به محیط l و شعاع r برابر است با مساحتِ مثلث قائم‌الزاویه‌ای که یک ضلعِ مجاور به زاویهٔ قائمه‌اش l و ضلع دیگر r باشد. به عبارت دیگر، بنی موسیٰ سطح (و در مورد اَشکالِ ۳ بعدی، حجمِ) هر جسم را به صورت یک حاصل ضرب بیان می‌کنند، نه به صورت معادل با سطح یا حجم مفروض. در ریاضیات یونانی به کار بردن چنین فرمولهایی فقط وقتی مجاز بود که شعاع دایره و محیط آن (یعنی مقدار تقریبی محیط آن) به صورت عددی داده شده بود؛ در نتیجه، چنین فرمولهایی تنها در آثاری چون متریکای هرون اسکندرانی یافت می‌شد (نک: هیث، II/320؛ «زندگی‌نامه»، VI/314-315) که به هندسهٔ عملی اختصاص داشت، در حالی که در هندسهٔ برهانی (از آن نوع که در آثار اقلیدس و ارشمیدس دیده می‌شود) معمولاً مساحتِ هر شکل را براساس مساحت یک شکل دیگر بیان می‌کردند. اینکه بنی موسیٰ مساحت اشکال را به صورت حاصل ضرب بیان می‌کنند، نشان می‌دهد که ایشان نسبت به ریاضی‌دانان یونانی تصور گسترده‌تری از عدد دارند و بالمآل هر طولی را قابل بیان با یک عدد می‌دانند؛ و این امر تأثیر علمِ نوپای جبر را که اندکی پیش از ایشان به دست محمد بن موسیٰ خوارزمی بنیان‌گذاری شده بود، نشان می‌دهد.

در قضیهٔ ۶ بنی موسیٰ مقدارِ نسبت محیط دایره به قطر آن (عدد π) را به همان روش ارشمیدسی، یعنی از راه محیط کردن و محاط کردن ۶×۲^n ضلعیهای منتظم در دایره به‌دست می‌آورند و به‌نامساوی $۳\frac{۱}{۷} > \pi > ۳\frac{۱۰}{۷۱}$ می‌رسند که مقدار تقریبی $\pi = ۳/۱۴$ را به دست می‌دهد. بنی موسیٰ می‌افزایند که این روش را می‌توان ادامه داد و مقدار π را با هر تقریب دلخواهی به دست آورد. در قضایای ۹ و ۱۱ بنی موسیٰ سطح و حجمِ مخروطِ قائم و نیز سطح و حجمِ مخروطِ ناقص را به دست می‌آورند. روش آنها در همهٔ این موارد همان تبدیل انتگرال‌گیری دوگانه به انتگرال‌گیری ساده، و تبدیل انتگرال ۳ گانه به انتگرال دوگانه است.

در قضیهٔ ۱۴ ثابت می‌شود که سطح نیم‌کره دو برابر سطح دایرهٔ قاعدهٔ آن است. در اثبات این قضیه بنی موسیٰ مجموعه‌ای از مخروطهای ناقص و یک مخروط کامل را طوری می‌سازند که در نیم‌کره‌ای محاط، و بر نیم‌کرهٔ دیگری محیط باشند، به طوری که قاعدهٔ بزرگ‌ترین مخروط روی سطحِ زیرینِ نیم کرهٔ محیطی، و قاعدهٔ کوچکِ هر مخروط قاعدهٔ بزرگ مخروط بعدی باشد. از این نظر، روش ایشان با روش اقلیدس (در قضایای ۱۷ و ۱۸ مقالهٔ دوازدهم *اصول*) متفاوت است، زیرا اقلیدس به جای مجموعه‌ای از مخروطها مجموعه‌ای از هرمها را در کره محاط و بر کره محیط می‌کند و به این دلیل، شیوهٔ اثبات او پیچیده‌تر و طولانی‌تر است (نک: شکل ۱، شمای روش اقلیدس؛ شکل ۲، شمای روش بنی موسیٰ).

بنی موسیٰ به همین روش حجم کره را هم در قضیهٔ ۱۵ محاسبه می‌کنند و مثل همیشه آن را به صورت یک حاصل ضرب، یعنی به صورت حاصل ضربِ مساحت دایرهٔ عظیمهٔ کره (S) در یک‌سوم شعاع



شکل ۱: بخشی از هرمهایی که اقلیدس برای محاسبهٔ سطح و حجم کره در آن محاط می‌کند.

آن، R، به دست می‌آورند:

$$V = \frac{1}{3}R.S$$

جز این گروه از قضایا و قضایای دیگری که به صورت لم در اثباتِ آنها به کار می‌روند، در کتاب بنی موسیٰ ۳ قضیهٔ دیگر هم ثابت شده است که ارتباطی به محاسبهٔ سطح و حجمِ اَشکال خمیده ندارد:

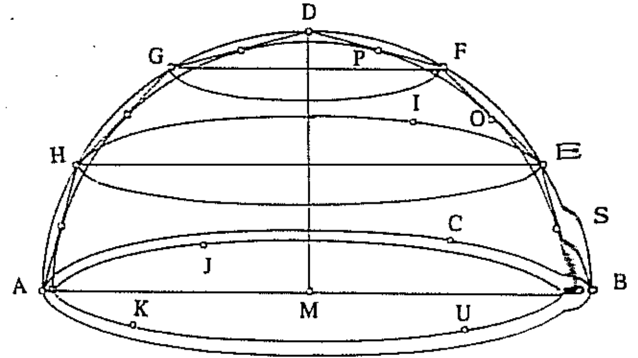
۱. فرمول هرون: در قضیهٔ ۷، فرمول هرون برای مساحت مثلث اثبات می‌شود، یعنی:

$$S^2 = \frac{p}{2}\left(\frac{p}{2}-a\right)\left(\frac{p}{2}-b\right)\left(\frac{p}{2}-c\right)$$

که در آن S مساحت مثلث، p محیط، a, b, c اضلاع آن است. بنی موسیٰ این قضیه را به هرون یا دیگری نسبت نمی‌دهند و روشِ اثبات ایشان نیز

با روش هرون متفاوت است (راشد، «علم»، 9).

۲. تضعیف مکعب: در قضیهٔ ۱۶، بنی موسیٰ روشی برای درج دو واسطهٔ هندسی در میان دو مقدار مفروض M و N به دست می‌دهند، یعنی یافتن مقادیر X و Y به گونه‌ای که تناسبهای $\frac{M}{X}=\frac{X}{Y}=\frac{Y}{N}$ برقرار باشد. روش بنی موسیٰ که ایشان آن را به منلائوس نسبت می‌دهند، در واقع



شکل ۲: مخروط کامل و مخروطهای ناقصی که بنی موسیٰ برای محاسبهٔ سطح و حجم کره می‌سازند.

همان روشی است که معمولاً به آرخوتاس (قرن ۴ق م) نسبت داده می‌شود (هیث، I/246-249؛ راشد، *الریاضیات*، I/50، «علم»، همانجا؛ کنور، 187). در این روش X و Y مختصات نقاط تقاطع استوانه‌ای به معادلهٔ $x^2+y^2=ax$ و مخروطی به معادلهٔ $b^2(x^2+y^2+z^2)=a^2x^2$ و چنبره[1]‌ای به معادلهٔ $x^2+y^2+z^2=a^2\sqrt{x^2+y^2}$ است. بنی موسیٰ ضمن اشاره به دشواریِ یافتن نقطهٔ تقاطع این ۳ خَم، روشی مکانیکی برای به دست آوردن آن پیشنهاد می‌کنند.

در ریاضیات یونانی، این مسئله معمولاً در تحلیل مسئلهٔ تضعیف مکعب مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، اگر $M=1$، و $N=2a^3$ باشد، در این صورت $X=\sqrt[3]{2a^3}$ ضلع مکعبی خواهد بود که حجم آن دو برابر حجم مکعبی به ضلع a است. با این حال، بنی موسیٰ یادآور می‌شوند که این مسئله در استخراج کعب به کار می‌آید و درواقع اگر در رابطهٔ (۱) $M=1$ و N برابر با a^3 باشد، آن‌گاه $X=a$ خواهد بود.

۳ ـ تثلیث زاویه: در قضیهٔ ۱۲، بنی موسیٰ روشی برای حل مسئلهٔ کهن تثلیثِ زاویه عرضه می‌کنند که از خود ایشان است (راشد، *الریاضیات*، I/9-10) و در آن از تقاطع یک منحنی ــ که امروزه لیماسون پاسکال[2] نامیده می‌شود ــ با یک نیم خط استفاده شده است. این همان روشی است که به روایت روبروال بعدها اتین پاسکال برای تثلیث دایره به کار برده است (همان، I/11).

رسالهٔ بنی موسیٰ در قرن ۶ق/۱۲م به دست گراردوس کرمونایی (مترجم بزرگ متون علمی) از عربی به لاتینی ترجمه شد که ترجمه‌ای دقیق است، هرچند برخی از مطالبِ متن اصلی ــ و از جمله ابزار مکانیکی‌ای که بنی موسیٰ برای حل مسئلهٔ تضعیف مکعب ابداع کرده‌اند ــ در آن نیست (همان، I/9). از طریق این رساله بود که اروپاییانِ قرون وسطیٰ با برخی از نتایج «دربارهٔ استوانه و کره» ارشمیدس آشنا شدند (کلاگت، I/224-225).

۲. فی سنة الشمس: این کتاب در غالب منابع (مثلاً نک: ابن ندیم، ۳۳۱؛ قفطی، ۱۱۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۱۶/۱؛ نیز نک: مُرلن، 48) و نیز در تنها نسخهٔ باقی‌ماندهٔ عربی و در ترجمهٔ لاتینیِ آن به ثابت بن قره منسوب شده است؛ اما رژیس مرلن که این رساله را تصحیح، و به فرانسه ترجمه کرده است، به این دلیلها آن را از بنی موسیٰ می‌داند، یا دست کم اعتقاد دارد که این کتاب در حوزهٔ علمیِ ایشان تألیف شده است:

۱. بیرونی در *القانون المسعودی* (۶۵۴/۲) و نیز در *الآثار الباقیة* (ص ۵۲) از «کتاب *فی سنة الشمس* بنی موسیٰ که آن را به ثابت بن قره منسوب کرده‌اند» سخن می‌گوید و دلیل انتساب آن را به ثابت این می‌داند که ثابت شاگرد ایشان بوده، و برخی از آثار ایشان را تنقیح می‌کرده است. به روایت بیرونی، حمزهٔ اصفهانی (۲۸۰-۳۶۰ق/ ۸۹۳-۹۷۱م) هم این کتاب را از بنی موسیٰ دانسته است.

۲. در آثار سنان بن ثابت که معمولاً فرصت را برای ذکر آثار پدر خود ــ ثابت بن قره ــ از دست نمی‌دهد، به این رساله اشاره نشده است.

۳. با مقایسهٔ این اثر و اثر دیگری از ثابت به نام *فی ذکر الافلاک* تفاوتهای زیادی مشاهده می‌شود.

۴. سبک کلیِ رساله به آثار ثابت شباهت ندارد.

۵. در حدود $\frac{1}{3}$ از این رساله نقل مستقیم از ترجمهٔ مجسطی به دست حجاج بن یوسف بن مطر است که در ۲۱۷ق/۸۳۲م در زمان مأمون صورت گرفته، در حالی که ثابت در آثار خود معمولاً از این‌گونه نقل قولها نمی‌آورد.

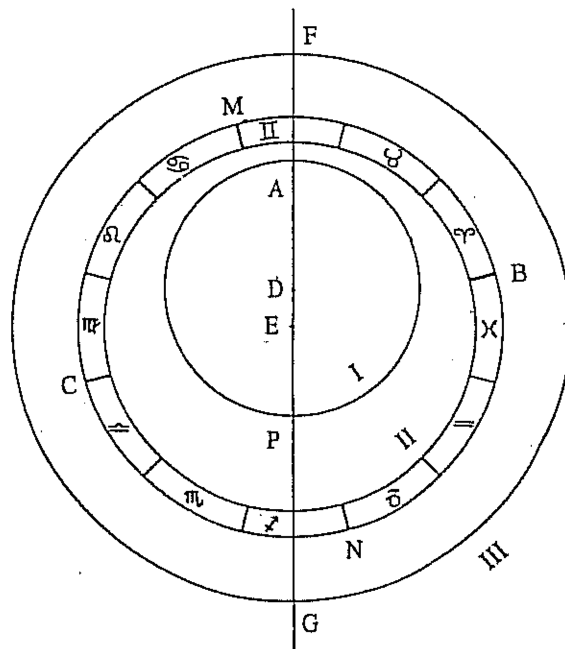
۶. در این رساله به رصدهایی که مؤلفان بین سالهای ۲۱۵-۲۱۷ق/ ۸۳۰-۸۳۲م انجام داده‌اند، اشاره شده، در حالی که ثابت متولد ۲۰۹ یا ۲۲۱ق است و در آن زمان یا متولد نشده بوده، یا حداکثر ۸ سال داشته است.

مرلن از مجموع این دلایل نتیجه می‌گیرد که این کتاب از ثابت نیست، بلکه یا از بنی موسیٰ است، یا از آثاری که با اشراف و نظارت ایشان تألیف شده است (ص 52-48). بر دلیلهای مرلن، این را هم می‌توان افزود که صاعد اندلسی ــ که این کتاب را ظاهراً خوب می‌شناخته است ــ می‌نویسد: ثابت این کتاب را بر پایهٔ رصدهایی که در زمان مأمون انجام داده، تألیف کرده است (ص ۱۹۳-۱۹۴)؛ اما باید گفت که ثابت در زمان مأمون دوران کودکی را می‌گذرانده است. ابن ابی اصیبعه نیز می‌نویسد: این کتاب را ثابت براساس رصدهایی که در بغداد انجام داده، تألیف کرده است (همانجا). به هر حال، می‌دانیم که میان محمد بن موسیٰ و ثابت دربارهٔ مسئلهٔ زمان مباحثاتی جریان داشته است، زیرا جزو آثاری که ابن ندیم برای ثابت بر می‌شمارد، کتابی با عنوان *جوابات عن کتابی محمد بن موسی بن شاکر الیه من امر الزمان*

1. torus 2. Pascal's limaçon

وجود دارد. بنابراین، بعید نیست که ثابت ــ که خود به پژوهش در مسئلهٔ زمان علاقه داشته ــ در تألیف این کتاب با بنی موسیٰ همکاری کرده، یا چنان‌که بیرونی هم گفته، مطالب این کتاب را گرد آورده است (*الآثار*، همانجا).

هدف این رساله اندازه‌گیریِ دقیق طول سال شمسی است. در نجوم بطلمیوسی خورشید روی یک فلک حامل خارج مرکز حرکت می‌کند (نک: شکل ۳، دایرهٔ I). زمان بین دو گذرِ متوالیِ خورشید از یک نقطه در



شکل ۳

روی این دایره، مثلاً A (اوج خورشید) یا P (حضیض خورشید)، یک سال انحرافی[1] نامیده می‌شود. سال انحرافی، هر چند دقیق‌ترین معیار برای اندازه‌گیریِ حرکات ستارگان دیگر است، به آسانی قابل اندازه‌گیری نیست، زیرا فلک حامل خارج مرکز خورشید یک برساختهٔ نظری است و باید به نحوی حرکت خورشید روی فلک حامل آن را به حرکت آن در میان ستارگان دیگر ــ که نقاط مرجع قابل مشاهده‌ای هستند ــ مربوط کرد. این ارتباط از طریق دو تعریف دیگر سال برقرار می‌شود. خورشید در بخشی از آسمان که دائرةالبروج نامیده می‌شود (همان شکل، دایرهٔ II) حرکت می‌کند. فاصلهٔ دو گذرِ متوالیِ خورشید از یک نقطهٔ دائرةالبروج را سال اعتدالی[2] می‌نامند. همچنین خورشید نسبت به ستارگان ثابت نیز حرکت می‌کند. این حرکت معیاری برای تعریف سوم سال به دست می‌دهد که سال نجومی[3] نامیده می‌شود. سال نجومی فاصلهٔ میان دو مقارنهٔ متوالیِ خورشید با یکی از ستارگان ثابت است.

بطلمیوس در *المجسطی* با مقایسهٔ رصدهای خود با رصدهایی که ابرخس[4] پیش از او انجام داده بود، دریافت که دائرةالبروج نسبت به فلکِ ستارگانِ ثابت حرکت می‌کند (مقالهٔ سوم). این حرکت که «حرکت تقدیمی» نامیده شده است، باعث می‌شود که سال نجومی و سال اعتدالی متفاوت باشند، اما بطلمیوس سال انحرافی و سال اعتدالی را یکی گرفته، و با این یکسان گرفتن توانسته بود طول سال انحرافی را محاسبه کند (همانجا).

مؤلفان رسالهٔ *فی سنة الشمس* از نظر بطلمیوس انتقاد می‌کنند، زیرا آنچه بطلمیوس را واداشته بود تا سالِ انحرافی و سال اعتدالی را یکسان بگیرد، ثابت انگاشتنِ موضع اوج خورشید نسبت به ستارگانِ ثابت بود؛ اما در زمان بنی موسیٰ منجمان مسلمان، و از جمله خود ایشان، از راه مقایسهٔ رصدهای بطلمیوس با رصدهای جدیدی که خود انجام داده بودند، نتیجه گرفتند که اوجِ خورشید ثابت نیست، بلکه نسبت به ستارگانِ ثابت حرکت می‌کند. به این دلیل است که مؤلفان این کتاب به جای سال اعتدالی و سال انحرافی، سال انحرافی و سال نجومی را یکسان می‌گیرند (مرلن، 55-54). هرچند ایشان در این رساله از همان الگوهای بطلمیوسی استفاده می‌کنند، اما نتایج رصدهای بطلمیوس را مورد انتقاد شدید قرار می‌دهند.

کتاب *فی سنة الشمس* نخستین اثری است که در دوران اسلامی، نه به نیت شرح و توضیح مطالب مجسطی بطلمیوس، بلکه به قصد نقد و تکمیل و تنقیح آن با استفاده از داده‌های رصدی جدید، نوشته شده است. به اعتقاد مرلن، موضوع این رساله به مسئلهٔ سال خورشیدی محدود نمی‌شود، بلکه این اثر بازنویسیِ مقالهٔ سوم *مجسطی* از دیدگاهی جدید است و شواهدی در این اثر نشان می‌دهد که مؤلفان قصد داشته‌اند این کار را در مورد همهٔ *مجسطی* انجام دهند، اما معلوم نیست که به این کار موفق شده باشند (ص 63-60). مقایسهٔ میان مقادیری که مؤلفان *فی سنة الشمس* به دست آورده‌اند، با مقادیری که از راه محاسبه به دست می‌آید، گواه دقت ایشان در کار رصد است.

۳. *الحیل*: این کتاب را ــ که موضوع آن علم «حیل هندسی» است ــ ابن ندیم به احمد بن موسیٰ نسبت داده است (ص ۳۳۱). واژهٔ «حیل» در نخستین قرون اسلامی گاهی به معنای وسیع به کار می‌رفته است و گاهی به معنای محدود. مثلاً فارابی در *احصاءالعلوم* طبقهٔ جدیدی بر طبقه‌بندیها علوم افزوده که موضوع آن «علوم حیل» است (ص ۸۸ـ۹۰). این عنوان بر علومی اطلاق می‌شود که کارشان جست و جوی چاره‌ای باشد برای «سازگار کردن آنچه وجودِ آن از راه برهان در علوم ریاضی ثابت شده است، با اجسام طبیعی؛ و نیز ایجاد و وضع این چیزها». در میان علوم حیل، مهم‌تر از همه علم حیل هندسی است که می‌توان آن را به تسامح «مهندسی مکانیک» نام داد. در این علم سعی بر این بوده تا با استفاده از قوانینی که در آن زمان در مورد تعادلِ مایعات شناخته شده بوده است، پدیده‌های چشم‌گیر و گاه حیرت‌آوری ایجاد

1. anomalistic year　2. tropical year　3. sidereal year　4. Hipparchus

کنند.

الحیل بنی موسیٰ نخستین کتابِ در دست در این علم از دوران اسلامی است. این کتاب شامل وصف ۱۰۰ دستگاه است که حدود ۲۵ دستگاه از آنها را مؤلفان از آثار هرون اسکندرانی و فیلن بیزانسی گرفته‌اند و بقیه ساختهٔ خود ایشان است (هیل، مقدمه بر *مکانیک*[1]، 17). در غالب این دستگاهها از ساز و کارهای بنیادی‌ای استفاده می‌شود که براساس اصول هیدرولیک کار می‌کنند. یکی از این ساز و کارها سیفون یا آبدزدک ساده است. دستگاه بنیادی دیگر جام عدل (یا کأس العدل) است که در طراحی بسیاری از دستگاههای بنی موسیٰ از آن استفاده شده است. این دستگاه که در منابع متعددی از آن یاد شده (نک‍ : معصومی، ۲۰-۲۳)، عبارت از ظرفی است که یک لولهٔ سرباز از ته آن می‌گذرد و به تهِ ظرف لحیم می‌شود. به این لوله، به کمک بستهایی یک لولهٔ سربسته لحیم می‌شود که به‌طور وارونه روی آن قرار می‌گیرد و سرِ باز آن با کف ظرف کمی فاصله دارد. وقتی در ظرف مایعی بریزند، مایع تا لبهٔ بالایی لولهٔ سرباز بالا می‌آید، اما وقتی بیش از این مایع به ظرف اضافه کنند، به علت خلأ نسبی‌ای که در بالای لوله سربسته ایجاد می‌شود، همهٔ مایعی که در ظرف است از آن خارج می‌شود. این جام ابداع بنی موسیٰ نیست، زیرا خوارزمی در *مفاتیح العلوم* وصف آن را در کنار وصف «جام جور» می‌آورد و نام فارسیِ جام اخیر را «می‌دزد» ذکر می‌کند (ص ۲۵۱-۲۵۲) که همین دلالت دارد بر اینکه این جام دست کم در زمان خوارزمی (قرن ۴ق/۱۰م) در محیطهای فارسی‌زبان شناخته شده بوده، و احتمالاً ــ باتوجه به نامِ آن ــ منشأ ایرانی داشته است.

در میان ۱۰۰ وسیله‌ای که در *الحیل* بنی موسیٰ وصف شده، بیش از ۸۰ تای آنها وسایل مختلفِ سرگرم کننده، و بقیه شامل این چیزهاست: فوارههایی که شکلشان به تناوب تغییر می‌کند (دستگاههای ۸۸-۹۴)؛ چراغی که شعله‌اش خود به خود تنظیم می‌شود و خود به خود سوخت می‌گیرد (دستگاههای ۹۵-۹۸)؛ یک نوع دَم برای بیرون راندن هوای آلوده از چاهها (دستگاه ۹۹)؛ یک بیل مکانیکی برای حفاری در کف رودخانه و دریا (دستگاه ۱۰۰) (هیل، «مهندسی...[2]»، 226، نیز ۵-۷). وصف هر دستگاه نسبتاً کوتاه و در حدود یکی دو صفحه است. این ابزارهای سرگرم کننده که بخش بزرگی از کتاب را به خود اختصاص داده‌اند، پدیده‌های عجیبی ایجاد می‌کنند. از آن جمله‌اند: مشربه‌ای که اگر مانعی بر سر راه ریختنِ مایع در آن ایجاد شود، دیگر مایع را پذیرا نمی‌شود؛ تنگی که دو مایع پشت سر هم در آن ریخته می‌شود و سپس این دو مایع را به تناوب و به مقادیر معلوم تخلیه می‌کند؛ سطلهایی که دائماً از آب پر می‌شوند، مگر اینکه مقدار زیادی آب از آنها برداشته شود که در این صورت دیگر پر نمی‌شوند. این پدیده‌ها با استفادهٔ استادانه از اصول هیدرواستاتیک و آئرواستاتیک و مکانیک ــ و در عین حال، با تکیه بر جنبهٔ تجربی ــ پدید می‌آیند. اجزائی که در این دستگاهها به کار رفته، مشتمل بر اینهاست: مخزنها، لوله‌ها، شناورها، شترگلوها (سیفونها)، اهرمهایی که روی محورهایی سوار شده‌اند، شیرهایی با چند سوراخ، شیرهای مخروطی، پیچها و چرخ‌دنده‌های واسط، چرخها و میله‌دنده‌ها. دستگاههایی که بنی موسیٰ شرح داده‌اند، اغلب شامل شماری از این اجزاء هستند که برای تولید پدیدهٔ مورد نظر به طرق مختلف به هم وصل شده‌اند. در پاره‌ای از این دستگاهها از اصول کنترل با بازخورد استفاده شده است (همو، ۶).

ابن رُتِن می‌نویسد که در سامرا دستگاهی دیده که ساختِ محمد و احمد پسران موسیٰ بوده است. این دستگاه به شکل کرهٔ بزرگی بوده که روی آن صورتهای برجها و ستارگان درج شده بوده است (ص ۵۴۸). به گفتهٔ وی، حرکت این دستگاه ــ که به نیروی آب کار می‌کرده ــ طوری بوده است که وقتی ستاره‌ای را در حال غروب نشان می‌داده، آن ستاره در همان زمان در آسمان در حال غروب دیده می‌شده است؛ و به همین قیاس در مورد ستارگانی که در حال طلوع یا در وسط آسمان بوده‌اند (همانجا). بنابراین، دستگاهی که ابن رین دیده، نوعی ماکت یا الگوی نظام بطلمیوسی بوده است؛ و این امر نشان می‌دهد که بنی موسیٰ، با مهارتی که در کار طراحی دستگاههای خودکار داشته‌اند، درصدد ساختن الگوی مجسمی از هیئت بطلمیوسی بوده‌اند.

مقام علمی بنی موسیٰ : بنی موسیٰ هر چند در دوران نهضت ترجمه می‌زیستند و خود حامی مترجمان آثار علمی به عربی بودند، نمونهٔ نخستین دانشمندان دوران اسلامی هستند که از همان روزگار به کار مستقل و بدیع علمی دست زده‌اند. *رسالة فی مساحة الاشکال البسیطة و الکریة* نخستین اثر دوران اسلامی است که یکی از پیشرفته‌ترین زمینه‌های پژوهش ریاضیات یونانی، یعنی محاسبهٔ سطح و حجمِ أشکال محدود به خطوط یا سطوح خمیده، را ادامه می‌دهد و هر چند تأثیر ارشمیدس و برخی از دیگر ریاضی‌دانان یونانی در آن آشکار است، از لحاظ مفهومی و نیز از نظر روشهای محاسبه حاویِ نوآوریهایی است که آن را از آثار پیشینیان متمایز می‌کند. همین که نصیرالدین طوسی، در کنار آثار بازمانده از ریاضیات یونانی، از میان همهٔ آثارِ نوشته شده در دوران اسلامی تنها به تحریر این یک اثر دست زده، اهمیت آن را نشان می‌دهد. تحریر نصیرالدین باعث شد که رسالهٔ بنی موسیٰ در کنار نوشته‌های ریاضی‌دانان بزرگ یونانی جزو «متوسطات» کتب درآید و تا همین اواخر در حوزه‌ها تدریس شود؛ و چون در قرون اخیر آثاری که ریاضی‌دانان متأخر بر بنی موسیٰ در این زمینه تألیف کرده‌اند، کمتر مورد توجه بوده، رسالهٔ بنی موسیٰ تنها اثری بوده است که طلاب ریاضی در این مبحث مهم در اختیار داشته‌اند. در اروپای قرون وسطیٰ نیز ترجمهٔ لاتینی این اثر پیش از آنکه آثار ارشمیدس به لاتینی ترجمه شود، همین نقش را ایفا می‌کرده است. دیگر دانشمندان اسلامی نیز به آثار بنی موسیٰ توجه داشته‌اند. مثلاً ابن هیثم در مقالهٔ «قول فی شکل بنی موسیٰ» نشان داده است که یکی از ۱۰

1. *Les Mécaniques...* 2. «Medieval...»

قضیه‌ای که بنی موسیٰ در ابتدای مخروطات آپولونیوس افزوده‌اند، کلیت ندارد؛ با این حال، در مواردی که بنی موسیٰ آن را به کار برده‌اند، درست است (سراسر مقاله).

دربارۀ تأثیر بنی موسیٰ بر مهندسان مسلمان تحقیق کافی صورت نگرفته است. با این حال، جزری (قرنهای ۶ـ۷ق/۱۲ـ۱۳م) به فضل تقدم آنان در علم حیل اعتراف دارد (ص ۳۹۳) و تقی‌الدین ابن معروف (قرن ۱۰ق/۱۶م) نیز برخی از دستگاههای خود را از ایشان اقتباس کرده است (نک: معصومی، ۲۲). توجه به مسئلۀ «کنترل خودکار» حلقۀ رابطی است که *الحیل* بنی موسیٰ را به آثار این مؤلفان و نیز به تکنولوژی جدید می‌پیوندد. هر چند دربارۀ انتقال مستقیم *الحیل* بنی موسیٰ به اروپای قرون وسطیٰ اطلاعی در دست نیست، اما بعید نمی‌نماید که بسیاری از ابزارها و شیوه‌های ابداعی ایشان از راههای غیرمکتوب به اروپای قرون وسطیٰ و زمان رنسانس، و از آنجا به فناوری جدید راه یافته باشد (هیل، «مهندسی»، 234، نیز ۱۲ـ۱۳).

پژوهشهای جدید دربارۀ بنی موسیٰ: پژوهش دربارۀ بنی موسیٰ در اواخر قرن ۱۳ق/۱۹م با ویرایش ترجمۀ لاتینی *فی مساحة الاشکال البسیطة و الکریة* به دست کورتسه (نک: مل)، و با پژوهشهای ویدمان دربارۀ برخی از دستگاههای کتاب *الحیل* (نک: همانجا) آغاز شد. در ۱۳۵۹ق، متن «فی مساحة الاشکال البسیطة والکریة» برای نخستین‌بار به صورتی نامنقح در *مجموع الرسائل* نصیرالدین طوسی از سوی دائرةالمعارف عثمانیه در حیدرآباد دکن منتشر شد و این چاپ مبنای ترجمۀ این اثر به زبان انگلیسی و پژوهش دربارۀ آن قرار گرفت. در دهه‌های آخر قرن ۲۰م تحقیق دربارۀ بنی موسیٰ وارد دورۀ جدیدی شد. متن عربی *الحیل* را احمد یوسف حسن از روی همۀ نسخه‌های موجود آن منتشر کرد و ترجمۀ انگلیسی آن از دانلد هیل راه پژوهش دربارۀ مقام بنی موسیٰ را در تاریخ تکنولوژی گشود (نک: مل، حسن). عمدۀ این پژوهشها از خود هیل است (نک: مل). در میان پژوهشهای دیگری که دربارۀ این کتاب انجام گرفته، کتاب آتیلا بیر (نک: همانجا) درخور ذکر است که این اثر را از دیدگاه مهندسی کنترل تحلیل می‌کند (همانجا). در زمینۀ ریاضی، تصحیح انتقادی ترجمۀ گراردوس کرمونایی از *فی مساحة الاشکال البسیطة و الکریة* به دست مارشال کلاگت، و حواشی و تحلیلهای او مقام این کتاب را در چهارچوب ریاضیات ارشمیدسی قرون وسطیٰ معلوم می‌کند (کلاگت، 369-223/I) تصحیح انتقادی متن عربی این کتاب از رشدی راشد (*الریاضیات*، 137-1/I) از روی همۀ نسخه‌های موجود آن و ترجمۀ فرانسوی و تحلیل محتویات این رساله جایگاه بنی موسیٰ را در تاریخ بخشی از ریاضیات اسلامی ــ که راشد آن را ریاضیات نوارشمیدسی می‌نامد ــ نشان می‌دهد. تومر نیز متن عربی ترجمۀ بنی موسیٰ از مقالات چهارم تا هفتم *مخروطات* را ویرایش کرد و با ترجمۀ انگلیسی و توضیحات به چاپ رسانده است (نک: مآخذ).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دایه، احمد، *المکافاة*، به کوشش محمود محمد شاکر، بیروت، دارالکتاب العلمیه؛ ابن ربن، علی، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن طاووس، علی، *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*، قم، ۱۳۶۳ش؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هیثم، حسن، «قول فی شکل بنی موسیٰ»، *الریاضیات التحلیلیة* (نک: مل راشد)؛ ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابوریده، محمد عبدالهادی، مقدمه بر *الرسائل الفلسفیة* کندی، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ احمد بن موسیٰ، مقدمۀ «المخروطات» (نک: مل آپولونیوس)؛ بطلمیوس، *المجسطی*؛ بنی موسیٰ، *الحیل*، به کوشش احمد یوسف حسن و دیگران، حلب، ۱۹۸۱م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *تحدید نهایات الاماکن*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ثابت بن قره، «فی القرسطون»، «کتاب...[1]» (نک: مل جاویش)؛ جزری، اسماعیل، *الجامع بین العلم و العمل*، به کوشش احمد یوسف حسن، حلب، ۱۹۷۹م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حنین بن اسحاق، *رسالة الی علی بن یحییٰ*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۹ش؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ دخویه، م. ی.، نقل قولی از صولی در حاشیۀ تاریخ طبری، لیدن، ۱۸۷۹ـ۱۸۹۰م؛ صابی، هلال، *رسوم دارالخلافة*، به کوشش میخائیل عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صاعد اندلسی، *التعریف بطبقات الامم*، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فارابی، *احصاء العلوم*، به کوشش عثمان امین، قاهره، ۱۹۴۹م؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی‌نامۀ ریاضی‌دانان دورۀ اسلامی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ کراچکوفسکی، ا. ی.، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمۀ صلاح‌الدین عثمان هاشم، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، بغداد، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ معصومی همدانی، حسین، «جام عدل، تأملی در معنای بیتی از حافظ»، *نشر دانش*، تهران، ۱۳۸۱ش، س ۱۹، شم ۱؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نالینو، ک. آ.، *علم الفلک*، رم، ۱۹۱۱م؛ هیل، د. ر.، «فن مهندسی مکانیک در میان مسلمانان»، ترجمۀ حسین معصومی همدانی، *نشر دانش*، تهران، ۱۳۶۲ش، س ۳، شم ۴؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ نیز:

Adamson, P., «Al-Kindi and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom», *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge, 2003, vol. XIII, no. 1; Apollonius, *Conics, Book V to VII, the Arabic Translation of the Last Greek Original in the Version of the Banū Mūsa*, ed., G. J. Toomer, Berlin, 1990, vol. II; Bir, A., *Kitāb al-Ḥiyal of Banū Mūsā Bin Shākir Interpreted in Sense of Modern System and Control Engineering*, Istanbul, 1990; Clagett, M., *Archimedes in the Middle Ages*, Wisconsin, 1964; Curtze, «Verba filiorum Moysi, filii Sekir...», *Nova Acta der Kaiserlich Leopoldinisch-Carolinischen Akademie der Naturforscher*, Halle, 1887, XLIX(2)/109-167; *Dictionary of Scientific Biography*, New York; Dunlop, D. M., *Arab Civilization*, London/Beirut, 1971; GAS; Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture*, London, 1998; Hassan, A. Y. and D. R. Hill, *Islamic Technology, an Illustrated History*, Cambridge, 1986; Heath, Th., *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921; Hill, D. R., *The Book of Ingenious Devices (Kitāb al-Ḥiyal)*, by the Banū Mūsā, London etc., 1979; id, «Engineering», *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, ed. R. Rashed, London, 1996, vol. III; id, introd. *Les Mécaniques ou l'élévateur des corps lourds*, by Héron d'Alexandrie, Paris, 1988; id, «Medieval Arabic Mechanical Technology», *Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1976; Jaouiche, Kh., *Le Livre du Qarasṭūn de Ṯābit ibn Qurra*, Leiden, 1976; Knorr, W. R., *The Ancient Tradition of Geometric Problems*, New York, 1986; Morelon, R.,

1. *Le Livre...*

introd, *Oeuvre d'astronomie*, by Thābit ibn Qurra, tr. R. Morelon, Paris, 1987; Rashed, Roshdi, «Archimedean Learning in the Middle Ages», *Historia Scientiarum*, 1996, vol. VI, no. 1; id, *Géométrie et dioptrique au X^e siècle*, Paris, 1993; id, *Les Mathématiques infinitésimales du IX^e au XI^e siècle*, London, 1996; Steinschneider, M., «Die Söhne der Musa ben Schakir», *Islamic Mathematics and Astronomy*, ed. F. Sezgin, Frankfurt, 1998, vol. LXXVIII; Wiedemann, E., *Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte*, ed. D. Girke, Frankfurt, 1984; id, «Die Konstruction von Springbrunnen durch muslimische Gelehrte», *Festschrift der Wetterauischen Gesellschaft für die gesamte Naturkunde*, Hanau, 1908, pp. 29-43; id, «Über Musikautomaten bei den Araben», *Gesammelte Schriften*, I/251-272.

حسین معصومی همدانی

بِنین، کشوری در ساحل خلیج گینه، در غرب افریقا که سابقاً داهومی نام داشت. بنین ۱۱۲٬۶۲۲ کمـ ۲ مساحت دارد و جمعیت آن حدود ۶٬۹۳۸٬۷۰۰ تن (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) است. این کشور میان ۶° و ۵َ تا ۱۲° و ۵َ عرض شمالی و ۱° تا ۴° طول شرقی واقع است («فرهنگ...»[1]؛ شاملویی، ۳۳۵-۳۳۷). بنین از شمال به کشورهای نیجر و بورکینافاسو، از جنوب به خلیج گینه در اقیانوس اطلس، از شرق به نیجریه و از غرب به توگو محدود است (نک: نقشه).

بنین به ۱۲ استان تقسیم می‌شود: آلیبُری، آتاکُرا، آتلانتیک، بُرگو، کُلینس، کوفو، دُنگا، لیتُرال، مونو، اوامه، پلاتو و زو («فرهنگ»). از مهم‌ترین شهرهای بنین مالانویل، کاندی، جوگو، ساوه، آبُمی و بُبه را می‌توان نام برد. بنادر مهم آن اوایداه، کُتُنو و پورتونوو (ه م) نام دارد که شهر اخیر پایتخت کشور است (شاملویی، ۳۳۷).

بنین کشوری جلگه‌ای و فاقد بلندیهای مهم است (همو، ۳۳۶). این کشور به صورت عمودی کشیده شده، و فاصلهٔ جنوبی‌ترین نقطه تا شمالی‌ترین نقطهٔ آن ۶۷۰ کمـ، و پهنای آن میان ۱۲۰ تا ۲۰۰ کمـ متغیر است (کوک، ۲۹۲؛ *انکارتا*[2]). این ویژگی سبب شده است تا سیمای طبیعی این کشور از جنوب به شمال متفاوت باشد. آب و هوای نواحی جنوبی، استوایی، و هرچه به سمت شمال پیش برویم گرم‌تر و خشک‌تر می‌شود (همانجا). از لحاظ آب و هوایی بنین را می‌توان به ۵ بخش تقسیم کرد: ۱. منطقهٔ ساحلی که پست و هموار است؛ ۲. منطقهٔ «بار» که فلاتی مردابی در آن واقع است؛ ۳. دشتهایی که تا رشته کوههای آتاکرا، در مرکز بنین گسترده شده است؛ ۴. رشته کوههای آتاکرا که رودخانه‌هایی که به خلیج گینه در جنوب می‌ریزد، و شاخه‌های رودخانهٔ نیجر در شمال، از آن سرچشمه می‌گیرد؛ ۵. دشتهای شرقی بُرگو و کاندی. به سبب کافی نبودن میزان بارندگی، به استثنای نواحی ساحلی این کشور که پوشیده از جنگلهای انبوه استوایی است، دیگر نواحی این کشور را علفزارهای استوایی و درختان پراکنده (ساوان) پوشانده است (کوک، ۲۹۲-۲۹۳؛ *انکارتا*).

مهم‌ترین رودخانه‌های بنین اوامه و کوفو است که نواحی جنوبی آنجا را مشروب می‌سازند. رودخانه‌های سوتا، مکرو[3] و آلیبری که از شاخه‌های رود نیجر به شمار می‌آیند، بخشهای شمالی بنین را آبیاری می‌کنند (همانجا).

اقتصاد این کشور بر پایهٔ کشاورزی استوار است. ۶۴٪ نیروی کار



این کشور در بخش کشاورزی، ماهی‌گیری و جنگلداری به‌کار مشغولند. عمده‌ترین محصولات کشاورزی بنین را قهوه، کاکائو، بادام زمینی، پنبه و تنباکو تشکیل می‌دهد (پیک، 244؛ *انکارتا*). از دیگر منابع اقتصادی بنین بخش معدن است که مهم‌ترین فرآورده‌های آن سنگ آهن، سنگ آهک، کروم، فسفات و مرمر است (فُردم، 153؛ *انکارتا*). نفت خام از دیگر محصولات معدنی بنین به شمار می‌رود که در سواحل این کشور در نزدیکی بندر کتنو استخراج می‌شود. هرچند که گفته می‌شود ذخایر این معادن رو به اتمام است، اما در حال حاضر نفت خام در کنار پنبه، کاکائو و روغن خرما مهم‌ترین صادرات بنین را تشکیل می‌دهند (همانجا). بخش صنعت در بنین رشد چندانی ندارد و مهم‌ترین محصولات صنعتی این کشور سیمان و شکر است. اخیراً نیز کارخانهٔ تولید کابل و مجتمع فولادسازی راه‌اندازی شده است (همانجا).

1. *The World...* 2. *Encarta...* 3. Mekrou

مناطق مختلف بنین به وسیلهٔ ۶٬۷۸۷ کمـ جاده به یکدیگر متصل می‌شوند. بیشتر راههای اصلی کشور موازی با سواحل از بندر کتنو در جنوب تا پاراکو در مرکز این کشور کشیده شده است؛ همچنین خط آهن اصلی بنین با ۵۷۹ کمـ درازا بنین را به نیجریه و توگو پیوند می‌دهد. جمعیت بنین از ۴۲ گروه نژادی تشکیل می‌شود. فون یا داهومیها و آجاها اصلی‌ترین گروه نژادی این کشورند که سه پنجم جمعیت بنین را تشکیل می‌دهند و بیشتر در نواحی جنوبی به سر می‌برند؛ بریباها و شمباها روی هم یک ششم جمعیت این کشور را در بر می‌گیرند و بیشتر در نواحی شمالی زندگی می‌کنند؛ و یوریاها که یک دهم جمعیت بنین را تشکیل می‌دهند و در نواحی جنوب شرقی اقامت دارند (همانجا).

زبان رسمی و اداری این کشور فرانسه است، اما مردم بیشتر به زبانهای بومی گفت‌وگو می‌کنند. ۶۵٪ مردم دارای باورهای «جان پنداری[1]» و ۲۰٪ مسیحی که بیشتر مذهب کاتولیک دارند. ۱۳ تا ۱۵٪ جمعیت بنین را نیز مسلمانان تشکیل می‌دهند که در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م حدود ۱٬۷۳۶٬۰۰۰ تن از جمعیت بنین را شامل می‌شده است. مسلمانان بنین بیشتر در شمال غرب این کشور زندگی می‌کنند و غالباً از اقوام یوربو، دندی و فولانی هستند و شماری مدارس قرآنی در شمال بنین وجود دارد (همانجا؛ «اسلام...[2]»، 34).

دین اسلام در جنوب بنین بیشتر در میان جان‌گراهای یوربا و بازرگانان هوسا به صورت صلح‌آمیز رواج یافته است. در این ناحیه مسلمانان بیشتر در میان اقوام ناگوتها و گاونها ــ به‌ویژه در شهرهای پورتونوو و کتنو ــ به سر می‌برند (کوک، ۲۹۹؛ «اسلام»، همانجا). دو مؤسسهٔ بزرگ تعلیمات متوسطه در پورتونوو برای آموزش اسلامی دایر است و دانشجویان علوم دینی برای ادامهٔ تحصیل به مصر، کویت و عربستان می‌روند. با آنکه محاکم حقوقی اسلامی در این کشور وجود ندارد، اما در دادگاههای مدنی سنن اسلامی در حضور قضات مسلمان رعایت می‌شود (کوک، ۳۰۱).

پیشینهٔ تاریخی: آثار مکتوبی از تاریخ بنین در دست نیست و تاریخ این کشور به صورت شفاهی سینه به سینه نقل شده، و با افسانه‌ها درآمیخته است، اما در میان این افسانه‌ها حقایقی یافت می‌شود که به وسیلهٔ آنها تا حدودی تاریخ این سرزمین را می‌توان بازسازی کرد. بنابر این افسانه‌ها اقوام بی‌نی از مصر به سودان آمدند و پس از اقامتی کوتاه در ایل ایفه در غرب بنین، به این سرزمین سرازیر شدند و با مردمانی که از پیش در این ناحیه سکنا داشتند، برخورد کردند و نخستین پادشاهی بنین را در ۲۸۷ق/۹۰۰م بنیاد نهادند. فرمانروایان این دورهٔ تاریخی عموماً با عنوان اُجیسو[3] شناخته می‌شدند. بنابر همین روایات شفاهی ۳۱ اجیسو به پادشاهی بنین رسیدند که از میان آنها نام چند تن در یادها مانده است (دیویدسن، «گذشته...[4]»، 96,99).

با ورود اروپاییان به بنین در سدهٔ ۹ق/۱۵م تاریخ این سرزمین از پردهٔ ابهام بیرون آمد. گزارشهای نخستین اروپاییانی که از بنین دیدار کرده‌اند، حکایت از آشنایی مردم آنجا با اسب و سوارکاری دارد. باتوجه به عدم به کارگیری اسب در میان دیگر مردمان افریقای سیاه، این گزارشها تأییدی است بر آنچه در تاریخ شفاهی مردم بنین، دربارهٔ مهاجرتشان از مصر و سودان به این منطقه، بازتاب یافته است (اُلیور، 107-108). بنابراین گزارشها در آن هنگام پادشاهی بنین از ایلات و مناطق مختلفی تشکیل می‌شد (دیویدسن، همان، 241). پادشاه مقتدر بنین می‌توانست در مدت چند روز تا ۸۰ هزار جنگجو بسیج کند (رکلو، XII/500).

در ۸۸۹ق/۱۴۸۴م نخستین نمایندهٔ رسمی دولت پرتغال به نام آفنسو داویرو[5] به همراه هدایایی به دربار پادشاه بنین رفت. در ۹۱۰ق/۱۵۰۴م بار دیگر او به بنین بازگشت و پادشاه آنجا را به مسیحیت دعوت کرد. سفرای پس از وی نیز اجازهٔ تبلیغ مسیحیت و بنای کلیسایی را در این سرزمین به دست آوردند (کُرنوَن، II/280؛ *انکارتا*). آنگاه بازرگانان پرتغالی که به تجارت عاج، پارچه و ادویه می‌پرداختند، به بنین روی آوردند (دیویدسن، همان، 100). آنان در برابر منسوجات و اسلحه، از بنین ادویه، عاج، پوست پلنگ و برده وارد می‌کردند. در ۹۲۶ق/ ۱۵۲۰م به سبب شیوع بیماریهای گوناگون، پرتغالیها این منطقه را موقتاً ترک کردند (کرنون، همانجا).

در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م دولت پادشاهی داهومی شکل گرفت که به تدریج قلمرو آن گسترش یافت (نک: دیویدسن، همان، 234). در پادشاهی داهومی پادشاه اختیارات بی‌حد و حصر داشت و مالک جان و مال اتباعش بود. از ویژگیهای این پادشاهی، وجود ارتشی از زنان بود که آنها را از سرپرستی کودکانشان محروم می‌کردند تا تنها محبت پادشاه در دل این دسته از زنان باقی بماند (رکلو، XII/472-473).

پادشاهی داهومی در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به اوج شکوفایی خود رسید و روابط خود با کشورهای اروپایی را گسترش داد. در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م پادشاهی داهومی موافقت‌نامه‌ای تجاری با فرانسه منعقد کرد و اجازه داد تا میسیونرهای مسیحی در آن کشور به تبلیغ بپردازند (کرنون، II/305). براساس دو معاهدهٔ سالهای ۱۲۸۵ و ۱۲۹۵ق/۱۸۶۸ و ۱۸۷۸م که میان فرانسه و بریتانیا منعقد شد، شهر کتنو در جنوب بنین امروزی به فرانسه واگذار شد (*انکارتا*). در ۱۳۱۰ق/۱۸۹۲م فرانسویان پادشاهی داهومی را به تصرف خود درآوردند (کرنون، II/306) و در ۱۸۹۳م پادشاهی داهومی رسماً مستعمرهٔ فرانسه اعلام گردید (گُریگیو، 26).

پس از جنگ جهانی اول با رشد ملت‌گرایی در میان کشورهای استعمارزدهٔ افریقا، اعتراضاتی برضد سیاستهای استعماری فرانسه در داهومی صورت گرفت (نک: همو، 27). در ۱۳۱۴ش/۱۹۳۵م اعتراضات استقلال‌طلبانهٔ مردم داهومی گسترش یافت (نک: دیویدسن، «تاریخ...[6]»،

---

1. animisme 2. *Islam...* 3. Ogiso 4. *The African...* 5. Affonso d'Aveiro 6. *African...*

188. در ۱۹۴۵م در پی تشکیل «اتحاد فرانسه» مردم داهومی برای انتخاب نمایندگان مجلس مؤسسان به تکاپو افتادند و اولین حزب سیاسی این کشور با نام «اتحاد ترقی داهومی» شکل گرفت و اتحادیه‌های کارگری گسترش یافت (گریگیو، 28). مبارزات مردم داهومی برضد استعمار فرانسه در ۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م به بار نشست و این کشور با نام داهومی استقلال خود را از فرانسه باز یافت. داهومی در همین سال به عضویت سازمان ملل متحد و سازمان وحدت افریقا و سازمان کشورهای غیرمتعهد درآمد و در ۱۹۷۴م رسماً خط مشی ساختار جامعهٔ سوسیالیستی، مبتنی بر مارکسیسم را برگزید و در ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م نام آن به «جمهوری خلق بنین» تغییر یافت (دخانیاتی، ۳۳۲؛ محجوب، ۹۰).

مآخذ: دخانیاتی، علی، *تاریخ افریقا*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ شاملویی، حبیب‌الله، *جغرافیای کامل جهان*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کوک، ز.م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ محجوب، محمود و فرامرز یاوری، *گیتاشناسی کشورها*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Cornevin, R., *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1979; Davidson, B., *Africa in Modern History*, London, 1981; id, *The African Past*, London, 1964; *Encarta Reference Library*, 2003; Fordham, P., *The Geography of African Affairs*, London, 1974; Garigue, P., «Forces in Modern West Africa», *Twentieth-Century Africa*, ed. P. J-M. McEwan, London, 1967; *Islam and Islamic Groups*, ed. F. Shaikh, London, 1992; Oliver, R. and J. D. Fage, *A Short History of Africa*, London, 1973; Pick, H., «Dahomy», *Africa*, ed. C. Legum, London, 1971; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1887; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/r/r_bj.htm.
پرویز امین

بَنی‌هاشِم، تیره‌ای از قریش که به نسبت سایر تیره‌ها، پیش از اسلام از موقعیت اجتماعی والاتری برخوردار بودند و از آن پس، به اقتضای فرهنگ قبیله‌ای جزیرة العرب، در عرصهٔ سیاسی، و از حدود آغاز دورهٔ عباسی، همچون نماد دوستی و نزدیکی با پیامبر اکرم (ص) در صحنهٔ فرهنگی جای جای جهان اسلام ایفای نقش کردند و در میان مسلمانان، حقوق و جایگاه ویژه‌ای یافتند.

سرسلسلهٔ این خاندان (برای آگاهی از نسب ایشان، نک: کلبی، ۲۷ بب؛ ابن حزم، *جمهرة...*، ۱۴بب؛ ابونصر، سراسر کتاب)، هاشم و بعد از او عبدالمطلب، با انجام دادن کارهایی عام المنفعه در میان قوم خویش محبوبیت کسب کردند. در میان این کارها، می‌توان به حفر چاه زمزم توسط هاشم اشاره کرد که حداقل، تا حدود پایان سدهٔ نخست هجری، نماد شرافت و نیکوکاری هاشمیان دانسته می‌شده است (نک: ابن‌جوزی، ۱۰۲/۲بب؛ ابن هشام، ۱۵۰/۱: حفر زمزم، نیز ۱۵۸: فایدهٔ عمومی زمزم؛ یعقوبی، ۲۹۳/۲-۲۹۴).

روایات تاریخی ـ اسطوره‌ای سده‌های نخستین پس از اسلام، خبر از بروز اختلافاتی میان هاشم و برادرش عبد شمس می‌دهند (طبری، ۳۳۹/۲-۳۴۰؛ بلاذری، *انساب...*، ۶۱/۱). این اختلاف، در عمل به اتحاد هاشم و مطلب (نک: ابن سعد، ۱۸۸/۱، ۳۹۱/۵؛ نسایی، ۱۳۰/۷-۱۳۱؛ ابن هشام، ۱۴۱/۱، ۱۴/۲، ۳۳۳، ۳/۳؛ ابونعیم، ۶۵/۹ - ۶۶) در رقابت با برادرانشان عبدمناف و عبدشمس انجامید. نباید از یاد برد که قریش بر سایر قبایل، و بنی‌هاشم و آن گاه، بنی‌امیه بر سایر تیره‌های قریش (برای نمونه، نک: ابن هشام، ۳۲۰/۲، ۳/۴، جم؛ خلیفه، ۳۲/۱) مقدم دانسته می‌شده‌اند. به همین دلیل، در دوره‌های بعد، این صف بندی از تعیین کننده‌ترین عوامل در معادلات سیاسی آن دوران به شمار می‌رفت.

در جامعهٔ مکه و مدینهٔ صدر اسلام، همچنان فرهنگ زندگی قبیله‌ای رواج داشت. بدین سان، حکومت فردی خاص، حتیٰ پیامبر اکرم (ص)، در نگاه عموم، معنایی جز سلطهٔ فردی از قبیله‌ای خاص بر عموم نداشت (نک: *کتاب سلیم...*، ۸۷۱/۲؛ ابن سعد، ۲۷۳/۱؛ ابن هشام، ۲۸۷/۱، ۳۷۵). از شواهد این مسئله همان است که بسیاری تحلیلها که دربارهٔ شایستگی امام علی (ع) برای خلافت ارائه شده، به شایستگی و فضل بنی‌هاشم مستند گردیده است (برای نمونه، نک: ابن اعثم، ۵۳۴/۲ - ۵۳۵).

از دیگر سو، آنچه بیش از همه می‌توانست در معادلات سیاسی تعیین کننده باشد، برآیند نیروهایی بود که در صف‌آرایی مقابل یکدیگر، متحدانی می‌جستند. در حِلف الفُضول که سایر طوایف قریش به سردستگی بنی‌هاشم بر پا کردند، کسی از بنی‌امیه شرکت نجست (نک: ابن سعد، ۱۲۸/۱-۱۲۹). گویی بنی‌هاشم در این رقابت پیشی گرفته بودند. از آن سو، در واقعهٔ شعب ابی‌طالب نیز که بنی‌هاشم به مدت ۳سال دوران سختی را پشت سر گذاردند، بنی‌امیه بود که توانست سایر تیره‌های قریش را با خود، بر ضد ایشان همراه سازد (نک: ابن هشام، ۱۴/۲). نزاع جانشینی پیامبر (ص) نیز از سوی آغازگران، معنایی جز دعوا بر سر سیادت بنی‌هاشم که اکنون در مدینه می‌زیستند (ابن سعد، ۴۵۵/۵)، نداشت و از جانشینی علی (ع)، به اجتماع خلافت و نبوت در بنی‌هاشم تعبیر می‌شد (نک: *کتاب سلیم*، ۵۷۱/۲ بب، ۷۴۰-۷۴۱؛ ابن اعثم، ۴۸/۱؛ *الایضاح*، ۱۶۹؛ واقدی، ۷۸، ۲۶۳). در این ماجرا، بنی‌امیه نبودند که نمی‌توانستند سیادت بنی‌هاشم را پذیرا گردند. آنها از مدتی پیش، شأن اجتماعی خود را همچون اسیرانی آزاد شده (کلاعی، ۲۲۸/۲-۲۲۹) تا حد زیادی فرو نهاده بودند، در حوادث سیاسی نقشی نداشتند و چه بسا تنها با حمایت از بنی‌هاشم، می‌توانستند جایگاه خویش را بهبود بخشند (نک: جوهری، ۳۹). آنچه سبب گردید خلافت علی (ع) با عدم مقبولیت مواجه گردد، برآیند سایر نیروهای حاضر در صحنهٔ سیاسی، یعنی تیره‌های مختلف قریش، مردمان مدینه و متحدان هر یک بود (نک: *کتاب سلیم*، ۸۷۱/۲). اینان می‌پنداشتند اگر علی (ع) خلیفه شود، خلافت هیچ گاه از بنی‌هاشم خارج نخواهد شد (طبری، ۵۸۳/۲).

با این همه، حتیٰ در زمان عمر نیز بنی‌هاشم به عنوان خاندان پیامبر، منزلت والای خود را تا حد زیادی حفظ کردند. در ماجرای تقسیم غنایم و «تدوین دیوان»، عمر همچنان که خویشان ابوبکر (بنی تیم) و تیرهٔ خویش (بنی عدی) را بر بنی‌امیه که برای مدتها رقیب بنی‌هاشم بودند،

مقدم کرد، بنی‌هاشم را به عنوان خاندان پیامبر (ص)، بر همگان مقدم داشت (نک: بلاذری، فتوح...، ۶۳۰ـ۶۳۱؛ نیز، یعقوبی، ۱۴۹/۲). بعید نیست در چنان شرایطی، مقدم داشتن بنی‌هاشم به عنوان خاندان پیامبر (ص)، مستمسکی برای برتری بخشیدن به تیرۀ سایر حاکمان بوده باشد.

بنی‌امیه پس از تحمل این خواریها، با حکومت یافتن عثمان در تثبیت مواضع خویش کوشیدند (خزاعی، ۵۰۵؛ ابن کثیر، ۱۷۱/۷). ماجرای قتل عثمان نیز از نگاه امویان دلیلی جز درگیر کردن بنی‌هاشم با بهانه‌های مخالفان نداشته است (بلاذری، *انساب*، ۴(۱)/۹۴ـ۹۵). در جنگ معاویه و علی (ع)، معاویه لشکر کوفه را طرفداران بنی‌هاشم معرفی کرده است (ابن اعثم، ۱۵۳/۳). حتیٰ امام حسن(ع)، در پیمان صلح با معاویه شرط می‌کند بنی‌هاشم در بخشایشهایی که از جانب حکومت صورت می‌گیرد، بر بنی‌امیه مقدم داشته شوند(دینوری، ۲۱۸). اینها همه نشانگر آن است که همان دعوای میان بنی‌هاشم و بنی‌امیه، در آن دوران، خود را در قالب عراقی ـ شامی بازسازی کرده است.

جمله‌ای از معاویۀ دوم نقل شده است که با اشاره به تبار هاشمی ـ اموی برای امام سجاد (ع)، ایشان را مناسب‌ترین فرد برای حکومت می‌داند (بلاذری، همان، ۴(۱)/۱۳۶). شاید این گزارش، نشان از آن دارد که در دوره‌ای پس از واقعۀ عاشورا، گروهی خواسته‌اند به نحوی درصدد جمع میان بنی‌هاشم و بنی‌امیه برآیند و به اختلافها پایان دهند. به هر روی، رقابت بنی‌هاشم و بنی‌امیه که از پیش از اسلام آغاز شده بود، همچنان ادامه یافت. آن گاه که زیاد بن صالح برضد امویان خروج کرد (۱۳۳ق/۷۵۱م)، مردمان را به بنی‌هاشم فراخواند (خلیفه، ۶۱۶/۲). گویا در آن عصر، هر گاه مردمان از یکی از این دو ناراضی می‌شده‌اند، نخستین انتخابی که به ذهن متبادر می‌شده، تیرۀ دیگر بوده است.

در عین آنکه انتقام‌جوییهای شدید بنی‌امیه عرصه را بر بنی‌هاشم تنگ کرده بود (نک: دینوری، ۳۳۷)، نفوذ ایشان در میان مردم کاهش نپذیرفت. از جمله دلیلهای یاد شده برای شکست ابن‌زبیر، برخورد نامناسب وی با بنی‌هاشم بوده است (بلاذری، همان، ۴(۱)/۳۱۷). روایتی از امام باقر (ع) نقل شده است که طاعت مردمان و محدودیت انتخاب ایشان را میان بنی‌امیه و بنی‌هاشم به اندازه‌ای می‌داند که گویی به جای خداوند، ایشان را عبادت می‌کنند (غزالی، ۲۰۶). داعیان بنی‌عباس که در نواحی خراسان مردم را به حکومت بنی‌هاشم می‌خواندند (نک:یعقوبی، ۳۱۲/۲، ۳۱۹، ۳۲۷)، در زمانی پیدا شدند که با ناامیدی از بنی‌امیه، مردمان از پیدا شدن حاکمی صالح از خاندان قریش قطع امید کرده بودند (ابن سعد، القسم المتمم، ۲۲۷). چنین می‌نماید که فهم مشهور از روایت فضیلت خاندان پیامبر (ص) بر همۀ اقوام (نک: همو، ۲۰/۱؛ مسلم، ۱۴۲۳/۴)، در همین دوران در محافل غیر شیعی گسترش یافته باشد (برای فهمی دیگر از همان روایت، نک: ابن حزم، *الفصل*، ۱۱۸/۴)؛ دورانی که از یک سو در روی‌گردانی از حکومت بنی‌امیه، همگان را کنار هم می‌آورد و از دیگر سو، اندیشه‌های قوم‌گرای رایج در میان موالی (نک: ابن ابی یعلی، ۳۰/۱؛ نیز، هـ د، شعوبیه)، محتاج پاسخی برگرفته از دین و مستند به برتری عربها بود.

در دوران امویان، بنی‌هاشم در عین تنوع تیره‌ها، صف سیاسی واحدی را رقم می‌زدند. ابن عباس که از بزرگان بنی‌هاشم به شمار می‌آمد، آن گاه که از پیروی مختار با خبر شد، از گرفتن انتقام خاندان پیامبر(ص) شادان گشت (ابن سعد، ۱۰۰/۵). در اواخر حکومت امویان، هاشمیان در دو تیرۀ مهم فرزندان امام علی (ع) و فرزندان عباس بن عبدالمطلب بروز اجتماعی داشتند. از این پس، گرچه هر دو گروه خود را مظهر بنی‌هاشم می‌انگاشتند، آنچه در جریانهای سیاسی به چشم می‌خورد، حضور یکی از این دو بود. می‌توان گفت از این پس، کارکرد عنوان بنی‌هاشم در عرصۀ سیاسی، بیش از آنکه واقعیت عینی باشد، یک نماد است.

با روی کارآمدن عباسیان و اصرار ایشان در نمودن خویش به عنوان خاندان پیامبر (ص)، حکومت بنی‌عباس به نام «دولت بنی‌هاشم» شناخته شد. این نام، برای عباسیان بدان اندازه شناخته بود که مخالفان، در زمان مأمون، مردم را به «غیر بنی‌هاشم» دعوت می‌کردند (یعقوبی، ۴۳۶/۲؛ برای کاربردهای خاص، نک: طبری، ۴۰۲/۴؛ قلقشندی، ۱۴۷/۲). در مقابل، شیعیان که این گونه بهره‌برداری را از این نماد بر نمی‌تابیدند، از ایشان بیشتر با تعبیر «بنی‌عباس» یاد کرده‌اند (برای نمونه، نک:نعمانی، ۱۴۶، ۲۵۸؛ ابن بابویه، ۴۱).

در زمان عباسیان، میان این دو نمود از نماد بنی‌هاشم، تمایز آشکاری پدید آمد که هر یک به راهی در دیانت و عقاید و منشی اشتهار یافتند. شاخص این تمایز، شهرت علویان به تشیع، و شهرت عباسیان به همراهی با باور عامۀ مسلمانان در باب امامت بود. با این همه، به نظر می‌رسد در حکومت عباسیان نیز، بنی‌هاشم اجتماعات مشترکی داشته‌اند و بزرگان تیره‌های مختلف، در آنها گرد می‌آمده‌اند (برای نمونه، نک: برقی، ۶۱۱/۲). حتیٰ گاه برخی عقیده‌های کلامی به عموم بنی‌هاشم نسبت داده شده است (برای نمونه، نک: دارقطنی، ۱۶۵).

هاشمیان در میان عرب به داشتن برخی صفات شناخته بوده‌اند که از آن جمله، عفت ایشان است (نک: ابن اعثم، ۴۸/۳). صفت دیگر، استغناست که در سخت‌ترین شرایط، با وجود همۀ مشکلات، خود را صاحب جاه می‌دانستند و شأن اجتماعی خویش را از یاد نبرده بودند (نک: بلاذری، همان، ۴(۱)/۱۱۱ـ۱۱۲، ۱۴۳).

بنی‌هاشم و متحدانشان بنی‌مطلب، در فقه نیز موضوع برخی احکامند. بخشی از خمس به ایشان تعلق دارد و در مقابل، جز در موارد خاص، از مصرف زکات منع شده‌اند (برای بحثهای فقهی، نک: هـ د، خمس). در روایات مشهور در میان عامۀ مسلمانان، دلیل وجود چنین منعی، شأن والای ایشان است (نک: مسلم، ۶۱۸/۲؛ شیخ طوسی، ۵۷/۴ بب).

دوستی ورزیدن با خاندان‌بنی‌هاشم به‌عنوان خانوادۀ پیامبر (ص)، در جهان اسلام، فرهنگی رایج بوده است (نک: ذیل، آل محمد؛ نیز

کتاب سلیم، ۵۷۱/۲؛ هجویری، ۸۶). از مظاهر رواج این فرهنگ، مدیحه‌های فراوان همچون «هاشمیات» کمیت بن زید اسدی است که در وصف این خاندان سروده شده است (برای نمونه‌ها، نک‍: امینی، ۱۸۱/۲ بب). از دیگر مصادیق آن، احترام فراوانی است که عامهٔ مسلمانان برای طوایفی قائلند که در جای جای جهان اسلام به وصف هاشمی مشهورند (برای نمونه، نک‍: مقری، ۷۲/۲؛ بری، ۱۱۱؛ عبدالغنی، سامرایی، سراسر کتابها؛ نیز برای کتابهایی دربارهٔ نسب طوایف هاشمی، نک‍: آقابزرگ، ۳۶۹/۲ بب).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن بابویه، محمد، *کمال الدین و تمام النعمة*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *الفصل*، قاهره، مکتبة خانجی؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ همان (القسم المتمم)، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۰۸ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابونصر بخاری، سهل، *سرالسلسلة العلویة*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۲م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ *الایضاح*، منسوب به فضل بن شاذان، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بری، عبدالله، *القبائل العربیة فی مصر*، قاهره، ۱۹۹۲م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج ۳ (۱)، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ جوهری، احمد، *السقیفة و فدک*، به کوشش محمد هادی امینی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۰م؛ خزاعی، علی، *تخریج الدلالات السمعیة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دارقطنی، علی، *رؤیة الله*، به کوشش مبروک اسماعیل مبروک، قاهره، مکتبة القرآن؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سامرایی، یونس، *القبائل و البیوتات الهاشمیة فی العراق*، بغداد، ۱۹۹۸م؛ شیخ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ طبری، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ عبدالغنی، عارف احمد، *الجوهر الشفاف فی انساب السادة الاشراف*، دمشق، ۱۹۹۷م؛ غزالی، محمد، *فضائح الباطنیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، دارالکتب الثقافیه؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۲م؛ *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، به کوشش محمد باقر انصاری، قم، ۱۳۷۳ش؛ کلاعی، سلیمان، *الاکتفاء*، به کوشش محمد کمال الدین عزالدین علی، بیروت، ۱۹۹۷م؛ کلبی، هشام، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ مسلم بن حجاج، *الصحیح*، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ نسایی، احمد، *السنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق/۱۹۳۰م؛ نعمانی، محمد، *الغیبة*، به کوشش فارس حسون کریم، قم، ۱۴۲۲ق؛ واقدی، محمد، *الردة*، به کوشش محمود عبدالله ابوالخیر، عمان، دار الفرقان؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م.

فرهنگ مهروش

بَوازیج، یا بوازیج المَلِک، شهری کهن در ساحل راست رود زاب کوچک (اصغر، اسفل)، در نزدیکی ملتقای آن با دجله. این شهر میان تکریت و اربل واقع بوده (ادریسی، ۶۵۸/۲؛ یاقوت، *المشترک*، ۶۷)، و از نواحی موصل به‌شمار می‌آمده است (ابوعبید، ۴۹۷؛ یاقوت، *بلدان*، ۷۵۰/۱). برخلاف جغرافی‌نویسان متقدم (مثلاً نک‍: ابن حوقل، ۲۲۵/۱)، ادریسی بوازیج را جزو ناحیهٔ جزیره در شمال عراق دانسته است (همانجا).

بوازیج از نام سریانی بیت وازیق (باجگاه) گرفته شده، و در زمان ساسانیان گویا خنیاشاپور نیز خوانده می‌شده است (EI^2؛ نیز نک‍: ابن خردادبه، ۹۴). این شهر را بوازیج الملک نیز خوانده‌اند تا از مکان دیگری موسوم به بوازیج الانبار بازشناخته شود (یاقوت، همانجا، نیز *المشترک*، ۶۸). بوازیج الملک در روزگار عمر، توسط هاشم بن عتبة ابن ابی وقاص، معروف به مرقال گشوده شد (بلاذری، ۳۷۰).

در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م بوازیج همچون دیگر نواحی و شهرهای جزیره از مراکز فعالیت خوارج بود (همدانی، ۲۴۷؛ مسعودی، ۱۰۰/۳؛ ابن ندیم، ۲۹۵). به گفتهٔ ابن حوقل بوازیج مسکن قومی از خوارج و پناهگاه دزدان بود و مردم آنجا به کارهای ناپسند و خرید و فروش اموالی که برخی قبایل مانند بنی شیبان از راهزنی به چنگ می‌آوردند، مشغول بوده‌اند (همانجا). در زمان خلیفه منتصر (حک ۲۴۷-۲۴۸ق/۸۶۱-۸۶۲م)، ابوالعمود شاری در بوازیج، موصل و یمن شورش کرد و کارش بالا گرفت و خوارج کرد و عرب به او پیوستند، اما در یکی از نبردهایش با سپاهیان خلیفه به اسارت درآمد (مسعودی، ۵۳/۴). در ۲۵۲ق/۸۶۶م مُساوربن عبدالحمید شاری بجلی موصلی در بوازیج سر به شورش برداشت. در ۲۵۸ق/۸۷۲م مسرور بلخی، فرمانده سپاه خلیفه، در نبردی گروهی از یاران او را به اسارت گرفت. مساور شاری در ۲۶۳ق در حالی که از بوازیج برای مصاف با لشکریان خلیفه حرکت کرده بود، درگذشت (طبری، ۵۰۱/۹، ۵۳۲؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۷۴/۷-۱۷۵، ۲۵۷، ۳۰۹).

در سالهای ۳۱۷ و ۳۱۸ق/۹۲۹ و ۹۳۰م نیز شورشهایی در بوازیج به رهبری سرکردگان خوارج، محمدبن صالح و صالح بن محمود بجیلی درگرفت که امیر موصل، ابوالسرایا نصر بن حمدان این شورشها را فرو نشاند (همان، ۲۱۴/۸، ۲۲۰-۲۲۱). در ۴۴۵ق/۱۰۵۳م، بساسیری (هم) بر ضد راهزنان کرد و عرب که در شهرهای شمالی عراق دست به فساد گشوده بودند، لشکر کشید و آنان را در بوازیج سرکوب کرد. وی در شوال ۴۴۸ نیز تا موصل پیش رفت و در آنجا به نام فاطمیان خطبه خواند، اما در اوایل سال بعد طغرل سلجوقی در لشکرکشی خود بوازیج را پس از توقفی کوتاه پشت سر نهاد و موصل را گرفت. جانشین او الب ارسلان در ۴۵۸ق/۱۰۶۶م بوازیج را با شهرها و نواحی دیگر به حاکم موصل، شرف‌الدوله مسلم بن قریش به اقطاع داد (همان، ۵۹۶/۹، ۶۲۵-۶۲۸، ۵۰/۱۰-۵۱).

چندی پس از برافتادن سلطهٔ بنی عقیل در موصل و جزیره و دیار بکر، سلطان محمد سلجوقی این نواحی را در ۵۰۰ق به اتابک چاوُلی واگذاشت. وی در مسیر خود بوازیج را تصرف کرد و به‌رغم سوگند خود ۴ روز در این شهر به غارت پرداخت (همان، ۴۲۲/۱۰-۴۲۳). سلطان

محمود سلجوقی در ۵۲۱ق/۱۱۲۷م اتابک عمادالدین زنگی را به جای اتابک چاولی به حکومت موصل گماشت. او بر سر راه خود به موصل، نخست وارد بوازیج شد و آنجا را پایگاه نیروهای خود در نبرد احتمالی با اتابک چاولی ساخت (همو، *التاریخ*...، ۳۴-۳۵).

صلاح‌الدین ایوبی (حک ۵۶۴-۵۸۹ق/۱۱۶۹-۱۱۹۳م) در ۵۸۲ق، بوازیج و شهرزور را موقتاً از دست زنگیان خارج ساخت (حموی، گ ۹۱ الف، ۹۲ الف). در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه در دقوقا دست به کشتار گشود. مردم از بیم آنکه وقایع دقوقا در بوازیج تکرار شود، شهر را به شحنهٔ او تسلیم کردند و به پرداخت مالیات تن دادند (ابن واصل، ۱۴۵/۴). بوازیج که در اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م به همراه تکریت و طیرهان و سِن، ۹۰۰ هزار درهم مالیات داشت (قدامه، ۲۵۰، قس: ۲۴۵، که ۷۰۰ میلیون درهم آورده است)، در سدهٔ ۸ق/۱۴م شهری کوچک با مالیاتی بالغ بر ۱۴ هزار دینار بود (حمدالله، ۱۰۳).

از دانشمندانی که به بوازیج منسوبند، ابوالفرج منصوربن حسن بن علی بوازیجی (د پس از ۵۰۱ق) فقیه و محدث و قاضی بوازیج (سمعانی، ۴۰۶/۱)، و ابوالسکر حمادبن یحییٰ بوازیجی (سدهٔ ۶ق) محدث (اربلی، ۲۵۳/۱) را می‌توان نام برد. بوازیج در سدهٔ ۶ق خاستگاه شماری از بزرگان صوفیه نیز بود که در آنجا زاویه‌هایی داشتند؛ از آن جمله شیخی به نام مکی بود (ابن خلکان، ۳۸/۱). ابوعبدالله محمدبن ابراهیم بستی (د ۵۸۴ق) صوفی صاحب کرامات، در زمان حکومت ارسلان بن کرباوی در بوازیج به آنجا رفت و مجلس وعظ داشت (اربلی، ۱۱۲/۱-۱۱۳) و ابوالسکر حمادبن محمد بن جِتاس بوازیجی (د پس از ۵۹۶ق)، شیخ زاهد و مورد توجه و علاقهٔ مردم و امرا، نیز در این شهر زاویه‌ای داشت (همو، ۲۵۳/۱).

بوازیج مسکن برخی از مسیحیان نیز بوده، و اسقفی یعقوبی یا نسطوری گاه در آنجا اقامت داشته است (EI^2).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره، دارالکتب الحدیثه؛ همو، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش حسنین محمد ربیع، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ اربلی، مبارک، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی خماس صقار، بغداد، ۱۹۸۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حموی، محمد، *التاریخ المنصوری*، چ تصویری، به کوشش پ. گریازنویچ، مسکو، ۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه *المسالک و الممالک* ابن خردادبه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد بن علی اکوع، صنعا، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به کوشش وستنفلد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز: EI^2.

محمدرضا ناجی

بَوانات، شهر و شهرستانی در استان فارس.

شهرستان بوانات: این شهرستان متشکل از دو بخش به نامهای مرکزی و سرچهان، یک شهر به نام بوانات و ۸ دهستان به نامهای سیمکان، باغستان، سروستان، مزایجان، سرچهان، توجردی، باغ صفا و ایج در شرق استان فارس واقع شده است (*نشریه*...، ۳۳). بوانات تا مهر ۱۳۷۴ بخشی از شهرستان آباده به شمار می‌رفت و از این تاریخ به بعد خود به شهرستان تبدیل گردید (*نامهٔ فرمانداری*...، شم ۳۹۰۳/۳). بوانات میان شهرستانهای ابرکوه و خاتم (در استان یزد)، و شهرستانهای صفاشهر، مرودشت و ارسنجان در فارس محصور است (نقشه...).

بلندترین کوه شهرستان بوانات کوه ختابان با ۳٬۴۸۲ متر ارتفاع است (*فرهنگ جغرافیایی کوهها*...، ۲۵۹/۳). رود مهم آن نیز بوانات نام دارد که از دامنه‌های شمالی کوه ساری‌خانی به ارتفاع ۳٬۲۸۵ متر (همان، ۲۷۲/۳) سرچشمه می‌گیرد و پس از طی درهٔ کم‌عرض و طویل بوانات به سوی جنوب خاوری رفته، سرانجام وارد کویر مروست می‌شود (افشین، ۶۴/۱-۶۵؛ جعفری، *رودها*...، ۱۳۳). این شهرستان دارای چشمه‌ها و کاریزهای متعددی است که به مصرف آبیاری زمینهای کشاورزی می‌رسد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۲۱). آب و هوای بوانات معتدل متمایل به سرد است (همانجا). اساس اقتصاد این شهرستان بر پایهٔ کشاورزی، یعنی تولید غلات و میوه‌ها، دامداری و صنایع دستی به ویژه فرش استوار است (همان، ۲۲).

جمعیت این شهرستان به سبب کوچ سالیانهٔ طایفهٔ حکجه‌ای از ایل باصری، طوایف شیری از ایل عرب و طوایف لبو محمدی و کشکولی از ایل بزرگ قشقایی در فصول مختلف سال متغیر است (همانجا). براساس سرشماری آبان ۱۳۷۵، این شهرستان بالغ بر ۴۶٬۶۰۰ تن جمعیت داشته است (*سرشماری*...، شانزده). زبان اهالی این شهرستان فارسی است، اما در برخی از روستاهای آن در کنار اهالی فارسی زبان، اقلیتی ساکن هستند که به زبان عربی مغشوش آمیخته با زبان فارسی سخن می‌گویند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۲۲، ۶۸). آنان بازماندگان عربهای جزیرةالعرب هستند که از صدر اسلام به این ناحیه مهاجرت کرده‌اند (خورموجی، ۱۱۰).

شهر بوانات: این شهر که مرکز شهرستان بوانات است (*نشریه*، همانجا)، در ۵۳°۳۹′ طول شرقی و ۳۰°۲۷′ عرض شمالی و در ارتفاع ۲٬۱۸۰ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۳۲۳). بوانات تا خرداد ۱۳۸۰ سوریان نامیده می‌شد. در این تاریخ به درخواست مکرر اهالی جیان (در گویش محلی گیون) و سوریان و بنا به مصوبهٔ هیئت دولت، این دو یکی شد و نام بوانات گرفت (*نامهٔ فرمانداری*...، شم ۵۰۹۳/۳). آب و هوای این شهر سرد، خشک و کوهستانی است (جعفری، *دایرةالمعارف*...، ۷۳۳).

پیشینهٔ تاریخی: نام بوانات در متون جغرافیایی دورهٔ اسلامی به‌صورت بَوّان ضبط شده که نام دو ناحیه در فارس بوده است

(اصطخری، ۱۰۱، ۱۳۶؛ ابن حوقل، ۲۸۸؛ ابن بلخی، ۱۲۵): یکی شِعب (دره) بوان در ولایت شاپور بین ارجان و نوبندگان که آن را یکی از گردشگاههای جهان شمرده‌اند (ابن خردادبه، ۴۳؛ اصطخری، ۱۱۰؛ ابوالفدا، ۴۱؛ ابن فقیه، ۲۰۰)؛ و دیگری که با ناحیهٔ بوانات امروزی منطبق است، در سدهٔ ۴ق جزو کورهٔ استخر به شمار می‌رفته، و مرکز آن شهر سریزجان بوده است (اصطخری، ۱۰۱، ۱۳۶؛ ابن حوقل، همانجا). مقدسی (ص ۴۲۴) برای تمییز این دو، یکی را شعب بوان، و دیگری را بوان کرمان خوانده است. بوان کرمان ناحیه‌ای (رستاقی) بزرگ و کوهستانی بوده، و رودخانه‌ای آن را به دو قسمت تقسیم می‌کرده است (همو، ۴۳۷). جغرافی‌نگاران سده‌های بعد نیز از بوان یاد کرده‌اند (ابن بلخی، همانجا؛ یاقوت، ۷۵۳/۱؛ حمدالله، نزهة...، ۱۲۲).

بوانات در سدهٔ ۸ ق/۱۴م، مورد نزاع و محل برخی جنگهای میان آل مظفر و چوپانیان بوده است (حافظ ابرو، ۲۰۷/۲ـ ۲۰۸؛ حمدالله، ذیل...، ۲۸). این شهر در سده‌های بعد هم میان حکام و خاندانهای مختلف دست به دست می‌گشت (روملو، ۷۶؛ قاضی احمد، ۶۶۵/۲، ۸۴۸)ــ در اوایل سدهٔ ۱۳ق طی نزاعهای میان لطفعلی‌خان زند و آقامحمدخان قاجار، بوانات به عنوان یکی از مراکز راههای ارتباطی یزد و کرمان، همواره محل آمد و شد سپاهیان دوطرف بود (نک: شیرازی، ۱۰۴؛ ساروی، ۲۲۱؛ سپهر، ۶۴/۱؛ خورموجی، ۴۸۹ـ۴۹۰، ۴۹۱)؛ چنان‌که در ۱۲۰۱ق/۱۷۸۷م لطفعلی خان زند در لشکرکشی به یزد دستور داد که آزوقهٔ سپاه را از بوانات و ابر کوه تهیه کنند (نامی اصفهانی، ۲۹۹، ۳۰۱).

بوانات در دورهٔ قاجاریه هم یکی از بلوکهای فارس به شمار می‌رفته، و محل ییلاق ایل عرب بوده است. این بلوک ۲۳ قریه داشته که چاهک و جیان از قرای معروف آن، و سوریان قصبه یا مرکز آن بوده است (فسایی، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷؛ اعتمادالسلطنه، ۲۰۵۷، ۲۳۱۶؛ خورموجی، ۸۵، ۱۱۰).

به گفتهٔ نویسندگان این دوره، در بوانات میوه‌های سردسیری و گرمسیری هر دو به عمل می‌آمده، و حرفه و صنعت اهالی آن، جعبه و قاشق‌سازی بوده است که آن را از چوب درخت گلابی می‌ساختند و به قاشق بواناتی شهرت داشته است (فسایی، ۱۲۶۶، ۱۶۰۳ـ۱۶۰۴؛ اعتمادالسلطنه، ۲۰۵۷).

از مشاهیر بوانات می‌توان به میرزا محمدباقر بواناتی، ادیب و شاعر ایرانی، آموزگار زبان فارسی در لندن و همچنین آموزگار زبان فارسی ادوارد براون، اشاره کرد (طباطبایی، ۱۴۲ـ۱۴۵؛ افشار، ۱).

از جمله آثار تاریخی شهرستان بوانات مسجد جامع سوریان را که قدمت آن به دورهٔ ایلخانی می‌رسد، می‌توان نام برد. بنای این مسجد اهمیت معماری و هنری چندانی ندارد و تنها منبر منبت‌کاری بزرگ آن که در ۷۷۱ق/۱۳۶۹م ساخته شده، از اعتبار و اهمیت هنری برخوردار است و اکنون در موزهٔ ملی ایران نگهداری می‌شود (مشکوتی، ۱۲۳؛ *دایرةالمعارف...*، ۱۶۹/۳). از دیگر ابنیهٔ مهم بوانات، مقبرهٔ امامزاده حمزه واقع در جنوب سوریان (شهر بوانات) را باید نام برد که تاریخ ۹۵۳ و ۱۰۰۷ق بر آن ثبت شده، و دارای گنبد مدور و گچ‌بریها و نقوش، و نیز محوطهٔ وسیع و زیبایی است (مشکوتی، ۱۲۴؛ مهراز، ۴۸۴).

مآخذ: ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، کمبریج، ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م؛ ابن حوقل، محمد، *صورةالارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآةالبلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ افشار، ایرج، *سواد و بیاض*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ افشین، یدالله، *رودخانه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *رودها و رودنامه‌های ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ حمدالله مستوفی، *ذیل تاریخ گزیده*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خورموجی، محمدجعفر، *نزهت الاخبار* (تاریخ و جغرافیای فارس)، به کوشش آل داود، تهران، ۱۳۸۰ش؛ *دایرةالمعارف بناهای تاریخی ایران در دورهٔ اسلامی* (مساجد تاریخی)، به کوشش محمدمهدی عقابی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ساروی، محمد فتح‌الله، *تاریخ محمدی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ* (*تاریخ‌قاجاریه*)، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵)، نتایج تفصیلی، استان فارس، شهرستان بوانات، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شیرازی، علیرضا، *تاریخ زندیه*، به کوشش ارنست بئیر، تهران، ۱۳۶۵ش؛ طباطبایی، مصطفی، «میرزاباقر بواناتی»، *مهر*، تهران، ۱۳۱۵ش، س ۴، شم ۲؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (اقلید)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۱ش، ج ۹۳؛ *فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مهراز، رحمت الله، *بزرگان شیراز*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *نامهٔ فرمانداری شهرستان بوانات*، شم ۳۹۰۳/۲ (۱۳۸۱/۳/۷ش)، شم ۵۰۹۳/۲ (۱۳۸۱/۸/۲۷ش)؛ نامی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *نشریهٔ اسامی عناصر و واحدهای تقسیماتی* (به همراه مراکز)، وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۰ش؛ *نقشهٔ تقسیمات کشوری*، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ یاقوت، *بلدان*.

شیوا جعفری

بوداپِست، به زبان مجاری بوداپِشت، تختگاه و مرکز سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مجارستان. این شهر در دو سوی رود دانوب در محلی واقع شده است که آب از نواحی کوهستانی به مسیر وسطای رود دانوب سرازیر می‌شود (BSE[3], IV/87). بوداپست از بخشهای پِست (پشت)، بودا و اُبودا (بودای قدیم) تشکیل یافته است («دائرةالمعارف...»[1]، VI/344). این ۳ بخش در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م مشترکاً شهر واحدی را تشکیل دادند (هالاس، 8). در مآخذ برای

1. *Türkiye...*

نخستین‌بار در ۵۴۳ق/۱۱۴۸م از بودا، اُبودا و پست یاد شده است (BSE[3]، همانجا). بودا نامی است مجاری که صورت اسلاوی آن بُدین بوده است. در مآخذ ترکی این نام به صورتهای بودین، بِدون، بودون، بودیم و بودِم آمده است (IA, II/748; EI[2], I/1287).

هوای بوداپست معتدل و میانگین دمای آن در تیر ماه ۲۱° تا ۲۲° و در دی ماه صفر تا ۳°ـ است. مساحت شهر ۵۲۵ کم۲ است (BSE[3]، همانجا). جمعیت بوداپست در ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م ۲۰۰ هزار نفر بود که در ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م به ۸۶۱ هزار، و در ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م به ۱٬۷۱۲٬۰۰۰ نفر رسید (همانجا). از ۱۹۷۰ تا ۱۹۹۳م جمعیت بوداپست کمی بیش از دو میلیون نفر بود که در ۱۳۷۸ش/۱۹۹۹م به ۱٬۸۳۸٬۷۵۳ نفر کاهش یافت («بوداپست[1]»).

ناحیهٔ بوداپست از روزگاران کهن سکونتگاه مردم سِلت (کِلت) بود. در سده‌های ۱ـ۴م رومیان بدان نواحی مهاجرت کردند. ظهور مجارها در این سرزمین را حدود سال ۲۸۲ق/۸۹۵م دانسته‌اند. چنین به نظر می‌رسد که تا سدهٔ ۴ق/۱۰م اسلاوها در اراضی پست سکنا داشتند. در ۶۳۹ق/۱۲۴۲م بودا به صورت تختگاه درآمد و از ۷۵۱ق/۱۳۵۰م به مقر دائمی شاهان مجار بدل گردید (BSE[3]، همانجا). در سدهٔ ۸ق/۱۴م گروهی از قوم یاس در شمال غربی بودا سکنا گزیدند. چنین به نظر می‌رسد که این گروه تا اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م ساکن ناحیهٔ بودا بودند (پالوتسی هوروات، ۷۸). یاسها گویشی ایرانی مشابه گویش آلانهای قفقاز داشتند که اکنون اوسیت نامیده می‌شود. نام یاس از سوی اهالی هنگری (مجار) به آنها داده شده است و این همان نام کهن آس است (همو، ۸۰ـ۸۱).

بودا (بدین) پیش از تصرف این سرزمین از سوی نیروهای عثمانی، جمعیت زیادی نداشت و شمار آنها ظاهراً کمتر از ۵ هزار نفر بود. در آغاز سلطهٔ ترکان نیز گروهی از اهالی، بدین را ترک گفتند. در میان ساکنان بدین ۲۳۸ خانوار مجاری مسیحی، ۷۵ خانوار یهودی و ۶۰ خانوار کولی (قبطی) بودند (EI[2], I/1285). اولیا چلبی نیز از وجود یهودیان در بدین (بودا) یاد کرده است (۶/۲۳۱ـ۲۳۲). در زمان سلطهٔ ترکان عثمانی بر این منطقه، بدین «حصار اسلام» خوانده می‌شد (EI[2], I/1284). در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م نیروهای عثمانی نخستین‌بار به این سرزمین حمله بردند و بدین به تصرف لشکریان عثمانی درآمد و به آتش کشیده شد. از این پس فاتحان آن را «ولایت بودین» نامیدند (پچوی، ۱/۹۸ـ۹۹؛ فریدون بک، ۱/۵۵۴؛ اولیا چلبی، ۶/۲۱۴؛ بروکلمان، 291).

مورخان و جهانگردان ترک از وجود دژهای استواری در این سرزمین خبر داده‌اند که در تصرف لشکریان عثمانی بوده است (همانجا؛ صولاق‌زاده، ۴۵۸ـ۴۵۹). پس از این پیروزی، سلیمان قانونی، سلطان عثمانی یانوش زاپولیا (ژان زاپولیا) را به عنوان شاه مجارستان برگزید، ولی گروههای رقیب فردیناند دوک اتریش را که برادر شارل پنجم (شارل کَن) امپراتور آلمان و از خاندان هابسبورگ بود، برگزیدند. درنتیجه، مجارستان دارای دو پادشاه شد. فردیناند پس از بازگشت نیروهای عثمانی، به بدین حمله‌ور شد و یانوش زاپولیا را مجبور به فرار کرد. دوک اتریش از سلطان سلیمان خواست که او را به رسمیت بشناسد، ولی سلطان تقاضایش را نپذیرفت و از او خواست که بدین را به یانوش زاپولیا وا گذارد، ولی فردیناند نپذیرفت. این وضع تا ۹۳۵ق/۱۵۲۹م ادامه یافت، تا اینکه سلطان سلیمان قانونی با نیرویی مرکب از ۲۵۰ هزار نفر عازم پیکار شد و بدین را به تصرف در آورد (اوزون چارشیلی، II/327-329). در ۹۳۶ق نیز، بدین بار دیگر از سوی نیروهای عثمانی تسخیر شد (اولیا چلبی، ۶/۲۲۰ـ۲۲۱).

در اواخر سال ۹۳۹ق/۱۵۳۲م نیروهای عثمانی دژهای پوزاگا، زاپِشنه، نِمْچه (نمسه) و پوژگراد را فتح کردند (اوزون چارشیلی، II/335). این پیکار ۷ ماه ادامه یافت (همانجا). در ۹۴۸ق/۱۵۴۱م نیروهای مجار با اغتنام فرصت دژ بودین (بدین) را به تصرف خود درآوردند، ولی این وضع دیری نپایید؛ سرانجام در همان سال سپاهیان عثمانی بار دیگر دژ مذکور را مسخر کردند (اولیا چلبی، ۶/۲۲۲ـ۲۲۴؛ اوزون چارشیلی، II/338). در ۹۵۰ق/۱۵۴۳م سلطان سلیمان قانونی حملهٔ سازمان یافتهٔ دیگری را به مجارستان آغاز کرد (مانتران، 153). سبب لشکرکشی آن بود که فردیناند با نیروی ۸۰ هزار نفری خود محافظان قلعهٔ بودا (بدین) را که بیش از ۸ هزار نفر نبودند، به محاصره گرفته بود. در پیکاری که میان لشکریان عثمانی و سپاه فردیناند روی داد، مجارها شکست خوردند و اِستِرگون (استرگوم) تختگاه کهن مجارستان که قبور شاهان مجار در آنجا بود، به چنگ نیروهای عثمانی درآمد و ضمیمهٔ بیگلربیگی بدین شد (اوزون چارشیلی، II/339,495-496).

در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م امپراتوری عثمانی بارها با امپراتوری خاندان هابسبورگ درگیر جنگ شد. هابسبورگها ائتلافی جنگی پدید آوردند و چند بار در اواخر همان سده و اوایل سدهٔ بعد بودا را محاصره کردند، ولی مدافعان توانستند حملات مهاجمان را دفع کنند. بزرگ‌ترین درگیریها در ۱۰۹۵ق/۱۶۸۴م روی داد که طی آن نیروهای امپراتوری اتریش و مجارستان با ترکان عثمانی به پیکاری سخت دست زدند؛ این درگیری تا ۱۰۹۷ق/۱۶۸۶م ادامه یافت و به پیروزی نیروهای اتریش و مجار ــ که لشکریان اتحاد مقدس نامیده می‌شدند ــ منجر گردید (BSE[3], IV/472 ;EI[2], I/1284). بدین ترتیب، بودا که ترکان آن را «شهر غازیان» و «حصار اسلام» می‌نامیدند، و نیز دیگر شهرهای مجارستان از تصرف امپراتوری عثمانی بیرون آمد (EI[2]، نیز BSE[3]، همانجاها؛ مانتران، 247).

در نوشته‌های آلمانی به نام اُفِن بر می‌خوریم که برای بودا (بدین) به کار می‌رفته است. نام پست را نیز اسلاوها بر زیستگاه خود در سوی دیگر رود دانوب نهاده بودند. با مهاجرت مجارها به این سرزمین نامهای پشت و بودا از سوی آنان پذیرفته شد و رفته رفته این سرزمین

---

1. «Budapest»

بوداپست (بوداپشت) نام گرفت (IA, II/748؛ مانتران، همانجا).

طی کمتر از یک قرن و نیم حاکمیت دولت عثمانی، ۷۵ نفر به سمت بیگلربیگی بودین منصوب شدند که هریک مدتی کوتاه بر آن سرزمین فرمان راندند. همین‌امر مانع نوسازی بودا گردید. درمیان بیگلربیگیهای این سرزمین صوقللی مصطفیٰ پاشا از همه مهم‌تر بود. وی توانست حدود ۱۲ سال از ۹۷۳ تا ۹۸۶ق/۱۵۶۶ تا ۱۵۷۸م سمت بیگلربیگی بودین را عهده‌دار باشد («دائرة‌المعارف»، VI/347).

از اوایل سدۀ ۱۲ق/۱۸م بوداپست تحت تصرف خاندان هابسبورگ قرار گرفت. مجارستان پس از خروج نیروهای عثمانی از منطقه، حدود دو قرن دستخوش دگرگونیهایی شد. در سالهای ۱۲۶۴- ۱۲۶۵ق/ ۱۸۴۸-۱۸۴۹م گروههایی به سرپرستی شاندور پتوفی در ناحیۀ پست (پشت) بر ضد خاندان هابسبورگ سر به شورش برداشتند که توفیقی نیافتند - در خلال این شورش، اهالی بوداپست نقش عمده‌ای ایفا کردند. شورشیان قلعۀ بودا را مدتی در محاصره داشتند، تا اینکه سرانجام، در رمضان ۱۲۶۵/اوت ۱۸۴۹م تسلیم شدند (BSE[3], IV/472-473).

در ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م بر پایۀ توافقی میان خاندان هابسبورگ و سران کشور مجارستان، امپراتوری اتریش - مجارستان تأسیس گردید و مجارستان کشوری خودمختار، و بوداپست به عنوان مرکز آن شناخته شد. در سالهای ۱۹۱۲ و ۱۹۱۷م اعتصابهایی در بوداپست روی داد. پس از شکست امپراتوری اتریش در جنگ جهانی اول، مجارستان استقلال یافت و بوداپست همچنان به صورت تختگاه دولت جدید این کشور باقی ماند. در زمان جنگ جهانی دوم، طی درگیری میان نیروهای شوروی و آلمان، بوداپست، به ویژه ناحیۀ پست دچار ویرانی بسیار شد (همان، IV/87,474).

موافقت‌نامه‌های سری یالتا و پُتسدام، و تقسیم اروپا به دو منطقۀ نفوذ سبب شد که مجارستان در منطقۀ نفوذ دولت اتحاد شوروی قرار گیرد. در ۲ آبان ۱۳۳۵ش/۲۳ اکتبر ۱۹۵۶م مردم مجارستان برای کسب استقلال سر به شورش برداشتند. بوداپست در این خیزش عام نقش عمده‌ای برعهده داشت. این قیام که ۱۳ روز ادامه یافت با هجوم ارتش شوروی به مجارستان سرکوب گردید. در اثنای پیکار، خسارات فراوانی به‌شهر بوداپست واردآمد و ایمره‌ناگی رئیس‌دولت مجارستان، نخست به یوگسلاوی، و سپس به رومانی پناه برد (مرای، ۱۷۸، ۳۵۵، جم). پس از فروپاشی اتحاد شوروی، شهر بوداپست همچنان به عنوان مرکز دولت جمهوری مجارستان باقی ماند.

ارتباط آبی بوداپست با دریای سیاه از طریق رود دانوب موجب پیشرفتهای اقتصادی و بازرگانی این شهر گردید. اولیا چلبی در سفری به بوداپست (۱۰۷۳ق/۱۶۶۳م) از هر دو ناحیۀ بودا (بودین) و پست، تصویر روشنی ارائه کرده است. وی در مورد قلعۀ بدین و کاخ شاهان مجار می‌نویسد که سلطان سلیمان قانونی در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م پس از تصرف قلعۀ بودین مدتی به تماشای آن پرداخت و گفت «چه می‌شد اگر چنین قصری در استانبول می‌داشتیم» (۲۱۴/۶). کلیساها در عهد حاکمیت ترکان عثمانی به مساجد تبدیل شدند. از جمله سلطان سلیمان قانونی کلیسای مریم مقدس را در بودا به مسجد تبدیل کرد و مسجد سلطان سلیمان (سلطان سلیمان جامعی) یا جامع بزرگ نامیده شد. وی محرابها را متوجه مکۀ مکرمه نمود و در آنجا نماز گزارد (همو، ۲۲۵/۶)؛ همچنین کلیسای کاخ پادشاهی به مسجد کاخ (سرای جامعی یا اندرون جامعی)، کلیسای سنت جرج به مسجد میانی (اورتا جامع) و کلیسای مریم مجدلیه به مسجد فتحیه (فتحیه جامعی) تغییر نام یافت (EI[2], I/1285).

در قلعۀ درونی بدین که (اورتا قلعه) نامیده می‌شد، ۹۰ برج به نامهای مختلف بنا شد که ۱۷ برج از دیگر برجها بلندتر بودند (اولیاچلبی، ۲۳۰/۶). از میان این برجها که ترکان آنها را قُله می‌نامیدند، می‌توان به قله‌های ولی بیگ، مراد پاشا، سیاوش پاشا، قره قاش پاشا، قاسم پاشا، و محمود پاشا اشاره کرد (EI[2]، همانجا). بیشتر ساکنان بدین که نام اسلامی داشتند، نه از تبار ترک، بلکه اسلاوهای نومسلمان بودند. این نکته مخصوصاً در میان کولیهایی که بیشتر آنها لقب عبدالله بر خود نهاده بودند، مشهود بود (همانجا). نام چند محل اسلامی و خانقاه درویشان نیز در بوداپست شناخته شده است، از جمله مزار گل بابا و مسجد سلطان طاهر (فلاح، ۲۶).

مآخذ: اولیاچلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۸ق؛ پالوتسی‌هوروات، آندراس، *پچنگها، کومانها و یاسها*، ترجمۀ رقیه بهزادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ بچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ صولاق زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ فریدون بک، احمد، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م؛ فلاح، ثریا، *مجارستان*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ مرای، تیبور، *انقلاب مجارستان، سیزده روزی که کرملین را لرزاند*، ترجمۀ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Brockelmann, C., *History of the Islamic Peoples*, London, 1959; BSE[3]; «Budapest», *Encarta*, 2003; EI[2]; Halász, Z. et al., *La Hongrie*, Budapest, 1961; IA; Mantran, R., *Histoire de l'empire Ottoman*, Lille, 1989; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

عنایت‌الله رضا

بودایی، آیین، یکی از بزرگ‌ترین آیینهای جهان که به ویژه در قارۀ آسیا پیروان پرشماری دارد. این آیین که در حدود سدۀ ۶ق‌م با تعلیمات گئوتمه بودا در هند به ظهور رسید، در طی چند سدۀ بعد در مناطق اطراف هند و به ویژه در شمال آن گسترش پر شتابی یافت. از آنجا که سرزمینهای شمال شرقی ایران و شمال غربی هند محل شکل‌گیری شاخۀ مهایانۀ بودایی، و نیز نخستین محل برخورد نزدیک دو فرهنگ بودایی و اسلامی بوده است، در مقالۀ حاضر به چگونگی انتشار و تحول این آیین تا دورۀ ساسانیان، و پس از آن از میان رفتن تدریجی آن در دورۀ اسلامی پرداخته شده است:

سرزمینهای شمال شرقی ایران (شمال غربی هند قدیم)، بخشی از مرز میان هند و ایران را تشکیل می‌داد که در سدۀ ۳ق‌م هنوز یونانیان بر آن حکومت داشتند. در این مناطق ایرانیان، هندیان و یونانیان در کنار یکدیگر می‌زیستند، با فرهنگهای یکدیگر آشنا می‌شدند. و از هم تأثیر می‌پذیرفتند. در چنین زمینۀ فرهنگی‌ای بود که آیین بودایی با نفوذ به این

سرزمینها گسترش آغازین خود را به خارج از هند به سمت شمال و غرب آغاز کرد. در واقع مردمان این مناطق، از جملهٔ نخستین گروندگانِ غیرهندی به آیین بودایی به شمار می‌روند که با کوششهای آشوکا (برجسته‌ترین پادشاه سلسلهٔ موریایی هند) در فرستادن مبلغان و ساختن معابد و استوپه‌های بسیار در نقاط مختلف، به این آیین گرایش پیدا کرده بودند (اِمریک، 951-950؛ مجتبائی، ۶۲، ۶۴ـ۶۵).

با زوال سلسلهٔ موریایی در هند و روی کار آمدن حاکمانِ نه چندان قدرتمند، این سرزمینها در طول سده‌های ۲ق‌م‌ـ۱م دستخوش جابه‌جاییهای مکرر قدرت میان سکاها، پارتها و کوشانها شد. چنین به نظر می‌رسد که این هر ۳ قدرت، در دوره‌های پراکندهٔ حکومت خود نسبت به ادیان و فرهنگهای گوناگونِ قلمروشان مدارا نشان می‌دادند و مردم را در فعالیتهای دینی خود آزاد می‌گذاشتند. از این‌رو، این دست به دست شدنهای پی‌درپیِ قدرت، اگرچه همراه با نابسامانیهای سیاسی و اجتماعی بود، اما مانع نفوذ تدریجی آیین بودایی و گرویدنِ مردمِ این نواحی به آن نشد. سکاها و بیش از آنها کوشانها در ترویج آیین بودایی نقش مؤثری داشتند. سکاها بوداییان را به حفظ و نگاهداری بناهای دینی خود تشویق می‌کردند. کوشانها نیز با بوداییان روابط خوبی داشتند، به ویژه کنیشکه ــ با آنکه ظاهراً خود بودایی نبود ــ با ساختنِ استوپه‌ها و صومعه‌های بودایی و کمک به بوداییان، امکان ترویج و گسترش بی‌سابقهٔ آیین بودایی در تمام قلمروِ کوشانها و مناطق دورتر را فراهم آورد (یارشاطر، مقدمه، 62؛ مجتبائی، ۶۵ ـ۶۶؛ امریک، 955-952).

برخی از محققان با در نظر گرفتن کلمهٔ «بهار» ــ که نام بسیاری از روستاهای ایران است ــ به عنوان صورت مقلوب کلمهٔ سنسکریتِ «ویهاره» (به معنی معبد بودایی)، و بررسی پراکندگیِ روستاهای متعدد با این نام در افغانستان، شرق آسیای میانه و شمال شرق ایران، وجود این نامها را نشانهٔ وجود معابد بودایی، و در نتیجه حضور آیین بودایی در این مناطق در دوره‌های باستان دانسته‌اند (نک‌: بولیت، 143-140).

این آیین در دوران فرمانروایی کوشانها، به ویژه از طریق راه کاروانی مشهوری که از تکسیله (تکشه شیله) آغاز می‌شد و از بامیان به بلخ و ترمذ در مرز افغانستان می‌رسید، به آسیای میانه راه یافت. در همین مسیر و شرق آن است که آثار باستانی متعددی از صنعت و هنر بودایی کشف شده است (امریک، 956).

بسیاری از مورخان و سیاحان از این آثار تاریخی و بقایای باستان‌شناختیِ بر جا مانده از عصر کوشانها یاد کرده‌اند؛ از جملهٔ آنان هیون تسانگ، سیاح چینی سدهٔ ۱ق/۷م است که از ۱۰۰ صومعهٔ بودایی در هر یک از شهرهای بلخ، بامیان و کاپیسا نام برده، و به حضور هزاران راهب در هر یک از آنها اشاره کرده است. هیون تسانگ از معبد نوبهار در جنوب غربی بلخ با نام «نَوه ویهاره» یا «سنگهارامه» به معنی صومعهٔ جدید یاد کرده، و آن را تنها معبد بودایی در منطقهٔ هندوکش دانسته است که سلسلهٔ پیوسته‌ای از استادان مفسرِ متون مقدس در آنجا بوده‌اند. او به مجسمهٔ بودای موجود در معبد و آثار باقی مانده از بودا، از جمله دندان، جارو و تشت مخصوص تطهیر او و همچنین مراسمی که برای نمایش این آثارِ برجا مانده، برپا می‌شد، اشاره کرده است (واترز، 110-108).

از دیگر آثار باقی ماندهٔ بودایی در این دوره می‌توان اینها را نام برد: ۱. دو تندیس عظیم بودا در بامیان ــ به نامهای سرخ بت و خنگ بت ــ که در دل صخره تراشیده شده‌اند. هیون تسانگ مراسمی را که زائران بوداییِ نقاط مختلف در مقابل این دو بت اجرا می‌کردند، نیز وصف کرده است (همو، 119-118). ۲. نقاشیهای موجود در برخی از غارهای بامیان که از نمونه‌های کهن نقاشیهای بودایی به شمار می‌روند. ۳. مجسمهٔ بودا در نزدیکی کَکْرَک. ۴. استوپه‌های بودایی در وَرْدَک واقع در غرب کابل، نیز در هَدّه، بیمَران، جلال‌آباد، تُگُرهارهٔ باستانی و تپهٔ رستم در بیرون بلخ. ۵. کتیبه‌های بوداییِ یافت شده در قراتپه در مرز میان افغانستان و تاجیکستان. ۶. کتیبه‌های دو زبانهٔ یونانی ـ آرامیِ یافت شده در قندهار (امریک، 956 ,954 ,950؛ فوشه، ۴۰۳ـ ۴۰۴). در آسیای میانه نیز می‌توان معابد بودایی اجنه تپه در تاجیکستان، و آک بشیم در قرقیزستان، و کووا در ازبکستان را نام برد که در آنها تصاویری از بوداها و بودهی ستوه‌ها دیده شده است (بلنیتسکی، ۱۷۵ـ۱۷۸، ۱۸۰؛ فوشه، ۴۰۲ـ۴۰۳).

چنان‌که اشاره شد، در دوره‌هایی که حکومت این سرزمینها به دست پارتیان بود، نیز آزادیِ دینی امکان ادامهٔ حیات و گسترش آیین بودایی را فراهم می‌آورد و در طول نخستین سده‌های میلادی گروهی از بوداییان ایرانی برای تبلیغ به چین رفتند و کتابهای مقدس بوداییان را به زبان چینی ترجمه کردند. چند تن از مهم‌ترین این مترجمانِ آثار بودایی از زبان پالی و سنسکریت به چینی اینانند: آن شی کاو، شاهزاده‌ای پارتی که ترجمهٔ ۱۷۹ اثر بودایی به زبان چینی را به او نسبت داده‌اند؛ آن هوان؛ آن فاهین؛ ته آن ووتی؛ و آن فاشین (هری، 513-509؛ ساها، 25-24). وجود پیشوندِ «آن» در ابتدای نام همهٔ آنها ــ که معادل چینی ارشکی یا اشکی است ــ نشانهٔ ایرانی بودن و وابستگی این افراد به خاندان اشکانی است (نک‌: هری، 510). همچنین مطابق با برخی از روایاتِ چینی، چی تْسانگ ــ تنظیم کنندهٔ قواعد مکتب فلسفیِ مادْهیه میکه از مهم‌ترین مکاتب فلسفی مهایانه ــ و بودهی دهرمه ــ بنیان‌گذار طریقهٔ دهیانه ــ هر دو از بوداییان سرزمینهای ایرانی بوده‌اند (تسوکاموتو، 204-202؛ مجتبائی، ۸۶).

چنان‌که محققانِ تاریخِ آیین بودایی اشاره کرده‌اند، در همین زمینه‌های اجتماعی، تاریخی و دینی است که شاخهٔ مهایانهٔ بودایی به تدریج شکل گرفت و گسترشِ رو به شرق خود به سمت ختن و چین را آغاز کرد. همچنین در همین بستر فرهنگی ـ اجتماعی پویا بود که هنر مشهور به سبک قندهاری در میان بوداییان این مناطق به ظهور رسید و توسعه یافت. هنر قندهاری که با شاخهٔ مهایانه پیوند نزدیکی دارد، سبکی است که در آن تعامل هنرهای یونانی و ایرانی با هنر هندی به

روشنی پیداست. در زمینهٔ این هنر است که نخستین بار مجسمه‌های بودا با شمایل انسانی ساخته شد و تصویر بودهی ستوه‌ها و مردمان عادی در نقش برجسته‌هایی که در تزیین معابد و استوپه‌های بودایی به کار رفته‌اند، پدیدار شد (کشیپ، 43؛ تسوکاموتو، 187؛ رایس، ۱۵۴-۱۵۹؛ امریک، 956-955).

با روی کار آمدن ساسانیان ــ که خود را مدافعان دین زرتشتی می‌دانستند ــ بوداییان ایران همچون مانویان و مسیحیان موردتعقیب و آزار قرار گرفتند و بسیاری از معابد آنان در آتش سوخت؛ اما چنین به نظر می‌رسد که این فشارها ــ که به ویژه در ابتدای کار ساسانیان شدت بیشتری داشت ــ مانع ادامهٔ حیات و فعالیت بوداییان در شمال شرقی و شرق ایران نشد و تا نخستین سده‌های ورود اسلام به ایران، بوداییان همچنان در مناطقی همچون بامیان، هده و بلخ حاضر و فعال بودند. حملهٔ هونهای سفید یا هپتالیان (هیاطله) به قندهار و نواحی مرکزی هند در حدود سال ۴۴۰م، و پس از آن اشغال این سرزمینها توسط ترکها نیز از جمله عواملی بود که حضور بوداییان در این مناطق را محدودتر ساخت (همو، 957-956؛ مجتبائی، ۷۲).

با این همه، ظهور اسلام و حرکت گستردهٔ روبه‌شرق آن بود که ضربهٔ نهایی را بر آیین بودایی در مناطق شرقی و شمال شرقی ایران وارد آورد و به حیات این آیین در این مناطق پایان بخشید. فتح سرزمینهای بودایی‌نشین ایران در سدهٔ ۱ق/۷م ــ همچون فتح دیگر بخشهای ایران ــ گاه توأم با جنگ و خشونت، و گاه با مذاکره و بستن پیمان نامه‌های صلح صورت گرفت (نک: بلاذری، ۴۰۳ بب؛ کوفی، ۱۱۸-۱۲۲) و در هر حال، به هیچ وجه به معنای استقرار توأم با آرامشِ دولت اسلامی در این مناطق نبود. حاکمان و مردم بیشتر شهرهای بزرگ و کوچکِ این مناطق به محض یافتن هر فرصتی، پیمانهای صلح را شکسته، بر ضد عربها قیام می‌کردند. همین امر موجب شد که این سرزمینها در طول دهه‌های متمادی دستخوش ناآرامیها و جنگ و صلحهای متعدد باشند (نک: بلاذری، همانجا؛ نرشخی، ۴۵-۵۷). در همین سده‌های نخست هجری است که مجسمه‌های بودا سوزانیده، و بیشتر معابد بودایی تخریب شد و به جای آنها مساجدی بنا گردید (ابن رسته، ۲۹۱/۷؛ طبری، ۴۷۵/۶-۴۷۶؛ بلاذری، ۴۰۹). مشهورترین این معابد، معبد نوبهار بلخ بود که نخست در زمان حکومت معاویه در ۴۲ق/۶۶۲م به دستور قیس بن هیثم سلمی والی خراسان، هنگام شورش مردم بلخ (یاقوت، ۸۱۹/۴)، و بار دیگر در ۱۷۹ق/۷۹۵م به دستور فضل وزیر هارون‌الرشید ویران شد و مسجدی به جای آن بنا گردید (جهشیاری، ۱۲۳).

با این همه، جغرافی‌دانانِ مسلمان ساختمان نوبهار را پیش از ویرانی آن، به طور کامل شرح داده‌اند؛ چنان‌که آن را دارای گنبدی به نام استن وصف کرده‌اند که رواقی دایره مانند آن را احاطه کرده بوده، و در اطراف ساختمانِ آن ۳۶۰ اتاق مخصوص خادمان وجود داشته است. در بالای گنبد پرچمهایی از ابریشم افراشته بوده، و بت موجود در معبد نیز با پارچه‌های ابریشمی و جواهرات آراسته بوده است (یاقوت، ۸۱۷/۴ - ۸۱۸؛ نک: ابن اثیر، ۵۲۴/۴؛ ابن فقیه، ۶۱۷؛ ابن خلکان، ۲۱۹/۶). این معبد و مجسمهٔ موجود در آن چنان اهمیتی داشت که پادشاهان هند، چین و کابل برای زیارت و تعظیم آن به بلخ می‌آمدند. به گفتهٔ مؤلف *حدود العالم*، بقایای معبد نوبهار تا حدود سدهٔ ۴ق/۱۰م (ص ۳۹۱)، و به گفتهٔ اسفزاری در *روضات الجنات* تا سدهٔ ۹ق/۱۵م (ص ۱۵۵-۱۵۶) برجای بوده است.

معابدِ شهر بامیان نیز با به تصرف درآمدنِ شهر توسط یعقوب لیث صفاری در ۲۵۶ق/۸۷۰م تخریب گشت و تمثالهایی از آن به مدینه فرستاده شد. در دوران حکومت حجاج نیز عربها مقادیر قابل توجهی از معابد این ناحیه به غنیمت گرفتند (گردیزی، ۱۴۹؛ ابن ندیم، ۴۱۰).

با گذشت زمان بوداییانِ شرق ایران نیز همچون بخش بزرگی از جمعیت زرتشتی دیگر نقاط ایران به‌تدریج اسلام آوردند، چنان‌که آخرین نشانه‌های حضور بوداییان در ایران را در سدهٔ ۴ق/۱۰م در کابل و مناطق اطراف آن می‌توان یافت (ابن حوقل، ۴۵۰/۲) و پس از آن سخنی از پیروان این دین در آثار مورخان و جغرافی‌دانان به چشم نمی‌خورد و بعد از گذشت بیش از ۳۰۰ سال و با اشغال ایران توسط مغولان و روی کار آمدن ایلخانان در سدهٔ ۷ق/۱۳م بود که آیین بودایی بار دیگر به ایران راه یافت. در این دوران حکمرانان مغول معابد بودایی متعددی را در نقاط مختلف ایران ساختند و هزینه‌های سنگینی برای آنها صرف کردند. آنها شمار زیادی از روحانیان بودایی را به ویژه از تبت آوردند و در این معابد جای دادند. این روحانیان در دستگاه حکومتی از نفوذ بالایی برخوردار بودند و بر تصمیم‌گیریهای حاکمان مغول تأثیر می‌گذاشتند. در زمان ارغون‌شاه نفوذ بوداییان ــ که غالباً از بزرگان و اشراف مغول و وابسته به خانوادهٔ حاکم بودند ــ به اوج خود رسید؛ اما دربارهٔ میزان گرایش مردم عادی ایران به آیین بودایی ــ به سبب سکوت منابع تاریخی ــ سخن قاطعی نمی‌توان گفت. در هر حال، چنین به نظر می‌رسد که این آیین در آن هنگام آیینی بیگانه، و وابسته به طبقهٔ حاکم شمرده می‌شده، و پیروان چندانی در میان توده‌های مردم ایران نداشته است. در این دوران مسلمانان با راهبان بودایی و حتیٰ لاماهای تبتی به گفت و گو و مناظره می‌پرداختند و مباحثاتی میان عارفان مسلمان و راهبان بودایی ثبت شده که بیانگر احاطهٔ کامل این بزرگان بر آموزه‌های آیین بودایی است (اشپولر، 151-150؛ رشیدالدین، ۱۳۳۱/۲-۱۳۳۲؛ علاءالدوله، ۱۵۰-۱۵۴). با مسلمان شدن غازان‌خان در اواخر سدهٔ ۷ق/۱۳م، آیین بودایی از ایران رخت بربست و اغلب معابد و صومعه‌های بودایی ویران شد و به جای آنها مساجدی بنا گردید (لمتن، ۲۷۷؛ اشپولر، 156-154).

در نگاهی عمیق‌تر به سیر تحول آیین بودایی در ایران دورهٔ اسلامی، چنین به نظر می‌رسد که به رغم از میان رفتنِ تدریجیِ این آیین در میان ایرانیان در نخستین سده‌های اسلامی، تأثیر بی‌هیاهوی آن در زمینه‌های گوناگون فرهنگ این مردم همچون برخی آداب و رسوم، اعتقادات دینی و زندگی معنوی، و نیز ادب پارسی دوره‌های بعد همچنان باقی ماند.

بررسیِ تفصیلیِ این تأثیرات قطعاً نیازمند مجالی بیشتر و پژوهشی گسترده‌تر است؛ از این‌رو، در اینجا تنها به ذکر برخی نمونه‌ها بسنده می‌شود. نرشخی در *تاریخ بخارا* به وجود بازار سالیانه‌ای به نام بازار ماخ روز (یا ماه روز ؟) در سدهٔ ۴ق/۱۰م اشاره می‌کند که هر سال دو بار و هر بار یک روزدر شهر بخارا برپا می‌شده است و مردم بخارا پس از گذشت ۳ سده باز در آن به خرید و فروش بت می‌پرداخته‌اند؛ چنان‌که این نکته تعجب وی را برانگیخته بوده است (ص ۲۵-۲۶).

باور به تناسخ را که از جمله معتقدات بسیاری از فرقه‌های قیام کنندهٔ خراسانی همچون ابومسلمیه و خرم‌دینان بود، نیز می‌توان از جمله بازمانده‌های پنهان تعالیم بودایی دانست. از سوی دیگر، نواحیِ شرقی ایران و به ویژه سرزمین بلخ با پیشینهٔ هزار سالهٔ بودایی، خاستگاه شاخه‌ای از تصوف اسلامی بود که بعدها به تصوف خراسانی شهرت یافت. بسیاری از صوفیان برجستهٔ دوران نخستینِ تصوف چون ابراهیم ادهم از این مناطق برخاستند و در چنین زمینهٔ فرهنگی‌ای پرورش یافتند. به همین سبب بسیاری از محققانِ تاریخ تصوف شباهتهای میانِ شرح حال و گاه سخنان بزرگان صوفیه ــ چون ابراهیم ادهم ــ و اقوال و سرگذشت بودا، و نیز شباهتهای میان آداب خانقاهی ــ به ویژه در برخی طریقه‌ها ــ و زندگی رهبانی بودایی را شواهدی از تأثیر آیین بودایی بر تصوف اسلامی به شمار آورده‌اند (امین، ۱۴۹ بب؛ نک‍: ه‍ د، بلخ، بخش III، نیز بلوهر و بوذاسف).

یادگارهای بودایی در ادب پارسی نیز در کلماتی چون بت، بت طراز، بت فرخار، بت ماهروی، بت بلخ، بت قندهار و... که معرف زیبایی وصف ناشدنیِ معشوقند، و نیز در اصطلاحاتی چون بهار، نوبهار، بتخانهٔ فرخار، بتخانهٔ چین و... که شاعران ایرانی آنها را به صورتهای گوناگون در اشعار خود به کار برده‌اند، باقی مانده است (نک‍: ملیکیان شیروانی، 34-51؛ بیلی، 279-283؛ *ایرانیکا*، IV/496-498).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، *البلدان*، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ امین، حسن، *بازتاب اسطورهٔ بودا در ایران و اسلام*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ بلاذری، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بلنیتسکی، آ.، *خراسان و ماوراءالنهر*، ترجمهٔ پرویز ورجاوند، تهران، ۱۳۶۴ش؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، به کوشش حسن زین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ *حدود العالم*، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ رایس، ت.ت.، *هنرهای باستانی آسیای مرکزی تا دورهٔ اسلامی*، ترجمهٔ رقیهٔ بهزادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ طبری، *تاریخ*؛ علاءالدولهٔ سمنانی، *چهل مجلس*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فوشه، آ.، «آثار بودایی در افغانستان»، *تمدن ایرانی*، ترجمهٔ عیسیٰ بهنام، تهران، ۱۳۴۶ش؛ کوفی، علی، *چچ نامه*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ لمتن، ا.ک.س.، *تداوم و تحول در تاریخ میانهٔ ایران*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مجتبائی، فتح‌الله، «ایران و هند در دورهٔ ساسانی»، *نشریهٔ انجمن فرهنگ ایران باستان*، تهران، ۱۳۵۸ش، س ۱۷، شم‍ ۲۰؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قبادی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Bailey, H.W., «The Word «But» in Iranian», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1974, vol. VI; Bulliet, R. W., «Naw Bahār and the Survival of Iranian Buddhism», *Iran*, London, 1975, vol. XIII; Emmerick, R. E., «Buddhism Among Iranian Peoples», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(2), ed. E. Yarshater, London, 1983; Hori, K., « Persian Buddhist Translators in China», *The Dastur Hoshang Memorial*, Bombay, 1918; *Iranica;* Kashyap, J., «Origin and Expansion of Buddhism», *The Path of the Buddha*, ed. K.W.Morgan, New York, 1956; Melikian-Chirvani, A.S., «L'Evocation littéraire du boddhisme dans l'Iran musulman», *Le Monde iranien et l'Islam*, Paris, 1974, vol. II; Saha, K., *Buddhism and Buddhist Literature in Central Asia*, Calcutta, 1970; Spuler, B., *Die Mongolen in Iran*, Leiden, 1985; Tsukamoto, Z., «Buddhism in China and Korea», *The Path of the Buddha*, ed. K.W. Morgan, New York, 1956; Watters, T., *On Yuan Chwang's Travels in India*, London, 1973; Yarshater, Ehsan, introd. *The Cambridge History of Iran*, London, 1983, vol. III(1).

مریم فلاحتی موحد

بودین، نک‍: بوداپست.

بوذَرجُمِهْر، نک‍: بزرگمهر.

بوردور، شهر و مرکز استانی به همین نام در ترکیه.

استان بوردور با مساحتی حدود ۷٬۱۵۰ کم‍ ۲ در جنوب غربی ترکیه واقع است. این استان شامل ۶ شهرستان به نامهایِ بوردور، آغلاسون، بوجاق، گل حصار، تفنی و یشیلُوا، و ۲۱ شهر است و جمعیت آن در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م، ۲٬۸۴۱٬۰۰۰ تن برآورد شده است (YA, III/1535؛ «فرهنگ...[1]»، ترکیه). شهر بوردور مرکز استان بوردور با جمعیتی حدود ۷۰۱ هزار تن (برآوردِ ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) در ۴ کیلومتری جنوب شرقی دریاچه‌ای به همین نام در شمال این استان واقع است (IA, II/805؛ «فرهنگ»).

پیشینهٔ تاریخی: نتایج کاوشهای باستان‌شناختیِ صورت گرفته در منطقهٔ حاجیلر واقع در ۳۵ کیلومتری شهر بوردور، پیشینهٔ سکنای انسان در این منطقه را به ۷٬۰۰۰ قم می‌رساند («دائرةالمعارف اسلام[2]»، VI/426). البته نمی‌توان پیشینهٔ اسکان انسان در این منطقه را به شهر بوردور نیز تعمیم داد، اما در حفاریهای انجام گرفته در تپه‌های پیرامون آن، شواهدی از اسکان انسانِ دورهٔ مفرغ، مانند تندیسهای سفالین، ظروف سفالی سرخ رنگ و ابزارهای برنده از سنگ چخماق یافت شده است (همانجا؛ اوندر، 115).

بوردور در منطقهٔ پسیدیای باستان واقع شده، و آثاری از تمدنهای یونان و روم قدیم در آن بر جای مانده است. در ۱۵۰۰ق‌م بوردور در قلمرو حکومت محلیِ آرزاوا که تابع حتیها بود، قرار داشت؛ هر چند پادشاهی آرزاوا در ۱۲۰۰ق م به استقلال دست یافت، اما دیری نپایید که فرمانبرداری فریگیاییها را پذیرفت. بوردور در سدهٔ ۷ق م به تصرف لیدیها درآمد و در ۵۴۶ق م با شکست لیدیها از سپاهیان پارسی، این سرزمین نیز مانند دیگر نواحی آناتولی، ضمیمهٔ امپراتوری هخامنشیان شد («دائرةالمعارف اسلام»، VI/427؛ «تاریخچه[3]»).

---

1. *The World...* 2. *Türkiye...* 3. *Tarihçesi.*

پس از آنکه اسکندر مقدونی در ۳۳۰ق‌م به فرمانروایی هخامنشیان بر آناتولی پایان داد، آنتیخوس از جانب اسکندر به حکومت آنجا منصوب شد. پس از مرگ اسکندر، بوردور تحت نفوذ سلوکیان درآمد و سپس ضمیمهٔ پادشاهی برغمه شد. در ۶۱ق‌م رومیان بوردور را تصرف کردند و در ۳۹۵م پس از تقسیم امپراتوری روم به دو بخش شرقی و غربی، این شهر تحت استیلای بیزانس قرار گرفت و در همین دوره نام «پولیدریون[1]»، به معنای ناحیهٔ سنگلاخ، بر آن نهاده شد (همانجا). پیش از آنکه بوردور به این نام خوانده شود، «لیمنوبریا»، به معنای شهر دریاچه نامیده می‌شد (EI^2).

شاید واژهٔ پولیدریون، بعدها به بوردور بدل شده باشد، چنان‌که اهالی بوردور نیز امروزه نام شهر را «بولدور» تلفظ می‌کنند و در برخی منابع غربی نیز این نام با همین تلفظ آمده است («دائرةالمعارف ترک[2]»، VIII/425؛ بایراق، 126؛ «تاریخچه»). بوردور تا سدهٔ ۵ق/۱۱م همچنان در قلمرو امپراتوری بیزانس باقی بود، تا اینکه پس از شکست بیزانس از سلجوقیان، در جنگ ملازگرد (۴۶۳ق/۱۰۷۱م) قبایل ترکمن تا حوالی بوردور نفوذ کردند.

بنا به برخی روایات، طایفهٔ قنالی ــ از قبایل ترکمن ــ هنگام رسیدن به این منطقه در مقابل زیباییهای طبیعی آن، این جمله را به زبان آوردند: «جنت‌بورادا دور»(بهشت دراینجاست).گفته شده که عبارتِ«بورادا دور» به مرور زمان به شکل بوردور درآمده است («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا؛ «تاریخچه»).

ترکها پس از اسکان در این محل بازاری به نام «آلان بازاری» در جای اولوجامع (جامع کبیر) فعلی ساختند، ولی به سبب مسیل بودنِ آنجا، به تدریج به دامنهٔ تپه‌ای منتقل شدند؛ بدین ترتیب، تدریجاً شهری ساخته شد که امروزه بوردور نامیده می‌شود («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا).

بوردور در طی جنگ صلیبی اول از قلمرو سلجوقیان خارج شد، ولی در نیمهٔ اول سدهٔ ۷ق/۱۳م دوباره به دست ترکان افتاد. در ۶۴۱ق/ ۱۲۴۳م پس از شکست سلجوقیان آناتولی در جنگ کوسه داغ از مغولان، امیرنشینهایی در آناتولی شکل گرفت و بوردور در امیرنشین بنی‌حمید واقع شد. دونداربیگ، مؤسس امیرنشین بنی حمید در ۶۹۹ق/۱۳۰۰م مسجدی را که امروزه اولوجامع نامیده می‌شود، ساخت (همانجا).

بوردور در دورهٔ حاکمیتِ بنی حمید توسعه یافت. این امیرنشین با اینکه حاکمیت ایلخانان مغول را پذیرفته بود، ولی مورد حملهٔ تیمورتاش، والی کل ایلخانان و آناتولی قرار گرفت و در ۷۱۷ق/ ۱۳۱۷م به تصرف وی درآمد؛ اما پس از فرار تیمورتاش به مصر، اسحاق بیگ از اخلاف دونداربیگ ــ که وی نیز در مصر به سر می‌برد ــ به آناتولی بازگشت و امیرنشین بنی‌حمید را احیا کرد («تاریخچه»؛ اوزون چارشیلی، «امیرنشینها...[3]»، 64-65). بوردور نیز بار دیگر تحت حاکمیت بنی حمید درآمد، تا اینکه در زمان سلطان مراد اول (سل ۷۶۱-۷۹۲ق/۱۳۶۰-۱۳۹۰م) حسین بیگ ــ از امرای بنی حمید ــ اسپارتا و حوالی آن را که شامل بوردور نیز می‌شد، در برابر ۸۵ هزار سکهٔ طلا به عثمانیان واگذار کرد (بایراق، همانجا).

ابن بطوطه که در سدهٔ ۸ق/۱۴م از بوردور دیدن کرده است، بوردور را شهری کوچک با باغها و آبهای روان وصف می‌کند و می‌نویسد که قلعهٔ آن بر فراز کوهی بلند به نام شاهیک قرار دارد. او در گزارش خود به جماعت جوانمردانِ شهر نیز اشاره کرده است (ص ۳۰۳).

پس از شکست بایزید اول از امیر تیمور در جنگ آنکارا (۸۰۴ق/ ۱۴۰۲م) و احیای مجدد امیرنشینها، بوردور بار دیگر تحت حاکمیت بنی‌حمید قرار گرفت (بایراق، همانجا)؛ اما بعد از مدتی عثمانیان نه تنها بر بوردور، بلکه بر سراسر آناتولی مستولی شدند. در ۹۱۷ق/۱۵۱۱م، بوردور مانند بسیاری از شهرهای آناتولی دستخوش نابسامانیهای ناشی از عصیان شاهقلی بابای تکلو شد و خسارات بسیاری دید (نک: اوزون چارشیلی، «تاریخ...[4]»، II/230).

بوردور در اوایل حاکمیت عثمانیان، مرکز قضایی وابسته به ایالت حمید با مرکزیت اسپارتا بود و در واقع قصبه‌ای به شمار می‌رفت. به موجب سندی در ۸۸۳ق/۱۴۷۸م بوردور دارای ۴ محله بوده که یکی از آنها به مسیحیان تعلق داشته است («دائرةالمعارف اسلام»، VI/427). این شهر در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م از تأثیر عصیان سوخته‌ها (طلاب) برکنار نماند. همچنین در اواخر همان سده، در معرض تخریبهای عاصیان جلالی قرار گرفت؛ اما به‌رغم این عصیانها و تخریبها در قیاس با یک سده پیش از آن توسعه یافت و بر شمار محله‌های آن افزوده شد. یکی از محله‌های جدید، محلهٔ دباغخانه بود که بیانگر فعالیت اقتصادی محله در آن زمان است (همان، VI/427-428).

بوردور در ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م به صورت مرکز سنجقی درآمد که وابسته به ولایت قونیه بود (بایراق، 126). به نوشتهٔ سامی، بوردور یکی از ۵ سنجق استان قونیه بود و در منتهای شمال غربی این استان قرار داشت (۱۳۷۵/۲). این شهر در اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م دچار آتش‌سوزی مهیبی شد که در آن بخش بزرگی از بازار و ۱۵۰ خانه از میان رفت («دائرةالمعارف اسلام»، VI/428). با این همه، در اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م بوردور دارای ۷ کارگاه روغن‌کشی، ۵٬۲۱۳ خانه، ۶۴۸ دکان، ۱۶ آسیاب، ۳۴ دباغخانه، ۴ کاروان‌سرا، ۶ حمام و ۲۴ مسجد بوده است (IA, II/805). کوئینه، سیاح اروپایی نیز از وجود ۱۴ مسجد، ۶ خانقاه، ۱۱ مدرسه، ۱ کلیسای بیزانسی، ۱ کلیسای ارمنی، ۶ حمام و ۴ کاروان‌سرا سخن گفته است. بر اثر زمین لرزه‌ای که در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م رخ داد، خسارات سنگینی به شهر وارد آمد («دائرةالمعارف اسلام»، همانجا). با پایان یافتن جنگ جهانی اول و شکست ارتش عثمانی،

1. Polydorion 2. *Türk...* 3. *Anadolu...* 4. *Osmanlı...*

نیروهای ایتالیایی بخشهایی از آناتولی از جمله بوردور را به اشغال خود درآوردند (نک: بایور، II(3)/456؛ شاو، ۵۵۵/۲).

بوردور در ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م به صورت یک لوای مستقل درآمد و در همان سال نخستین نمایندگانش را نیز به مجلسهای ترکیه فرستاد (بایراق، همانجا)؛ در ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م در تقسیمات جدید بعد از عثمانیها به صورت مرکز ولایتی به همین نام درآمد. در ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م خط آهن ترکیه به این شهر رسید (همانجا).

در بوردور و حوالی آن نظیر اسپارتا، باغهای گل زیادی وجود دارد که از محصول آنها اسانس گل سرخ تهیه می‌شود (IA, II/806). امروزه بوردور دارای کارخانه‌های قند، اسانس گل سرخ، لبنیات، آرد، سیمان و آجرپزی، نساجی و تراکتورسازی است («دائرة المعارف جدید...[1]»، II/457). قالی‌بافی بوردور از دیرباز شهرت داشته است. در این شهر پارچه‌های پنبه‌ای و پشمی هم بافته می‌شود. بافته‌های پنبه‌ای بوردور که آن را «آلاچه» می‌گویند، امروزه نیز از اهمیت زیادی برخوردار است.

مشهورترین آثار باستانی بوردور اینهاست: معبد آنتونینوس به ابعاد ۲۰×۴۲ متر؛ آمفی تئاتر رومی با گنجایش ۱۲ هزار نفر؛ میدان ورزشی متعلق به سدهٔ ۲م، و همچنین بقایای قلعه‌ای بازمانده از دورهٔ بیزانسیها (بایراق، 127).

از آثار دورهٔ اسلامی می‌توان اولو جامع، مساجد شیخ سنان، قره سنیر، دیوان بابا، سلیم‌زاده («دائرة المعارف جدید»، همانجا)، و نیز بنای طاش اُدا یاد کرد؛ طاش ادا منزلگاهی برای پذیرایی از مسافران بوده که نمونهٔ آن کمتر دیده شده است (*میدان لاروس*، III/467).

از ویژگیهای بوردور داشتن فرهنگ عامه‌ای غنی است (اوندر، همانجا). از نویسندگان و شعرای معروف بوردور می‌توان ابراهیم زکی (۱۹۲۲-۱۹۸۴م) را نام برد که آثاری منظوم و منثور در ادبیات، و بیشتر در فرهنگ عامهٔ منطقه از خود برجای گذاشته است («دائرة المعارف جدید»، II/458).

مآخذ: ابن بطوطه، محمد، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Bayrak, M. O., *Türkiye tarihi yerler kılavuzu*, Istanbul, 1994; Bayur, Y. H., *Türk inkılâbı tarihi*, Ankara, 1983; EI²; IA; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; Önder, M., *Şehirden şehire Anadolu*, Türkiye iş bankası, 1997; *Tarihçesi*, www. maliye. gov. tr/defterdarliklar/ burdur/ilimiz. htm; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1976; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1969; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; *The World Gazetteer*, www.world_gazetteer.com.htm; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

وهاب ولی

بورْسه، نخستین پایتخت عثمانیان و معروف‌ترین شهر آناتولی پیش از سقوط قسطنطنیه. شهر بورسه با ۱۵۰ متر ارتفاع از سطح دریا، در دامنهٔ شمال غربی اولو داغ (کوه کشیش = اولمپوس)، و در مغرب شبه جزیرهٔ آسیای صغیر و جنوب شرقی مدیترانه قرار دارد (IA, II/806-807). نام این شهر در منابع به صورتهای بروسه، بورسا (ابن عربشاه، ۱۸۰، ۱۸۶؛ سامی، ۱۲۹۴/۲؛ عاشق پاشازاده، ۱۷؛ اولیاچلبی، ۹/۲؛ تتوی، ۱۶۰) و بُرصیٰ (ابن بطوطه، ۳۲۱) نیز آمده است.

بورسه در دوران باستان پروسا، به نام پروسیاس[2] (از شاهان منطقهٔ بیتینیا[3]) خوانده شده، و احتمالاً در زمان فرمانروایی پروسیاس دوم تأسیس گردیده است («دائرة المعارف...[4]»، VIII/457). به روایت استرابن، وی معاصر کورش پادشاه ایران و کرسوس پادشاه لیدی بوده است. در صورت صحت این گفته، تأسیس و احداث شهر به اواسط سدهٔ ۶قم بازمی‌گردد (IA, II/810). در بورسه بقایای برخی از آثار دورهٔ حاکمیت حکمرانان بیتینیا نظیر قلعه، برج و حمام هنوز پابرجاست (*میدان لاروس*، II/656).

بورسه دارای اقلیمی مرطوب با آبهای فراوان و پوشش گیاهی بسیار است. دامنهٔ آن محدود به زیتونستانها و باغهایی است که از یک سو منتهی به درختان سرو و سپیدار، و از دیگر سو محدود به مناره‌ها و گنبدهاست و به همین سبب، برخی از سیاحان آن را همان «ارض موعود» خوانده‌اند (IA, II/807).

وجود دشتی بسیار حاصل‌خیز پر آب، و نیز کوههای کم ارتفاع در جنوب دریای مرمره، و اولوداغ در بخش جنوبی بورسه ــ که چون سدی محکم شهر را محافظت می‌کند ــ از عوامل مهم احداث شهر بورسه بوده‌اند. بستر عمیق سیلهایی که از کوه سرازیر می‌شوند، پیش از رسیدن به رودخانه‌ای به نام نیلوفر، شهر را از پهنا به ۴ بخش تقسیم می‌کند: ۱. قسمت شرقی که به تدریج تا بلندیهای «ایشیکها» به ارتفاع ۳۰۰ متر ادامه می‌یابد؛ ۲. بخش تحتانی که یشیل جامع (مسجد سبز) را دربرمی‌گیرد. این بخش نیز مانند قسمت شرقی، و همراه با وادی عمیق و بزرگ گوک دره، تا ارتفاعات ادامه می‌یابد؛ ۳. بخش مرکزی شهر محله‌هایی است که شامل عمارت حکومتی، اولوجامع (جامع کبیر)، بازار سرپوشیده و کاروان‌سراهایی بوده، و آثار برخی از آنها اکنون هم باقی است؛ همچنین در غرب همین محله‌ها قلعهٔ درونی قدیم بورسه، آرامگاههای عثمان غازی و اورخان غازی، برج ساعت و میدان حصار (میدان قلعه) قرار دارد که به دامنه‌های کوه می‌پیوندد؛ ۴. بخش غربی موسوم به مرادیه که توسط درهٔ جیلیمبوز از محلهٔ حصار جدا می‌شود (همانجا).

در دورهٔ متأخرتر باستان، بورسه توسط لوکولوس از سرداران رومی تصرف شد و به ولایت نیکومدیا ملحق گردید. در زمان امپراتوری ترایانوس، پلینیوس جوان والی بورسه شد و شهر را با بناهای متعدد و مجهز آراست. یوستی نیانوس امپراتور بیزانس نیز در این شهر بناهایی ایجاد کرد («دائرة المعارف»، همانجا).

آثار مربوط به پیش از ورود ترکها به بورسه، تقریباً همه از میان رفته

1. *Yeni*... 2. Prusias 3. Bithynia 4. *Türk*...

است و چون این شهر بین دو شهر مهم نیقیه (ازنیق) و کیزیکوس (ادینجق) قرار داشت، نتوانست اهمیت چندانی به دست آورد؛ اما پس از استیلای ترکها بر این شهر، بورسه رو به پیشرفت نهاد و از آثار بازمانده از ابنیهٔ پیشین برای ساختن بناهای جدید استفادهٔ بسیار شد (IA, II/810).

وقایع‌نگاران بیزانسی که از اشغال حوضهٔ دریای مدیترانه توسط سپاهیان اسلام در زمان خلفای اموی سخن گفته‌اند، درباره یورش آنان به بورسه اشاره‌ای نکرده‌اند. پس از پیروزی الب ارسلان در ملازگرد بر سپاه روم شرقی (۴۶۳ق/۱۰۷۱م) و فتح آناتولی به دست ترکها، سلیمانشاه بن قتلمش سلجوقی در ۴۶۷ق/۱۰۷۵م ازنیق را فتح کرد و آن را به عنوان مرکز حکومت برگزید و بدین‌ترتیب، مهاجرت ترکها به این سرزمین آغاز شد (توران، 235-232). در این میان، سلیمانشاه تمامی حوضهٔ دریای مرمره، و نیز ادینجق و سپس بورسه را به تصرف درآورد. در ۵۰۰ق/۱۱۰۷م به دنبال مرگ سلطان قلیج ارسلان اول سلجوقی، و کشمکشهای شاهزادگان سلجوقی بر سر تاج و تخت، بورسه از دست سلاجقهٔ آسیای صغیر خارج شد (IA، همانجا).

در ۵۰۷ق/۱۱۱۳م نیروهای سلاجقه تمامی سواحل جنوبی دریای مرمره، از جمله بورسه را دوباره تصرف کردند، اما امپراتور الکسیس کومننوس شخصاً وارد آناتولی شد و آنان را به عقب راند و بورسه و برخی از دیگر شهرها را باز تصرف کرد. تا مدتها بعد از بورسه در حوادث این منطقه یاد نشده است.

در ۷۰۱ق/۱۳۰۲م، عثمان غازی (حک ۶۹۸ - ۷۲۶ق/۱۲۹۹-۱۳۲۶م) مؤسس دودمان عثمانی ازنیق و بورسه را زیرفشارهای تهاجم‌آمیز خود قرار داد (اوزون چارشیلی، 110-I/109). در ۷۰۸ق/۱۳۰۸م والی رومی بورسه با عثمان غازی معاهده‌ای منعقد کرد و این شهر به طور موقت از تهاجم رهایی یافت (همانجا)؛ ولی از تواریخ قدیم آل عثمان برمی‌آید که عثمان غازی در ۷۱۵ق/۱۳۱۵م در حوالی بورسه دو قلعه بنا کرد و این شهر را از دو سو در محاصره قرار داد. این محاصره بیش از ۱۰ سال به درازا کشید و در اوایل حکومت اورخان (حک ۷۲۶-۷۶۱ق/۱۳۲۶-۱۳۶۰م) نیز ادامه یافت. والی رومی بورسه که از دریافت کمک از جانب قسطنطنیه ناامید شده بود، سرانجام شهر را در ۲ جمادی الاول ۷۲۶ق/۶ آوریل ۱۳۲۶م تسلیم ترکها کرد (عاشق پاشازاده، ۲۹-۳۱).

فتح بورسه که به زودی پایتخت عثمانی شد، بسیار مهم بود، زیرا قلمرو عثمانیها را از یک امیرنشین کوچک مرزی به صورت یک کشور واقعی درآورد و خود شهر که اهمیت و وسعت چندانی نداشت، روی به توسعه نهاد (شاو، ۴۳/۱؛ ینی‌شهیر اوغلی، 1346) و جمعیتش به‌سرعت فزونی یافت (اولیاچلبی، ۹/۲). ابن بطوطه که چند سال بعد از فتح بورسه این شهر را دیده، از آن به عنوان شهری بزرگ یاد کرده، و اطلاعاتی هرچند مختصر در اوصاف آن به دست داده است (ص ۳۲۱).

اورخان غازی بورسه را تختگاه خود گردانید و آنجا را با ابنیهٔ عالی آراست و به دستور او مساجد، بیمارستانها، بازارها و میادینی در شهر ساخته شد و صومعهٔ ایا ایلیا به مسجد تبدیل گردید (شاو، همانجا). بدین‌ترتیب، این شهر به صورت یکی از زیباترین شهرهای مشرق زمین درآمد (اوزون‌چارشیلی، 119-I/118، حاشیهٔ 6). سکه‌های نقرهٔ اورخان به نام آقچه در این شهر ضرب شده است (همو، I/25).

بورسه تا فتح ادرنه (آدریانوپل) به دست سلطان مراد دوم، پایتخت مستقل عثمانی بود. هرچند او شهر ادرنه را پایتخت کرد، ولی تا فتح قسطنطنیه در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م، با آنکه سلاطین عثمانی در ادرنه اقامت داشتند، ولی بورسه را رسماً پایتخت می‌شناختند و مراسم جلوس خود را هم در آنجا برگزار می‌کردند. مقبرهٔ بسیاری از آنان در همین شهر است. این شهر که پس از پایتختی ادرنه، مرکز ولایت خداوندگار و از سنجقهای اقطاعی شاهزادگان شد (سامی، ۱۲۹۶/۲؛ خلیج اوغلی، 5)، در اواخر سدهٔ ۸ق/۱۴م از شهرهای بزرگ آناتولی و مرکز علما و مشایخ به شمار می‌رفت و از لحاظ فرهنگی با شهرهایی چون قونیه و قیصریه رقابت می‌کرد (IA, II/811).

بورسه همچنین یکی از مراکز طریقتهای صوفیانهٔ یسوی، سهروردی، اکبری، ابواسحاق کازرونی و رفاعی بود که هر یک خانقاهها و تکیه‌هایی در این شهر تأسیس کردند. از این رو، دانشمندان و مشایخی چون شمس‌الدین محمد جزری، شمس‌الدین محمد فناری و عبدالرحمان بسطامی از سراسر آناتولی روی بدانجا می‌نهادند (همان، II/813) و چون علاوه بر سلطان، شمار قابل توجهی از علما، امرا و بزرگان شهر منتسب به یکی از این طریقتها بودند و مردم عادی نیز به این فرقه‌ها تمایل بسیار نشان می‌دادند، بورسه همانند شهرهای قونیه و قیصریه، بیشتر تحت نفوذ صوفیه درآمد (همان، II/812) و رقیب قونیه و سیواس که می‌کوشیدند بر سراسر آناتولی نفوذ معنوی یابند، شمرده شد. سلطان مراد اول ابنیهٔ عام‌المنفعه در این شهر ساخت (همان، VIII/595) و سلطان بایزید اول مسجد جامعی با ۱۲ ستون و ۲۰ گنبد و نیز حمامها، کاروان‌سراها، مدرسه‌ها و بیمارستان و خانقاهی در آنجا بنا کرد.

بورسه بر اثر یورش امیر تیمور گورکانی، پس از جنگ آنکارا در ۸۰۴ق/۱۴۰۲م، تسخیر و غارت گردید و به آتش کشیده شد (نشری، ۳۵۶/۱). علاوه بر آن، اسناد رسمی مربوط به دورهٔ پادشاهان نخستین عثمانی، و نیز بسیاری از آثار مکتوب موجود در آنجا از میان رفت (IA, II/812). شهر پس از آن تجدید بنا شد، ولی طی مجادلات شاهزادگان عثمانی بر سر جانشینی بایزید اول دست به دست گشت و سرانجام به دست سلطان محمد اول (سل ۸۰۵-۸۲۴ق/۱۴۰۳-۱۴۲۱م) افتاد و مرکز دولت وی شد. به روزگار او این شهر موردهجوم محمدبیگ قرامانی قرار گرفت. وی شهر را تصرف کرد، اما نتوانست قلعه را تسخیر کند و بعد از یک ماه محاصره ضمن عقب‌نشینی شهر را غارت کرد (اوزون چارشیلی، 350-I/349).

پس از فتح ادرنه و انتقال مرکز دولت به این شهر، پیشرفت مادی و

معنوی بورسه تا حدی متوقف شد و بسیاری از اشراف و علمای آن به پایتخت‌جدید، یعنی ادرنه نقل‌مکان کردند. با این‌همه، سلطان‌محمد اول یشیل جامع (مسجد جامع سبز)، آرامگاه و مدرسهٔ مشهور بورسه را بنا کرد و در آبادی‌و زیبایی‌شهر کوشید. پسرش‌سلطان‌مراد دوم‌نیز مسجد جامع، مدرسه و مؤسسات عام المنفعه‌ای که به نام خود وی نام‌گذاری شد، بنیاد نهاد («دائرة المعارف»، VIII/458). برتراندُن دولا بروکی‌یر[1] که در ۸۳۵ق/۱۴۳۲م در زمان فرمانروایی سلطان مراد وارد بورسه شده، تصویری مفصل و جالب از این شهر در سفرنامهٔ خود به دست داده است. این سیاح، بورسه را بزرگ‌ترین شهر ترکان، و دارای ابنیه و آثار زیبای بسیار وصف کرده است. وی از مؤسسات عام‌المنفعه‌ای نیز نام می‌برد که در آنجا هر روز بین فقرا غذا توزیع می‌شده است (همانجا). همچنین ابن بطوطه نیز اشاره کرده است در اینجا زاویه‌ای برای مسافران ایجاد کرده‌اند که به آنان غذای رایگان می‌دهند (ص ۳۲۱).

پس از فتح قسطنطنیه در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م و انتقال مرکز فرمانروایی عثمانیان به این شهر، بورسه نه‌تنها اهمیت سیاسی، بلکه مرکزیت فرهنگی و اعتبار پیشین خود را از دست داد (IA, II/813). با این همه، به تصریح خلج اوغلی، بورسه همراه با ادرنه و استانبول «تختگاه ثلاثهٔ» عثمانیان نامیده می‌شدند (ص 111).

در دوران اولیهٔ حکمرانی سلطان بایزید دوم (۸۸۶-۹۱۸ق/۱۴۸۱-۱۵۱۲م) برادرش جم سلطان برای به دست آوردن تاج و تخت سلطنت به مقابله با او برخاست و بورسه را مرکز فعالیت خود قرار داد (ابن عربشاه، ۱۸۷). جم سلطان در این شهر سکه زد و خطبه به نام خود کرد، اما بیش از ۱۸ روز دوام نیاورد (IA, III/71) و به اروپا گریخت و در همان دیار فوت کرد؛ پس از مرگ نیز جنازه‌اش بنا به وصیت خود او در بورسه و در آرامگاه مرادیه دفن گردید (همان، III/79).

بورسه در زمان سلطنت سلطان احمد اول (۱۰۱۲-۱۰۲۶ق/۱۶۰۳-۱۶۱۷م) موردتعرض عصیانگران جلالی ــ که در رأس آنان قلندراوغلی قرار داشت ــ واقع شد و آنان حومهٔ شهر را غارت کرده، به آتش کشیدند (همان، II/813). همچنین در عصیان آبازه حسن پاشا که در زمان سلطنت سلطان محمد چهارم (۱۰۵۸-۱۰۹۸ق/۱۶۴۸-۱۶۸۷م) صورت گرفت، بورسه به دست عاصیان افتاد (همانجا).

در زمین لرزهٔ شدیدی که در ۱۲۷۱ق/۱۸۵۵م به وقوع پیوست، بورسه آسیب فراوانی دید؛ از جمله مسجد جامع و مساجد سلطان بایزید اول، امیر بخاری و نیز آرامگاهها و حمامها و بازار بزرگ ویران گردید («تاریخچه...»[2]) که بسیاری از این بناها بعداً مرمت شد.

بورسه که پس از انتقال پایتخت به استانبول به صورت «سنجقی» تحت ادارهٔ بیگلربیگی کوتاهیه درآمده بود، از ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م به بعد مرکز ایالت شد، چنان‌که برجسته‌ترین رجال و دولتمردان عثمانی به والیگری این ایالت انتخاب می‌شدند (همانجا)؛ از جملهٔ آنان احمد وفیق پاشا بود که در بورسه به فعالیتهای عمرانی پرداخت و برای اسکان مهاجران بلغاری و رومانیایی محله‌های جدیدی ساخت (همانجا). وی برای نخستین بار آمفی‌تئاتری در این شهر بنا کرد و خود به ترجمهٔ نمایشنامه‌هایی پرداخت (IA, II/813). همان‌گونه که نخستین تشکیلات قاضی عسکری که برای رسیدگی به مسائل و امور شرعی نظامیان در دورهٔ اورخان غازی در بورسه تأسیس یافته بود، نخستین قاضی عسکر نیز خلیل جاندارلی قاضی بورسه بود (خلج اوغلی، 15) و نیز نخستین بیمارستان عثمانیان در زمان سلطان بایزید اول در همین شهر ساخته شد (همو، 144).

بعد از استانبول بیشترین آثار تاریخی عصر عثمانی در بورسه واقع است (بایراق، 129) که از آن جمله می‌توان به جامع علاءالدین، جامع اورخان غازی، جامع خداوندگار (مراد اول)، مسجد قره دمیرتاش، جامع شهادت، جامع مرادیه، جامع سبز (یشیل جامع)، مسجد افتاده، جامع بایزید اول و اولو جامع (جامع کبیر)، و نیز آرامگاههای بسیاری از سلاطین عثمانی اشاره کرد. این شهر دارای موزه‌هایی همانند موزهٔ باستان‌شناسی و موزهٔ آثار ترک ـ اسلام نیز هست (بایراق، 129ff.).

پس از آثار مذهبی، بناهای غیرمذهبی در درجه دوم اهمیت قرار دارند که از جملهٔ آنها می‌توان به مؤسسات عام‌المنفعه چون دارالشفا، کاروان‌سراها و بازارهای سرپوشیده اشاره کرد. حمامهای آب گرم و دیگر حمامها نیز که برخی از آنها از دوران حاکمیت بیزانسها باقی مانده است، از دیگر بناهای این شهر به حساب می‌آیند (ینی شهیر اوغلی، 1346, 1348, 1350).

بورسه به صنعت ابریشم‌بافی شهرت فراوان داشته است و ابریشمهایی که هر سال از سوریه و آناتولی به این شهر می‌آوردند، بعد از آنکه به صورت پارچه و نخ ابریشم در می‌آمد، برای فروش به دیگر ایالات و سرزمینها صادر می‌شد (IA, II/808)؛ چنان‌که یوزافات باربارو[3] (نک: *سفرنامه‌ها...*، ۳۸۶) نوشته است که «مقداری از پارچه‌های مخمل زربفت را از بروصه (بورسه) و کفا به تبریز می‌آوردند». این منسوجات به اروپا نیز صادر می‌شد (IA، همانجا).

اولیاچلبی از بورسه به عنوان مرکز حکومت و شهر ابریشم یاد کرده است (۳۵۸/۲). در ۱۸۵۱م در این شهر ۵، و در ۱۸۵۵م، ۲۳ کارگاه و کارخانهٔ ابریشم‌بافی وجود داشته است. اکثر کارگران این کارگاهها را زنان تشکیل می‌دادند و می‌توان گفت که نخستین شهری که زنان کارگر در آن کار می‌کردند، بورسه بود (IA, II/808-809). در سالهای پس از ۱۸۶۱م بورسه دوباره در صنعت ابریشم روبه‌رشد نهاد. در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م برای پیشرفت و گسترش هرچه بیشتر این صنعت، آموزشگاهی به نام «دارالتعلیم حریر» در بورسه تأسیس گردید و توتستانهای جدیدی احداث شد. تولید ابریشم خام در بورسه در نیمهٔ اول سدهٔ ۲۰م روز به روز افزایش یافت (همانجا). پیش از جنگ جهانی اول تولید این

---

1. Bertrandon de la Broquière 2. «Bursa'nın...» 3. Josaphat Barbaro

محصول متجاوز از هزار تُن بوده است و حدود یک میلیون اونس از تخم ابریشم آنجا به سرزمینهای بالکان، ایران و روسیه صادر می‌شد (*میدان لاروس*، II/656). این پیشرفت با شروع جنگ جهانی اول و شرکت دولت عثمانی در جنگ متوقف شد. در دوران اشغال یونانیان (۱۹۲۰-۱۹۲۲م) به علت پراکندگی کارگران، تخریب توتستانها و تعطیل بازارهای صادرات، سیر قهقرایی این صنعت آغاز، و با پایان یافتن جنگ دوباره فعال شد (همانجا؛ IA, II/809).

بورسه در ۱۳۵۹ش/۱۹۸۰م از لحاظ جمعیت ششمین شهر بزرگ ترکیه بود. جمعیت این شهر در ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م به ۱٬۰۹۵٬۸۴۲ تن افزایش یافت (*میدان لاروس*، ذیل، II/156؛ YA, III/1624؛ «دائرة المعارف»، VIII/455؛ *انکارتا*[1])؛ ۵۰٪ از مردم بورسه در کارگاهها و کارخانه‌های صنعتی کوچک مشغول به کارند و ۲۰٪ به کار کشاورزی و باغداری و بقیه به امور تجاری و تعلیم و تربیت اشتغال دارند و یا کارمند دولت به شمار می‌روند («دائرة المعارف»، همانجا).

از دیدگاه فرهنگی بعد از جنگ جهانی اول در بورسه مؤسسات آموزشی بسیار از جمله مدارس دخترانه و پسرانه، مدرسهٔ آموزشهای نظامی، مؤسسه دخترانه، و مرکز تربیت معلم دختران، مدارس متوسطهٔ هنر، مدارس آموزش کشاورزی، و نیز به جای دارالتعلیم حریر سابق، مؤسسه ابریشم‌بافی تأسیس گردید (IA، همانجا). در ۱۹۷۴م دانشکدهٔ علوم اقتصادی و سیاسی، در ۱۹۷۷م دانشکدهٔ مکانیک، در ۱۹۷۸م دانشکده‌های برق و دامپزشکی، و در ۱۹۸۰م دانشکدهٔ کشاورزی وابسته به دانشگاه اولوداغ بورسه تأسیس شد (*میدان لاروس*، ذیل، II/157).

از بورسه شخصیتها و هنرمندانی برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: فخری بورسوی، هنرمند و خطاط مشهور و معاصر سلطان احمد اول که نمونه ای از کارهای هنر خطی خود را با عنوان «گلستان» به این پادشاه هدیه کرد (رادو، 93)؛ شیخ محمود بن عثمان لامعی، یکی از صوفیان هنرمند و شاعر نقشبندی که از آثار وی باید *فتوح المشاهدین لترویج قلوب المجاهدین* را که ترجمهٔ *نفحات الانس* جامی است، و نیز ترجمهٔ *شواهد النبوة* همو، و *شرف الانسان*، *منشآت* و *عبرت‌نامه* را نام برد (نک: مفتاح، ۲۷۰-۲۷۱).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن عربشاه، احمد، *زندگانی شگفت‌آور تیمور* (*عجایب المقدور*)، ترجمهٔ محمدعلی نجاتی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ اولیاچلبی، *سیاحت‌نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م؛ تتوی، احمد و آصف‌خان قزوینی، *تاریخ الفی*، به کوشش علی آل‌داود، تهران، ۱۳۷۸ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شاو، ا.ج. و ا.ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ مفتاح، الهامه و وهاب ولی، *نگاهی به روند نفوذ و گسترش زبان و ادب فارسی در ترکیه*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نشری، محمد، *جهان‌نما*، به کوشش فایق رشید اونات و محمد کویمن، آنکارا، ۱۹۴۹م؛ نیز:

Bayrak, M. O., *Türkiye tarihi yerler kılavuzu*, Istanbul, 1994; «Bursa'nın tarihçesi», *Türkiyede vakıf abideler ve eski eserler*, vol. III, 1983; *Encarta Reference Library*, 2003; Halaçoğlu, Y., *XIV-XVI. Yüzyıllarda osmanlılarda devlet teşkilâti ve sosyal yapı*, Ankara, 1991; IA; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; Rado, Ş., *Türk hattatları*, Istanbul; Turan, O., «Anatolia in the Period of the Seljuks and the Beyliks», *The Cambridge History of Islam*, vol. I(A), ed. P.M. Holt, Cambridge, 1970; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1976; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972; YA; Yenişehirlioğlu, F., «XIV-XV. Yüzyil mimari örenklere göre Bursa kentinin sosyal, ekonomik ve kültürel gelişimi», *IX. Türk tarih kongresi*, Ankara, 1989.

وهاب ولی

بورکْلوجه مُصْطَفیٰ، نک: بدرالدین بن قاضی سماونه.

بوزْکو، یا بورگو، منطقه‌ای مسلمان‌نشین در شمال چاد. این منطقه ۲۳۰ هزار کمـ۲ مساحت دارد و از شمال غربی به کوههای تیبستی، از جنوب شرقی به کوههای اِندی و از جنوب و جنوب غربی به نواحی پست جوراب[2] و بودله محدود است (نک: «اطلس...[3]»، 199؛ EI²).

بیشتر زمینهای بورکو شنزارهایی است که در اثر وزش بادهای تند، در حرکتند («بورکو[4]»). اغلب جمعیت بورکو در نواحی پرآب که غالباً در نواحی کوهستانی تیبستی در شمال و در دره‌های مجزا از یکدیگر که صخره‌های آهکی و نامنظم آنها را از هم جدا می‌کند، ساکنند. این دره‌ها خاک حاصلخیزی دارند که در آن درختان خرما با محصولاتی مرغوب به عمل می‌آید (نک: ناختیگال، II/406؛ «بورکو»). اهالی بورکو را گروههایی از سیاهان، قبایل بیابان‌گرد عرب و بربر تشکیل می‌دهد. از مهم‌ترین این گروههای قومی، قبیلهٔ نیمه بیابان‌گرد «دزه[5]» و بیابان‌گرد «بولگدا[6]» را می‌توان نام برد (ناختیگال، I/263, IV/406).

بورکو تا اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م جزو منطقهٔ نفوذ دولت عثمانی بود و این دولت پایگاهی نظامی در آنجا داشت (همو، 425 ,I/182). در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م پیرو توافقهای میان دولتهای انگلستان و فرانسه، بورکو جزو منطقهٔ نفوذ فرانسه شناخته شد و نیروهای این کشور سرزمینهای صحرا را یکی پس از دیگری تصرف کردند (نک: رایت، 116-117؛ «بورکو»).

سنوسیها که مهم‌ترین گروه قومی ساکن در این منطقه بودند، در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م برای مقابله با خطر نفوذ اروپاییان در بورکو از دولت عثمانی کمک خواستند؛ عثمانیها به حمایت از سنوسیها، پایگاهی نظامی در بورکو برپا کردند، اما به سبب پیکار نیروهای عثمانی با سپاه ایتالیا در ۱۹۱۲م، ناگزیر به برچیدن پایگاه و ترک این منطقه شدند. در ۱۹۱۳م سراسر بورکو به اشغال فرانسویان درآمد (نک: رایت، 119-116؛ ناختیگال، I/425؛ EI²).

---

1. *Encarta* ...
2. Djourab
3. *Atlas* ...
4. «Borku»
5. Daza
6. Bulgeda

در دورهٔ سلطهٔ فرانسویها برچاد، بورکو در منطقهٔ نظامی موسوم به «بورکو ـ اندی ـ تیبستی» قرار داشت (ناختیگال، I/423). با آنکه چاد در ۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م استقلال یافت، اما فرانسویها تا ۱۹۶۴م از تخلیهٔ این منطقهٔ نظامی خودداری کردند («افریقا...[1]»، 294).

امروزه از لحاظ تقسیمات کشوری چاد، استان «بورکو ـ اندی ـ تیبستی» با ۳۵۰'۶۰۰ کمـ۲ مساحت بزرگ‌ترین استان این کشور به‌شمار می‌رود. تراکم جمعیت در آن بسیار اندک است و در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م جمعیت استان «بورکو ـ اندی ـ تیبستی» حدود ۸۵'۱۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ...[2]»).

مآخذ:

Africa South of the Sahara, 1998, London, 1998; *Atlas of the World*, Munich, 1997; «Borku», *LoveToKnow Free Online Encyclopedia*, www. 1911 encyclopedia.org/B/BO/BORKU.htm; EI[2]; Nachtigal, G., *Sahara and Sudan*, tr. A.G.B. Fisher and H.J. Fisher, London, 1971-1980; Wright, J., *Libya, Chad and the Central Sahara*, London, 1989; *The World Gazetteer*, www. world-gazetteer.com/home.htm.

پرویز امین

بورکینافاسو (ولتای علیای پیشین)، کشوری در غرب افریقا. این کشور با ۲۷۴'۲۰۰ کمـ۲ مساحت، میان ۹° و ۲' تا ۱۵° و ۱۰' عرض شمالی و ۵° و ۳۰' طول غربی تا ۲° و ۲۰' طول شرقی واقع است. بورکینافاسو در خشکی محصور است و به آبهای آزاد راه ندارد و از شمال و غرب به مالی، از شرق به نیجر، از جنوب به ساحل عاج، غنا و توگو، و از جنوب شرقی به بنین محدود است (*اطلس...*، نقشه).

این کشور سرزمینی نسبتاً کم ارتفاع است و ۵۸٪ اراضی آن را دشتهای هموار تشکیل می‌دهد؛ بلندترین نقطهٔ آن، قلهٔ تناکورو با ۷۴۷ متر ارتفاع در جنوب غربی کشور واقع است (جعفری، ۱۷۲؛ رضایی، ۲). مهم‌ترین رودهای بورکینافاسو ولتای سیاه یا موهون، ولتای سرخ یا نازینُن و ولتای سفید یا ناکانبه است؛ این رودخانه‌ها همگی از شمال به جنوب جریان دارند و هیچ یک قابل کشتیرانی نیستند و پس‌از عبور از کشور غنا به‌اقیانوس‌اطلس می‌ریزند (*انکارتا*[3]؛ رضایی، همانجا).

بیشتر اراضی بورکینافاسو پوشیده از علفزار و درختچه‌های پراکنده (ساوان) است و فقط در بخشهای جنوبی آن جنگلهای مناطق گرمسیری دیده می‌شود که رو به شمال از تراکم آن کاسته می‌شود (همانجاها).

این کشور دارای دو نوع آب هوای گرم و خشک در شمال، و گرم و مرطوب در جنوب است (جعفری، همانجا). در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م جمعیت بورکینافاسو ۱۲'۱۱۴'۴۰۰ تن برآورده شده است («فرهنگ...[2]») که با توجه به وسعت کم آن، یکی از پرتراکم‌ترین کشورهای افریقایی به شمار می‌رود. تراکم جمعیت در این کشور بستگی به آب و هوا و صنعتی بودن هر منطقه دارد. در شمال تراکم جمعیت کمتر است و هر چه به سوی جنوب نزدیک تر شویم، به سبب حاصل خیز بودن مناطق و زمینهای کشاورزی افزایش می‌یابد. ۸۰٪ جمعیت بورکینافاسو را روستانشینان تشکیل می‌دهند (رضایی، ۷).

شهر اصلی و پایتخت آن که مرکز تجارتی ـ صنعتی کشور نیز به شمار می‌رود، اوآگادوگو[4] است. این شهر با ۹۹۶'۵۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) بزرگ‌ترین و پرجمعیت‌ترین شهر بورکینافاسو است. شهر بوبو ـ دیولاسو[5] با ۳۲۰'۷۰۰ تن جمعیت (در ۲۰۰۴م) دومین شهر بزرگ و مرکز کشاورزی کشور است (مراد، ۵۹۰-۵۹۱؛ «فرهنگ»).

اقتصاد بورکینافاسو بر پایهٔ کشاورزی و دامداری استوار است و با توجه به آنکه، فقط یک سوم اراضی این کشور قابل کشاورزی است، اما این بخش بیش از ۴۰٪ تولید ناخالص داخلی و بیش از ۵۰٪ درآمدهای ارزی کشور را به خود اختصاص داده است. ۹۰٪ جمعیت بورکینافاسو از طریق کشاورزی امرار معاش می‌کنند و ۶۰٪ اشتغال مربوط به این بخش است. پنبه و بادام زمینی مهم‌ترین محصولات کشاورزی را تشکیل می‌دهند و در تولید پنبه در میان کشورهای غرب افریقا پس از ساحل عاج و مالی در ردهٔ سوم قرار دارد (رضایی، ۵۵ ـ ۵۶؛ هاجکینسن، 214).

دامداری پس از کشاورزی اصلی‌ترین فعالیت اقتصادی مردم بورکینافاسو به شمار می‌آید و با وجود مشکلات عدیده از قبیل کمبود آب و چراگاه، عدم سازمان‌دهی، کمبود دارو و عدم رعایت بهداشت، سهمی ۲۴ درصدی در درآمدهای ارزی این کشور دارد (رضایی، ۵۷). از دیگر منابع اقتصادی بورکینافاسو، بخش معدن است که ۵٪ از تولید ناخالص ملی را به خود اختصاص داده است، اما با توجه به معادن غنی این کشور، به سبب ضعف اقتصادی و نداشتن کادر تخصصی و کمبود راههای ارتباطی و کمبود انرژی، بهره‌برداری از آن با مشکلاتی روبه‌روست (همو، ۵۸ ـ ۵۹). نقره، نیکل، طلا، فسفات و سنگ آهک مهم‌ترین منابع معدنی بورکینافاسو هستند (همانجاها).

جمعیت این کشور متشکل از گروههای قومی متعددی است و بر پایهٔ آمارهای موجود، بیش از ۶۰ گروه در بورکینافاسو در کنار یکدیگر با آرامش زندگی می‌کنند (رضایی، ۹). قوم غالب از لحاظ شمار که قدرت سیاسی را نیز در دست دارد، قوم موسیٔ است که ۴۰٪ جمعیت را شامل می‌شود و در بخشهای غربی کشور به سر می‌برند. گورماها و گورنسیها از گروههای وابسته به قوم موسیٔ هستند که به ترتیب در شرق و در جنوب غربی کشور زندگی می‌کنند. اقوام «مانده[6]» که شامل تیره‌های قومی ساراکوله، مارکا، سنوفو، دیولا و ساموست، در نواحی غربی بورکینافاسو ساکنند. در بخشهای غربی ولتای سیاه اقوام سیاه پوست بوبوها و لوبیها ــ که فاقد سازمان‌دهی سیاسی‌اند ــ زندگی می‌کنند. در نواحی جنوبی بوسانسه‌ها و یا بیساها به سر می‌برند. سونگایی، طوارق، بلاّ و پلها از دیگر اقوام ساکن در بورکینافاسو هستند (کوک، ۲۴۷؛

1. *Africa ...* 2. *The World...* 3. *Encarta ...* 4. Ouagadougou 5. Bobo Dioulasso 6. Mande



انکارتا). گروه بیابان گرد فولانی نیز در محدودهٔ مرزهای شمالی زندگی می‌کنند (چرچ، 940).

زبان رسمی در این کشور، فرانسه است، اما ۹۰٪ اهالی به زبانهای محلی افریقایی که متعلق به شاخهٔ زبانهای سودانی است، گفت و گو می‌کنند (انکارتا). ۵۰٪ جمعیت بورکینافاسو را مسلمانان تشکیل می‌دهند که بیشتر سنی مالکی مذهبند و ۴۰٪ پیرو مذاهب بومی هستند. مسیحیان که غالباً پیرو کلیسای کاتولیک رومی هستند، ۱۰٪ جمعیت را شامل می‌شوند (همانجا؛ «اسلام...[1]»، 41). شمار مسلمانان در همهٔ مناطق کشور یکسان نیست و در نواحی شمالی، بخش بزرگ جمعیت را تشکیل می‌دهند و در جنوب به صورت اقلیتهای کوچک هستند. بیشترین شمار مسلمانان در شهرهای جیبو و دوری (بیش از ۸۰٪)، بوبوجیولاسو (۶۰-۸۰٪) و اواهیگویا (۴۰-۶۰٪) زندگی می‌کنند. در دیگر مناطق این میزان ۲۰ تا ۴۰٪ است و در شهرهای گا اوآ، دیه بوگو، لئو و پو به کمتر از ۱۰٪ می‌رسد. شمار مسلمانان که در ۱۹۲۶م فقط ۱۷٪ جمعیت را شامل می‌شد، در ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰م به ۲۵٪ و در اواخر سدهٔ ۲۰م به ۵۰٪ افزایش یافته است (همانجا؛ کوک، ۲۵۰-۲۵۱).

پیشینهٔ تاریخی: سرزمینی که امروزه بورکینافاسو خوانده می‌شود، از سدهٔ ۳ تا ۱۳م بخشی از امپراتوری غنا ــ نخستین و بزرگ ترین امپراتوری غرب افریقا ــ به شمار می‌رفت. با تهاجم مرابطون در اواسط سدهٔ ۵ق/۱۱م به پایتخت امپراتوری غنا اقوام موسیٔ، بوبو، گورنسی و لوبی از بخشهای شمالی غنای امروزی به بورکینافاسو وارد شدند. اقوام موسیٔ ۴ پادشاهی به نامهای اوگادوگو، یاتنگا، تنکودوگو و فادانگورما را در سرزمین بورکینافاسو بنیاد نهادند (بریتانیکا، XXIX/844؛ انکارتا؛ امجد علی، 574-573). این پادشاهیها به یک قلمرو فرهنگی و زبانی وابسته بودند و با پادشاهیهای مام پروسی و داگومبا در شمال غنا قرابت داشتند و حتیٰ پادشاه مام پروسی را به عنوان پدر خود می‌دانستند (کوک، ۲۴۸).

اقوام موسیٔ که در زیر لوای اشرافیت قدرتمندی متحد شده بودند، در سدهٔ ۹ق/۱۵م از بخشهای شرقی رود ولتا گذشتند و بر نواحی غربی این رودخانه استیلا یافتند. احتمالاً این گسترش قلمرو پادشاهیهای موسیٔ با انحطاط قدرت نظامی سونگایی مربوط بوده است (نک: فیج، 97؛ گراو، 124).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۵م قوم موسیٔ به تمبوکتو حمله کردند و بارو به ضعف نهادن دولت مالی در ۸۸۵ق/۱۴۸۰م به والاتا هجوم بردند، اما در ۱۴۸۳م به قلمروهای خود پس رانده شدند. در ۱۴۹۷-۱۴۹۸م اسکیا محمد جنگی مقدس برای جذب قوم موسیٔ به اسلام آغاز کرد، اما

---

1. *Islam...*

موفقیتی به دست نیاورد. سپس اسکیا داوود در دهه‌های ۱۵۴۰، ۱۵۶۰ و ۱۵۷۰م به قلمرو قوم موسیٔ حمله کرد، ولی پادشاهیهای قوم موسیٔ در بورکینافاسو تا زمان نفوذ فرانسویان به این منطقه پا بر جا ماندند (کوک، همانجا؛ کُرنون، II/229).

آشنایی پادشاهیهای موسیٔ در شمال بورکینافاسو با اسلام از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۵م از طریق سونگاییها، و در جنوب از طریق گونجاها از اوایل سدهٔ ۱۶م آغاز شد (کوک، ۲۵۲). همچنین بازرگانان مانده نژاد در گسترش اسلام در میان جوامع موسیٔ نقشی مؤثر داشتند. اینان به عنوان رابط میان اقوام مسلمان مانده و قوم موسیٔ عمل می‌کردند، هر چند مقاومت پادشاهیهای موسیٔ در برابر اسلام در آغاز شدید بود، اما هنگامی که حکومتهای متحد جنوبی آنها، یعنی داگومبا و گامباگا اسلام آوردند، قوم موسیٔ نیز پذیرای اسلام شدند (همو، ۲۵۳).

پیش از سدهٔ ۱۹م قدرت پادشاهیهای موسیٔ رو به ضعف نهاد. در ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م فرانسویها با تحت الحمایه قرار دادن اواگادوگو در این منطقه نفوذ کردند (*انکارتا*). در ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م این منطقه در مستعمرهٔ افریقای غربی فرانسه ادغام شد (همانجا)؛ سپس در ۱۹۳۲م میان فرانسه، سودان و ساحل عاج تقسیم شد و در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م به عنوان یک واحد سیاسی مجزا به نام «ولتای علیا» شکل گرفت. در ۱۹۵۸م این کشور دولتی خودمختار در چهارچوب جامعهٔ فرانسه شد و به سازمان هم‌بستگی ساحل عاج و نیجر و داهومی پیوست و در ۱۵ مرداد ۱۳۳۹ش/۵ اوت ۱۹۶۰م به استقلال دست یافت (همانجا؛ پیک، 264؛ انگلبرت، 209؛ کوک، ۲۴۹).

اولین رئیس جمهور این کشور پس از استقلال، موریس یامه‌ئوگو بود که در ۳ ژانویهٔ ۱۹۶۶ به وسیلهٔ کودتایی بر کنار شد. سانگوله لامیزانا رئیس دولت کودتا سعی در بهبود اوضاع اقتصادی کرد. دولت وی در ۱۹۷۰م اقدام به انتخابات و تشکیل دولت قانونی کرد (نک: انگلبرت، همانجا). قانون اساسی که در همان سال با ۸۰٪ رأی موافق به تصویب رسید، موجبات فعالیت احزاب سیاسی را در این کشور فراهم کرد و به دنبال آن ۳ حزب «اتحاد دموکراتیک صحرا»، «نهضت آزادی ملی» و حزب «اتحاد افریقا» فعالیت خود را آغاز کردند (اُبراین، 941). این کشور در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م اولین بار در کنفرانس سران اسلامی شرکت کرد (کوک، ۲۶۲؛ انگلبرت، همانجا؛ دافیلد، 119).

بورکینافاسو در دههٔ ۱۹۷۰م از خشک سالی دراز مدت زیان بسیار دید (ابراین، همانجا)، به گونه‌ای که در ۱۹۸۰م پس از یک دوره ناآرامی، لامیزانا با کودتایی به رهبری سایه زربو[1] ازکار بر کنار گردید. دولت جدید قانون اساسی را ملغا کرد و یک کمیتهٔ نظامی ترقی ملی تشکیل داد. اتحادیه‌های کارگری در آغاز، رژیم جدید را تأیید کردند، اما پس از تصمیم دولت کودتا به اولویت دادن به مناطق روستایی با آن به مخالفت برخاستند (انگلبرت، همانجا). در ۱۹۸۲م کودتای جدیدی به رهبری ژان باتیست اوئه‌درائوگو[2] نخست وزیر سابق انجام شد که سیاست طرفداری از اتحادیه‌های کارگری را پیش گرفت و قول داد در ۱۹۸۴م حکومت را به غیر نظامیها واگذارد؛ اما در ۱۹۸۳م با کودتایی دولت وی ساقط شد و دولت جدید مبادرت به تشکیل شورای ملی انقلاب کرد. در ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م در سالروز کودتا نام رسمی کشور از «ولتای علیا» به بورکینافاسو به معنی «سرزمین درستکاران» تغییر یافت. رهبر کودتا در ۱۹۸۷م در پی بروز اختلاف در میان اعضای شورای انقلاب، کشته شد و یک جبههٔ مردمی اعلام وجود کرد و بلیز کومپائوره[3]، رئیس آن جبهه سیاست اصلاح انقلاب را اعلام کرد. این حکومت به تدریج شیوه‌های انقلابی را اعتدال بخشید و در رفراندوم ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م قانون اساسی جدیدی را به آراء عمومی گذاشت. کومپائوره در انتخابات ۱۹۹۸م به مدت ۵ سال دیگر به ریاست جمهوری برگزیده شد (همو، 210؛ *انکارتا*).

مآخذ: *اطلس راهنمای کشورهای جهان، قارهٔ افریقا*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۲ش؛ جعفری، عباس، *گیتاشناسی نوین کشورها*، تهران، ۱۳۸۲ش؛ رضایی، علی اکبر، *بورکینافاسو*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ کوک، ژ. م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ مراد، محمدعدنان، *المجتمعات الافریقیة*، دمشق، ۱۹۹۵م؛ نیز:

Amjad Ali, S., *The Muslim World Today*, Islamabad, 1985; *Britannica*, macropaedia, 1989; Church, R. J. H., «The Upper Volta Physical and Social Geography», *Africa South of the Sahara 1975*, London, 1975; Cornevin, R. and M., Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1970; Duffield, I., «Pan-Africanism Since 1940», *The Cambridge History of Africa*, vol. VIII, ed. M. Crowder, London, 1975; *Encarta Reference Library*, 2003; Englebert, P., «Burkina Faso Recent History», *Africa South of the Sahara 1998*, London, 1998; Fage, J. D., *A History of Africa*, London, 1997; Grove, A. T., *Africa South of the Sahara*, London, 1971; Hodgkinson, E., «Burkina Faso Economy», *Africa South of the Sahara 1998*, London, 1998; *Islam and Islamic Groups*, ed. F. Shaikh, London, 1992; O'Brien, D. B. C., «The Upper Volta Recent History», *Africa South of the Sahara 1975*, London, 1975; Pick, H., «Upper Volta», *Africa, a Handbook*, ed. C. Legum, London, 1971; *The World Gazetteer*, www. world-gazetteer. com/home. htm.

پرویز امین

بوری، بَنی، خاندانی از اتابکان سلاجقه که حدود نیم قرن (۴۹۸-۵۴۹ق/۱۱۰۵-۱۱۵۴م) در دورهٔ جنگهای صلیبی بر بخشهایی از شام، به ویژه دمشق و اطراف آن فرمان راندند و بدین سبب به «اتابکان دمشق» نیز نام‌بردار شدند. از این خاندان ۶ تن به حکومت نشستند، و نام آنان (بنی بوری) به بوری بن طغتکین، دومین حاکم سلسله منسوب است.

دربارهٔ آغاز کار ابومنصور ظهیرالدین طغتکین، بنیادگذار سلسله، اطلاع چندانی در دست نیست، جز آنکه می‌دانیم وی در جوانی به روزگاری که الب ارسلان سلجوقی قصد پیکار با رومیان را داشت، با گروهی از ترکمانان به حضور سلطان رسید و راهنمایی سپاه او را بر عهده گرفت و گویا پس از آن نیز در خدمت وی ماند؛ چنان که در جنگ ملازگرد (۴۶۳ق/۱۰۷۱م) از او به عنوان سلاح‌دار سلطان یاد شده است (حسینی، ۸۷-۸۸؛ ابن عدیم، *بغیة*، ...، ۲۷). الب ارسلان سپس او

---

1. Saye Zerbo
2. J. B. Ouédraogo
3. B. Compaoré

را به خدمت فرزند خود، تاج‌الدوله تتش گمارد و طغتکین به سبب شجاعت و لیاقتی که نشان داد، به سرعت ترقی کرد و معتمد و سپهسالار دمشق و نایب تتش در حکومت شد. آن‌گاه تتش او را اتابکِ فرزند خردسال خود دُقاق گردانید. نخستین حکومت نیمه مستقل طغتکین، امارت میافارقین بود که در آنجا به عنوان اتابک دقاق رشتهٔ کارها را در دست گرفت و به تدبیر و نیک سیرتی و دادگری شهره شد (ابن عساکر، ۵۱۳/۸؛ ابن عدیم، زبدة...، ۱۲۰/۲؛ ابن قلانسی، ۲۱۳-۲۱۴).

در ۴۸۷ق/۱۰۹۴م در جنگی که میان تتش و برادرزاده‌اش، برکیارق در ری درگرفت، تتش کشته شد و جمعی از امرای او از جمله طغتکین به اسارت افتادند، ولی او یک سال بعد آزاد شد و به دمشق رفت (همانجا؛ قس: ابن دواداری، ۴۴۷/۶: که گویا وی در خراسان به حبس بوده است). طغتکین در دمشق با استقبال دقاق و امرای دولت وی روبه‌رو شد و دقاق او را سپهسالار دمشق کرد و بسیاری از کارها را به او سپرد و طغتکین هم مدتی بعد مادر او را به همسری خود درآورد (ابن قلانسی، ۲۶۴؛ ابن عدیم، همان، ۱۲۲/۲) و به استقرار دولت و توسعهٔ قلمرو دقاق پرداخت. در این ایام سرزمین شام وارد یکی از خطیرترین دورانهای تاریخ اسلامی خود می‌شد؛ از یک سوی امرا و شاهزادگان سلجوقی، منطقه را دستخوش نزاعها و رقابتهای بی‌پایان خویش کرده، و از سوی دیگر صلیبیان با انبوهی سپاه گرسنه و خون‌ریز در راه بودند و تقدیر چنان بود که تا چند قرن، نقش مهمی در سرنوشت شام برعهده گیرند. دمشق نیز از این نزاعها و رقابتها در امان نبود؛ چنان که فخرالملوک رضوان (برادر دقاق)، برای تصرف دمشق و انطاکیه کوششها کرد، ولی اتحاد دمشق با یاغی سیان، امیر انطاکیه او را ناکام گذارد و باعث ائتلاف رضوان با سلیمان بن ایلغازی، امیر حلب شد (ابن قلانسی، ۲۱۵؛ ابن عدیم، همان، ۱۳۰/۲-۱۳۱، بغیة، ۱۳۹-۱۴۰).

در همین زمان صلیبیان انطاکیه را گرفتند و روی به معرّه نهادند و این امر موجب شد تا امرای شام مدت کوتاهی متحد گردند (ابن‌تغری‌بردی، ۱۴۷/۵-۱۴۸). از آن سوی، فشار و طمع صلیبیان بر تسخیر سراسر شام موجب شد تا بعضی از امرای ضعیف‌تر قلمرو خویش را به فرمانروایان نیرومندتر واگذار کنند، یا امرای بزرگ، امارتهای کوچک و ضعیف را از میان بردارند؛ چنان که جبله و رحبه و حمص در ۴۹۴ و ۴۹۶ق از همین رهگذر به حکومت دمشق پیوستند (ابن قلانسی، ۲۲۶، ۲۲۹؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۴).

دقاق در ۴۹۷ق/۱۱۰۴م بیمار شد و به پیشنهاد مادرش، اتابک طغتکین را به نیابت از فرزند خردسال خود، تتش حکومت دمشق داد و در ۱۳ رمضان آن سال درگذشت (ابن قلانسی، ۲۲۳-۲۲۴؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۱). با آنکه طغتکین پس از آن می‌توانست حکومتی مستقل بنیاد کند، ولی تا کسی از فرزندان تاج‌الدوله تتش زنده بود، تن به این کار نداد. بدین سبب، وقتی رضوان بن تتش ــ پس از مرگ دقاق ــ دمشق را محاصره کرد، اتابک طغتکین به رغم توانایی بر رفع او، پذیرفت که خطبه و سکه به نام وی کند. با این همه، چون رضوان در دمشق پایگاهی نداشت، آنجا را رها کرد و به حلب رفت (ابن عدیم، همان، ۱۴۹). آن‌گاه اتابک، ارتاش (ابن خلدون، ۴(۱)/۱۴۴: بکتاش)، برادر دیگر دقاق را که در بعلبک زندانی بود، بیاورد و به امارت نشاند؛ ولی ارتاش نیز از اتابک هراسید و گریخت و بدوئن، شاه صلیبیان را به حمله به دمشق تشویق کرد (۴۹۸ق)، ولی کاری از پیش نبرد. تتش، فرزند دقاق نیز چندی بعد درگذشت و اتابک استقلال تمام یافت (ابن قلانسی، ۲۳۴-۲۳۶).

با تصرف رَفَنیه در همان سال به دست اتابک، و سپس مشارکت با مصریان در جنگ با صلیبیان در عسقلان، و پس از آن گرفتن بُصریٰ از دست گمشتگین، نایب ارتاش و نیز تصرف صَرخَد، این استقلال تثبیت و تکمیل شد (همو، ۲۳۹-۲۴۱، ۲۴۳؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۳؛ ذهبی، *العبر*، ۳۷۶/۲؛ ابن دواداری، ۴۶۵/۶). ابن تغری بردی (۱۹۲/۵) آورده است که در ۴۹۹ق جنگی سخت میان اتابک و فرنگان درگرفت، ولی از نتیجهٔ آن یاد نکرده است؛ در حالی که بعضی از مورخان دیگر تصریح کرده‌اند که اتابک در این سال دوبار بر فرنگان مستولی شد و دمشق را به شادمانی این پیروزیها آذین‌بندی کردند (ابن کثیر، ۱۶۵/۱۲؛ ذهبی، همان، ۳۷۸/۲).

در ۵۰۰ق که تاخت و تاز صلیبیان بر حوران و جبل‌عوف شدت گرفت، اتابک به مقابله رفت و بدوئن نیز از طبریه و عکا بیامد. اتابک یکی از دژهای اطراف طبریه را گرفت و شهسواران آنجا را سرکوب کرد، ولی جنگی با بدوئن رخ نداد. سال بعد، اتابک باز به طبریه هجوم برد و ائتلاف امرای صلیبی را به سختی در هم شکست و تنی چند از امرای بزرگ آنها را اسیر کرد و به دمشق برد (ابن قلانسی، ۲۳۴-۲۴۴، ۲۵۸-۲۵۹؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۲۵؛ ذهبی، همان، ۳۸۳/۲). پس از آن در ۵۰۲ق هم جنگهای متعددی میان اتابک و صلیبیان درگرفت (ابن کثیر، ۱۷۰/۱۲)، تا آنجا که بدوئن از در آشتی درآمد و با شرایطی، به مدت ۴ سال در میانه صلح شد (ابن قلانسی، ۲۶۳-۲۶۴؛ ذهبی، همانجا). با این همه، فرنگان در ۵۰۳ق/۱۱۰۹م باز قصد تسخیر رفنیه کردند و اتابک هم برای جلب‌نظر سلطان و خلیفه برای جهاد، رهسپار بغداد شد، ولی در راه شنید که سلطان محمد سلجوقی بر آن است تا امرای شام را تغییر دهد. پس از بازگشت و در راه، گمشتگین را که با فرنگان همراه شده بود، تنبیه کرد و بعلبک را از او گرفت و به پسر خود بوری داد (ابن قلانسی، ۲۶۴-۲۶۷). آن‌گاه میان امرای شام بر جنگ با صلیبیان اتحادی پیش آمد و به ویژه میان اتابک طغتکین و شرف‌الدین مودود، امیر موصل پیمانی منعقد شد. با آنکه در همین زمان با درخواست بدوئن، دوباره میان اتابک و صلیبیان صلح برقرار گردید، ولی بدوئن در ۵۰۴ق پیمان را شکست و حمله را آغاز کرد. مقابلهٔ اتابک و فشاری که بر صلیبیان وارد کرد، آنها را دوباره به پذیرش صلح واداشت (همو، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۷-۲۷۸؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۳۵). در این سال سلطان محمد سلجوقی کوشید تا امرای شام را برای جهاد متحد گرداند، ولی این کار با بیمی که امرا از یکدیگر داشتند و نیز به

سبب افساد رضوان بن تتش با شکست روبه‌رو شد. با این همه، اتابک طغتکین و ابن منقذ، امیر شیزر با شرف‌الدین مودود متحد شدند و به پیکار با صلیبیان برخاستند (ابن اثیر، *التاریخ*...، ۱۷ـ ۱۸؛ ابن عدیم، زبدة، ۲/۱۶۰ـ۱۶۱؛ ابن قلانسی، ۲۷۸ـ۲۸۲) و به ویژه اگر یاریهای شجاعانهٔ اتابک در ۵۰۵ ق به مردم صور نبود، شهر به دست صلیبیان سقوط می‌کرد (همو، ۲۸۴ـ۲۸۸؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۳۸ـ۳۹).

تهاجم دوم صلیبی به صور در ۵۰۶ق، و مددجویی امیران آنجا از اتابک، باعث شد تا شهر به قلمرو دمشق بپیوندد (ابن قلانسی، ۲۹۰ـ۲۹۱)؛ این واقعه بر قدرت و نفوذ اتابک بیفزود. در همین سال رضوان بن تتش، امیر حلب از بیم صلیبیان، با اتابک طغتکین صلح کرد و او را به حلب خواند و با آنکه اتابک پذیرفت که در دمشق خطبه و سکه به نام او کند، ولی رضوان به وعدهٔ همراهی در جنگ با صلیبیان وفا نکرد و اتابک نیز او را براند (ابن عدیم، همان، ۲/۱۶۳ـ۱۶۴) و خود با امیر مودود به مقابلهٔ بدوئن رفت و در جنگی سخت و خونین او را شکست داد (۱۱ محرم ۵۰۷). آن‌گاه مودود همراه طغتکین به دمشق رفت و اندکی بعد در آنجا، گویا به دست باطنیه، به قتل رسید (ابن قلانسی، ۲۹۳ـ۲۹۵، ۲۹۸ـ۲۹۹؛ ابن اثیر، همان، ۱۹؛ قس: ابن شاکر، ۲۱/۱۲؛ ابن کثیر، ۱۷۶/۱۲). در همان سال رضوان نیز درگذشت و پسرش الب ارسلان نوجوان، حلب را به اتابک داد، ولی اتابک نتوانست با امرای آن شهر کار کند و آنجا را رها کرد. کوتاه زمانی بعد، اتابک برای ترمیم خرابیها و تأمین راههای تجارتی و تقویت خویش، با صلیبیان صلح کرد، ولی در ۵۰۹ق/۱۱۱۵م به لشکر فرنگان هجوم برد و آنها را سخت در هم شکست (ابن قلانسی، ۳۰۱ـ۳۰۳، ۳۰۶). آن‌گاه به دعوت لؤلؤ خادم به حلب رفت که توسط لشکریان سلطان محمد محاصره شده بود. حرکت اتابک موجب عقب‌نشینی لشکر سلطان شد، ولی اتابک که می‌ترسید دمشق به دست آنها بیفتد، از یک سوی، با برخی از امرای مسلمان و مسیحی شام متحد شد، و از سوی دیگر، چنان فرنگان و لشکر سلطان را از هم بیمناک گردانید که هر دو گروه پراکنده شدند (ابن عدیم، همان، ۲/۱۷۴ـ ۱۷۵).

به گزارش ابن شاکر (۱۲/۵۰)، سلطان این سپاه را اصلاً برای سرکوب طغتکین و ایلغازی بن ارتق که می‌خواستند برضد او دست به طغیان زنند، فرستاده بود. به روایت دیگر تاخت و تاز آق سنقر برسقی، امیرموصل، به امر سلطان در شام و اسیر شدن پسر ایلغازی سبب شد که اتابک و ایلغازی قصد طغیان کنند، اما اتابک در ذیقعدهٔ ۵۰۹ به بغداد رفت و مورد تأیید سلطان قرار گرفت و بر حکومت ابقا شد (ابن شاکر، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۲/۱۷۸ـ۱۷۹؛ قس: ابن قلانسی، ۳۰۷ـ۳۱۳). پس از آن میان اتابک و آق سنقر دوستی پدید آمد، چنان که در ۵۱۰ق اتابک همراه آق سنقر، امیر موصل فرنگان را در هم شکست (ذهبی، *العبر*، ۲/۳۹۵؛ ابن قلانسی، ۳۱۴ـ ۳۱۵) و در ۵۱۲ و ۵۱۳ق با همراهی ایلغازی، سپاه بزرگ صلیبی به سرکردگی امیر انطاکیه را به شدت سرکوب کرد (ابن قلانسی، ۳۱۸ـ۳۲۰؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۰/۵۴۳ـ ۵۴۴؛ ذهبی، همان، ۲/۴۰۰) و آن‌گاه تدمر و شقیف را گرفت، ولی در ۵۱۶ق/۱۱۲۲م صور را به مصریان واگذارد (ابن دواداری، ۶/۴۸۵، ۴۹۰).

اتابک در ۵۱۷ق حماه را تصرف کرد و آنجا را به یکی از سرداران خویش و سپس به نواده‌اش، سونج بن بوری داد (ابن واصل، ۱/۴۱)، ولی در جنگ با صلیبیان همراه با آق سنقر برسقی شکست خورد و به دمشق بازگشت (ابن قلانسی، ۳۳۵). به نظر می‌رسد که اتابک بعداً صور را از مصریان باز پس گرفت؛ زیرا در حوادث سال ۵۱۸ق آورده‌اند که صلیبیان آنجا را که در دست نایب اتابک بود، تسخیر کردند (ابن ظافر، ۸۷) و به روایتی اتابک خود به ناچار شهر را تسلیم فرنگان کرد (ابن‌قاضی شهبه، ۹۰).

در ۵۱۹ و ۵۲۰ق نیز جنگ نسبتاً بزرگی میان سپاه اتابک و احداث (هم) دمشق با صلیبیان در اطراف دمشق درگرفت که نتیجهٔ مشخصی در بر نداشت (ابن قلانسی، ۳۳۹ـ۳۴۰؛ ذهبی، سیر...، ۱۹/۵۲۱). در همان سال اتابک و آق سنقر، کفرطاب را گرفتند (ابن عدیم، همان، ۲/۲۳۱) و ظاهراً این آخرین کوششهای اتابک در جنگ با صلیبیان و توسعهٔ قلمرو خویش بود؛ چه، پس از آن، فعالیت نظامی چندانی از او ذکر نشده است. اتابک سرانجام در ۸ صفر ۵۲۲ یا ۵۲۳ پس از یک بیماری طولانی در دمشق درگذشت و همان‌جا بـه خاک سپرده شد (ابن‌قلانسی، ۳۴۷ـ۳۴۸؛ ابن عدیم، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۵/۲۳۴). بیشتر مورخان اتابک طغتکین را به دلیری و دادگری ستوده و آورده‌اند که نسبت به اشرار و مفسدان بسیار سخت‌گیر بود و در عصر خود بزرگ‌ترین مجاهد شام برضد صلیبیان به شمار می‌رفت (ابن عساکر، ۸/۵۱۲؛ ابن قلانسی، ۲۱۴؛ ابن اثیر، *التاریخ*، ۳۸؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۹/۵۱۹).

پس از اتابک و به وصیت او پسرش، تاج‌الملوک ابوسعید بوری در دمشق به حکومت نشست. بوری که در ۴۷۸ق/۱۰۸۵م زاده شده بود (ابن عساکر، ۳/۴۳۳)، از جوانی وارد امور نظامی و سیاسی شد. در ۴۹۴ق/۱۱۰۰م در حالی که ۱۶ سال بیش نداشت، پدرش او را به امارت جبله فرستاد، ولی چنان بدسیرتی نشان داد که مردم، فخرالملک عمار، حاکم طرابلس را به جبله خواندند. او نیز لشکری فرستاد که شهر را گرفتند و بوری را دستگیر کرده، به طرابلس بردند، اما فخرالملک او را با احترام تمام روانهٔ دمشق کرد و به اتابک نوشت که از بیم چیرگی فرنگان بر جبله، آنجا را گرفته است (ابن قلانسی، ۲۲۶؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۰/۳۱۱ـ۳۱۲). در ۵۰۱ق/۱۱۰۸م بوری مأموریت سفارت به بغداد نزد سلطان محمد سلجوقی را به خوبی انجام داد، و در ۵۰۳ق که اتابک خود به بغداد رفت، بوری را بر دمشق گمارد و سفارش کرد که در برابر صلیبیان بـا حفظ پیمـان دوستـی، استـواری بـه خرج دهد (ابن‌قلانسی، ۲۵۷ـ ۲۵۸، ۲۶۵). در همان سال بوری لشکر به بعلبک برد و آنجا را گرفت و اتابک هم حکومت آنجا را به وی داد که تا محرم ۵۰۴ همان‌جا بماند (همو، ۲۶۶ـ۲۶۷، ۲۹۰). او در ۵۰۶ق به دعوت

انوشتگین افضلی، والی صور که از فرنگان می‌هراسید، به آنجا رفت و صور را تحویل گرفت، ولی نام خلیفهٔ فاطمی را از خطبه نینداخت (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۴۱-۴۲).

تاج‌الملوک پس از مرگ پدر و به وصیت او در دمشق به حکومت نشست و سیرت پدر را در پیش گرفت و والیان و امرا را بر مناصب خود ابقا کرد (ابن قلانسی، ۳۴۸؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۲۸)، اما سال بعد (۵۲۳ ق/۱۱۲۹م) که کار اسماعیلیه با کوششهای طاهر بن سعد مزدقانی وزیر در دمشق بالا گرفت، و حتیٰ گفته‌اند که وزیر با فرنگان دربارهٔ تسلیم دمشق وارد گفت و گو شد، بوری بی‌درنگ وزیر را کشت و دست به قتل عام باطنیهٔ دمشق زد. آن‌گاه به مقابلهٔ صلیبیان که به دعوت باطنیه، بانیاس را گرفته، و غارت کنان روی به دمشق آورده بودند، رفت و آنها را گریزاند (ابن قلانسی، ۳۵۰؛ ابن اثیر، همان، ۶۵۶/۱۰-۶۵۸؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۳۰-۱۳۱؛ ذهبی، *العبر*، ۴۱۸/۲، *سیر*، ۵۲۰/۱۹-۵۲۱؛ ابن خلدون، ۵(۱)/۳۲۹-۳۳۰). دربارهٔ مزدقانی گفته‌اند که چون وجیه‌الدولة بن صوفی، رئیس دمشق با او به دشمنی برخاست، وی از بیم به اسماعیلیه پیوست تا از پشتیبانی آنها برخوردار گردد (ابن تغری بردی، ۲۳۵/۵).

در این دوره عمادالدین زنگی، فرمانروای موصل (نک‍: ه‍ د، آل زنگی)، رهبری پیکار با صلیبیان را در دست گرفته بود و می‌کوشید از قدرت امرای مسلمان برای ایجاد یک ائتلاف ضد صلیبی استفاده کند. یکی از این کوششها در ۵۲۴ق پدید آمد و عمادالدین از بوری خواست که برای جهاد به او بپیوندد و او نیز پسر خود سونج را از حماه با سپاه به اردوی زنگی فرستاد. سونج مورد احترام و استقبال واقع شد، ولی گفته‌اند چنان رفتار کرد که عمادالدین خشمناک شد و او را در حلب به حبس انداخت و حماه را نیز گرفت. کوششهای بوری برای آزادی او به جایی نرسید (ابن اثیر، همان، ۶۵۸/۱۰-۶۵۹؛ ابن قلانسی، ۳۶۱؛ قس: ذهبی، *العبر*، ۴۱۷/۲)؛ تا آنکه سال بعد بوری دبیس بن صدقه، امیر حلّه را گرفته، به عمادالدین تسلیم کرد و سونج را باز پس گرفت (ابن اثیر، همان، ۶۶۸/۱۰؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۳۵-۱۳۶؛ ابن عدیم، *بغیة*، ۳۲۵). در همین سال (جمادی‌الآخر ۵۲۵)، باطنیه، احتمالاً به دستور جانشین و پسر حسن صباح بوری را در قلعهٔ دمشق زخم زدند (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۳۶؛ ابن اثیر، همان، ۶۷۰/۱۰؛ ذهبی، *سیر*، ۵۷۴/۱۹) و با آنکه چند ماهی بماند، ولی بر اثر همان زخم درگذشت (ابن عساکر، ۶۳۳/۳؛ ابن اثیر، همان، ۶۷۹/۱۰-۶۸۰). مورخان او را به دلیری و بخشندگی و نیک سیرتی ستوده، و شاعرانی چون ابن خیاط او را مدح گفته‌اند (ابن قلانسی، ۳۵۰؛ ابن اثیر، همان، ۶۸۰/۱۰؛ ذهبی، *العبر*، ۴۲۹/۲). همسر او، صفوة‌الملک زمردخاتون، دختر امیر جاولی، خود از کاتبان و حافظان قرآن بود و مدرسهٔ خاتونیهٔ دمشق را هم ساخت (ابن کثیر، ۲۴۵/۱۲؛ ذهبی، همان، ۲۷/۳).

بوری پیش از مرگ، پسر خود، شمس‌الملوک ابوالفتح اسماعیل را جانشین کرده بود. وی در جمادی‌الآخر ۵۰۶ در دمشق به حکومت نشست و یوسف بن فیروز، حاجب بوری وزارت را در دست گرفت. شمس‌الدوله محمد، برادر اسماعیل هم بر بعلبک و اطراف آن فرمان می‌راند، ولی چون از اجابت درخواست اسماعیل دایر بر واگذاری دژهایی مانند حصن‌اللبوة به او خودداری کرد، اسماعیل به زور آن دژها را گرفت (ابن اثیر، همانجا؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۳۷؛ قس: ابن خلدون، ۵(۱)/۳۳۱، آورده است که اسماعیل بعلبک را نیز از محمد گرفت). شمس‌الملوک که از آغاز کار، پیکار با صلیبیان را در صدر اقدامات نظامی خویش قرار داده بود، نخست به بهانهٔ مصادرهٔ اموال تاجران دمشقی توسط صلیبیان در بیروت، به ناگاه بانیاس — از استوارترین دژهای صلیبی — را مورد هجوم قرار داد و طی دو روز با حمله‌های سهمناک آنجا را گرفت و بسیاری از فرنگان را کشت و اسیر کرد (ابن اثیر، همان، ۶۸۴/۱۰-۶۸۵؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۴۵؛ ذهبی، *سیر*، ۵۷۵/۱۹)؛ آن‌گاه به رغم قدرت و هیبت عمادالدین زنگی، بی‌آنکه کسی را خبر دهد، به حماه تاخت و به سرعت آنجا را از دست نایب او به در آورد و روی به شیزر نهاد و پس از غارت اطراف آن، مالی از ابن منقذ گرفته، بازگشت (ابن قلانسی، ۳۷۸-۳۷۹؛ قس: ابن عدیم، *زبدة*، ۲۵۳/۲؛ ابن واصل، ۵۳/۱).

وی در ۵۲۸ق/۱۱۳۴م دژ شقیف تیرون در مرز قلمرو صلیبیان در حدود بیروت و صیدا را از دست ضحاک بن جندل گرفته، فرنگان را سخت به هراس افکند، چنان که سپاه آراستند و در اطراف دمشق به غارت و ویرانی پرداختند. اسماعیل پس از زد و خورد با آنها، روی به طبریه، عکا و ناصره نهاد و در آن حدود دست به جنگ گشود و بسیاری از صلیبیان را اسیر کرد و عرصه را چنان بر آنان تنگ گرفت که اطراف دمشق را رها کرده، صلح خواستند. وی نیز در ذیقعدهٔ آن سال قرار صلح فرنگان با پدرش، بوری را تجدید کرد (ابن قلانسی، ۳۸۲؛ ابن اثیر، همان، ۱۱/۱۱-۱۲؛ قس: ابن قاضی شهبه، ۹۹).

گویا در همین دوران خلق و خوی اسماعیل دگرگون شد و به ستمگری و مصادرهٔ اموال امرا و عمال دولت دست زد. از این رو یکی از غلامان جدش، طغتکین در شکارگاه به او سوء قصد کرد، ولی آسیبی به وی نرسید. پس از آن نیز یوسف بن فیروز، از امرای بلند پایهٔ دمشق، از بیم او گریخت و به تدمر رفت. اسماعیل بر اثر آن حوادث، به برادر خود سونج بدگمان شد و او را زندانی کرد و چندان گرسنه نگاه داشت تا وی بمرد (ابن قلانسی، ۳۸۲، ۳۸۶-۳۸۷؛ ابن عدیم، *بغیة*، ۲۲۳؛ ابن شاکر، ۲۸۳/۱۲-۲۸۴؛ قس: ابن قاضی شهبه، ۹۸)؛ اما خود نیز چندان نپایید و در ۱۴ ربیع‌الآخر ۵۲۹ به قتل رسید. در این باره گفته‌اند که چون وی بدسیرتی و ستمگری آغاز کرد و مردی زشت کار را بر دمشق چیره گرداند، امرای دمشق از او دل کندند و اسماعیل نیز که از همه بیمناک شده بود، عمادالدین زنگی را به دمشق خواند تا شهر را به او تسلیم کند. آن‌گاه همهٔ اموال و ذخایر دمشق را به صرخد برد تا خود نیز به آنجا رود؛ اما مادرش، زمرد خاتون که از احتمال سقوط شهر به دست زنگی یا صلیبیان سخت خشمناک شده بود، دستور داد تا او را بکشند. گزارش

دیگر حاکی از آن است که اسماعیل نسبت به رابطهٔ یوسف بن فیروز و زمرد خاتون بدگمان شد و خواست هر دو را بکشد، اما زمرد خاتون بر پسر پیش‌دستی کرد (ابن اثیر، همان، ۲۰/۱۱-۲۱؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۵۳؛ ابن عدیم، *زبدة*، ۲۵۵/۲-۲۵۷؛ صفدی، ۹۸/۹-۹۹؛ دربارهٔ آبادانیهای او در دمشق، نک: ابن شداد، ۳۸، ۱۹۲).

چون اسماعیل مقتول شد، زمرد خاتون پسر دیگر خود شهاب‌الدین ابوالقاسم محمود را در دمشق به حکومت نشاند که از ۵۲۰ ق از سوی اتابک طغتکین، تدمر را به اقطاع داشت (ابن قلانسی، ۳۴۲؛ ابن عدیم، همان، ۲۵۷/۲؛ سبط ابن‌جوزی، همانجا). چون‌شهاب‌الدین به‌حکومت نشست، معین‌الدین اُنَر، از ممالیک طغتکین، اتابک او شد (ذهبی، *العبر*، ۴۳۵/۲). عمادالدین زنگی که به دعوت شمس‌الملوک روی به دمشق نهاده بود، پس از مرگ او نیز باز نایستاد و با آنکه گفته‌اند از شهاب‌الدین محمود، رسولان او را با احترام و پاسخی شایسته بازگرداند، عماد بیامد و شهر را محاصره کرد. معین‌الدین انر، فرماندهی نیروهای دمشق را برعهده گرفت و آمادهٔ دفاع شد. در این وقت از سوی الراشد بالله، فرزند مسترشد عباسی، به عمادالدین دستور رسید که با دمشقیان صلح کند. علاوه بر آن فرمانروای زنگی که می‌دید دمشقیان به اطاعت از شهاب‌الدین و مقابله با او هم‌داستانند، دست از محاصره برداشت و صلح کرد و قرار شد که در دمشق به نام الب ارسلان بن محمود سلجوقی خطبه کنند (ابن عدیم، همان، ۲۵۷/۲-۲۵۸؛ ابن اثیر، همان، ۲۱/۱۱-۲۲؛ ابن واصل، ۵۷/۱-۵۸).

در ۵۳۰ق/۱۱۳۶م، امرای شهر و قلعهٔ حمص از بیم حملهٔ صلیبیان، آنجا را به شهاب‌الدین تسلیم کردند و به جای آن تدمر را گرفتند. شهاب‌الدین نیز حمص را به اقطاع معین‌الدین انر داد و با آنکه زنگی در اطراف آنجا دست به غارت و حمله زد، ولی سرانجام در میانه صلح شد (ابن اثیر، همان، ۳۸/۱۱). در همین سال فرمانروای دمشق، امین‌الدوله گمشتگین، والی صرخد و بُصریٰ را سپهسالار و اتابک خود گردانید (ابن قلانسی، ۳۹۸). عمادالدین زنگی که برای جنگ با صلیبیان نیازمند تسلط بر دژها و شهرهای مهم، از جمله دمشق و توابع آن بود، باز هم تدابیر دیگری برای تحقق این هدف اندیشید. در ۵۳۱ق هجوم مجدد و بی‌نتیجه‌ای به حمص تدارک دید و در ۵۳۲ق چند دژ، از جمله بانیاس را که در دست شهاب‌الدین محمود بود، گرفت و برای تصاحب دمشق، از زمردخاتون مادر شهاب‌الدین خواستگاری کرد و او را همسر خود گردانید؛ ولی تنها حمص را به دست آورد و به جای آن دژهای دیگری به معین‌الدین اُنر واگذاشت (ابن اثیر، همان، ۵۰/۱۱-۵۱، ۵۵؛ ابن واصل، ۷۱/۱-۷۲، ۷۷؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۳۵۸؛ ابن عدیم، همان، ۲۶۸/۲-۲۶۹). شهاب‌الدین محمود پس از این حوادث، در اواخر شوال ۵۳۳ به دست تنی چند از غلامانش به قتل رسید (ابن قلانسی، ۴۲۲؛ ابن اثیر، همان، ۶۸/۱۱). گفته‌اند که بدرفتاری او با امرای دمشق و هم‌داستانی آنها برضد شهاب‌الدین موجب قتلش شد (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۷۱). شهاب‌الدین محمود از یاران ودوستان اسامة بن منقذ، امیر شیزر و شهسوار مشهور عرب بود (نک: اسامة بن منقذ، ۱۹۱، ۱۹۳-۱۹۴).

پس از قتل شهاب‌الدین، امرای دمشق برادر نوجوان او محمد را که در بعلبک بود، به دمشق خواندند و با لقب جمال‌الدین به حکومت نشاندند و معین‌الدین انر ــ که به روایتی خود، او را به دمشق آورد ــ سپهسالار شد (ابن قلانسی، ابن اثیر، همانجاها؛ ابن عدیم، همان، ۲۷۲/۲؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۷۲). زمرد خاتون که در حمص بود، شوهر خود عمادالدین زنگی را به خون خواهی از قاتلان شهاب الدین محمود برانگیخت و عمادالدین نیز در ۲۰ ذیقعدهٔ ۵۳۳ با لشکری انبوه بعلبک را به محاصره گرفت و آنجا را گشود (سبط ابن جوزی، ابن عدیم، همانجاها) و آن‌گاه قصد دمشق کرد (۵۳۴ق/ ۱۱۴۰م) و از جمال‌الدین محمد خواست شهر را تسلیم کند و به جای آن حمص و بعلبک را بگیرد. اما محمد نپذیرفت و کار به جنگ کشید و زنگی بر لشکری که دمشقیان بیرون فرستاده بودند، پیروز شد، ولی به شهر دست نیافت؛ آن‌گاه کوشید تا با مذاکره بر آنجا مستولی شود. جمال‌الدین محمد برای احتراز از خون ریزی می‌خواست که پیشنهاد عمادالدین را بپذیرد، ولی امرای شهر او را بیم دادند و از این کار مانع شدند. در این میان محمد بیمار شد و در ۸ شعبان ۵۳۴ درگذشت (ابن قلانسی، ۴۲۵؛ ابن عدیم، همان، ۲۷۳/۲؛ ابن اثیر، همان، ۷۳/۱۱). امرای دمشق فرزند خردسال او، ابوالمظفر مجیرالدین سعید مشهور به ابق را به حکومت نشاندند و سوگند وفاداری یاد کردند و معین‌الدین انر به عنوان اتابک او، رشتهٔ کارها را در دست گرفت. در این وقت عمادالدین که پایداری و وفاداری امرای دمشق نسبت به ابق را دید، از تصرف آنجا ناامید شد و بازگشت (ابن عساکر، ۵۷۹/۲؛ نیز نک: ابن قلانسی، ۴۲۵، ۴۲۶، که نام و کنیهٔ او را عضب‌الدوله مجیرالدین ابق آورده است).

به گزارش ابن اثیر (*التاریخ*، ۵۹)، وقتی محمد درگذشت، ابق در بعلبک بود و معین‌الدین انر او را به دمشق آورد و به حکومت نشاند (نک: ابن کثیر، ۲۲۶/۱۲؛ قس: ابن قلانسی، ۴۲۴-۴۲۵، که به صراحت آورده است که بعلبک در این تاریخ در دست اتابک زنگی بوده است و ابق نمی‌توانسته در آنجا ساکن بوده باشد). ابن اثیر (*الکامل*، ۷۴/۱۱) همچنین آورده است که اتابک زنگی پس از مرگ محمد، حملات خود را به دمشق شدت بخشید. ابق نیز با فرنگان مکاتبه کرد و از آنها مدد خواست و عهد کرد که بانیاس را گرفته، به آنها دهد. چون صلیبیان روی به دمشق نهادند، زنگی از کنار شهر برخاست. آن‌گاه دمشقیان به فرماندهی انر به بانیاس حمله کرده، آنجا را گرفتند و به فرنگان دادند. این حادثه سبب شد تا عمادالدین دوباره اطراف دمشق را در معرض تاخت و تاز قرار دهد (ابن قلانسی، ۴۲۷-۴۲۸). با این همه، به نظر می‌رسد که ابق و اتابکش انر، به خوبی بر امور چیره شده، و حکومتی نیرومند ایجاد کرده بودند و می‌توانستند در برابر حملات عمادالدین مقاومت کنند. اینکه ابن قلانسی (ص ۴۴۳) در وقایع سال ۵۴۰ق/ ۱۱۴۵م، ابق را با القاب و تبجیل تمام یاد کرده، نشان از سیطره و

نفوذ او دارد.

آن گاه پس از مرگ عمادالدین زنگی (۵۴۱ق)، مجیرالدین ابق و معین‌الدین انر، نجم‌الدین ایوب را که اقطاع دار و صاحب بعلبک بود، محاصره، و راضی کردند که شهر را به آنها دهد و املاکی در دمشق بگیرد (ابن واصل، ۹/۱؛ ابن قاضی شهبه، ۱۲۲؛ قس: ابن اثیر، همان، ۱۸/۱۱). در این احوال میان نورالدین زنگی و دمشقیان ائتلافی برای مقابله با صلیبیان پدید آمد و عقد مودت با ازدواج میان دو خاندان بوریان و زنگیان مستحکم گردید؛ چنان که در ۵۴۱ق سپاه دمشق و نورالدین، فرنگان را به سختی شکست دادند و صرخد و بصریٰ را گرفتند (ابن قلانسی، ۴۵۰-۴۵۲). اتحاد میان این دو جبههٔ نیرومند که صلیبیان را سخت در تنگنا قرار داد، آغاز یک جنگ صلیبی دیگر را در ۵۴۳ق با ورود جنگجویان تازه‌نفس از آلمان دربی داشت. فرنگانِ تازه از راه رسیده بی‌درنگ روی به دمشق نهادند که تصرف آنجا می‌توانست دروازهٔ تسلط بر سراسر شام را به آنها نوید دهد. اگرچه در نخستین هجوم، پیروزیهایی نیز به دست آوردند، ولی شجاعت فرماندهان دمشق آنان را به عقب راند و آن‌گاه که سیف‌الدین و نورالدین زنگی بیامدند، صلیبیان به ناچار از آنجا برخاستند (همو، ۴۶۲-۴۶۶؛ ابن اثیر، همان، ۱۲۹/۱۱-۱۳۰).

ابن اثیر که از ستایشگران آل زنگی به شمار می‌رود، این روایت را بدین شکل آورده است که گویا معین‌الدین انر به رغم اتحاد با نورالدین، از چیرگی زنگیان بر دمشق هراس داشت و از آن سوی صلیبیان را پیام داد که اگر دمشق را رها نکنند، شهر را به سیف‌الدین زنگی می‌دهد؛ معلوم بود که تسلط زنگیان بر دمشق، بخش اعظم متصرفات صلیبی را در معرض خطر جدی قرار می‌داد. بدین‌سان با میانجی‌گری صلیبیان شام، آلمانیها دمشق را رها کردند (همانجا؛ نیز نک: سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۹۳-۱۹۸). با این همه، اتحاد نورالدین و معین‌الدین انر در ۵۴۳ و ۵۴۴ق باعث شکست صلیبیان در حصن عریمه و سپس حلب شد (ابن قلانسی، ۴۶۶-۴۶۷، ۴۷۲ بب).

در جنگ حلب، معین‌الدین انر بیمار شد و به دمشق بازگشت و در ۲۳ ربیع الآخر ۵۴۴ درگذشت و مجیرالدین ابق به استقلال رشتهٔ کارها را در دست گرفت و با لغو بعضی مالیاتها موجب خشنودی مردم شد، ولی به سبب تبعید و قتل رؤسای شهر (ذهبی، *العبر*، ۴۲/۳-۴۳؛ ابن تغری بردی، ۳۰۰/۵) مجبور شد دو بار شورش احداثِ شهر را سرکوب کند (ابن اثیر، همان، ۱۴۷/۱۱؛ ابن قلانسی، ۴۷۶-۴۷۸). به نظر می‌رسد که در این ایام میان دمشقیان و صلیبیان صلح شد و مقرر گردید که یکدیگر را در صورت خطر حمایت کنند. از این رو، وقتی صلیبیان در اطراف حوران به تاخت و تاز پرداختند و نورالدین زنگی از ابق خواست برای مقابله با آنها به او بپیوندد، ابق عذر آورد و نورالدین او را به سختی سرزنش کرد و ابق هم پاسخی درشت فرستاد. با این همه، مدتی بعد در ۵۴۵ق میان آن دو صلح شد و حتیٰ گفته‌اند مقرر گردید که خطبه و سکه در دمشق به نام نورالدین شود (همو، ۴۷۸-۴۸۰؛ ابن تغری بردی، ۲۹۸/۵)؛ ولی نورالدین با جنگ و صلح پی‌درپی قصد داشت ابق را خسته کند و دمشق را به قلمرو خود بیفزاید. پس منکوبرس را به تاخت و تاز در اطراف این شهر فرستاد و بخش دیگری از سپاه خود را در کمین آنجا نگاه داشت. از آن سوی، فرنگان به یاری دمشق سپاه آراستند و بیامدند و نورالدین بر تسخیر دمشق بیش از پیش کوشید. سفر مجیرالدین ابق به حلب و اظهار اطاعت از نورالدین (ابن قلانسی، ۴۸۲-۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۱)، سود نداد و نورالدین پنهانی به ایجاد اختلاف میان امرای دمشق پرداخت و در ۵۴۸ق/۱۱۵۳م راه ورود کالا به آنجا را بست و سپس اسدالدین شیرکوه را گفت تا برادر خود نجم‌الدین ایوب را که اقطاعاتی در دمشق داشت، برضد حاکمان شهر برانگیزد. کوششهای نجم‌الدین ایوب از داخل دمشق کار را بر نورالدین آسان کرد و وی سرانجام، بر آن شهر چیره شد (۱۰ صفر ۵۴۹)، ولی ابق را نواخت و حمص را به او داد (همو، ۵۰۲-۵۰۵؛ ابن اثیر، *التاریخ*، ۱۰۶-۱۰۸، *الکامل*، ۱۹۷/۱۱-۱۹۸؛ ابن واصل، ۱۰/۱). تسلط نورالدین بر دمشق، او را به یگانه فرمانروای نیرومند مسلمان در پیکار با صلیبیان تبدیل کرد ویکی از فصول درخشان تاریخ اسلام از همین زمان آغاز شد.

مجیرالدین در حمص کوشید تا دمشقیان را به اطاعت خود درآورد. این معنی بر نورالدین گران افتاد و ابق را از حمص به بالس فرستاد، اما وی نپذیرفت (قس: ابن خلکان، ۲۹۷/۱) و رهسپار بغداد شد. در آنجا خلیفه مقتضی او را نواخت و برایش مقرری تعیین کرد (ابن اثیر، همانجا؛ ابن عدیم، *زبدة*، ۳۰۴/۲-۳۰۵؛ ابن عساکر، ۵۷۹/۲). وی همچنان در بغداد بود تا در ۵۶۴ق/۱۱۶۹م درگذشت (ابن خلکان، ۱۸۸/۵؛ ذهبی، سیر، ۳۶۶/۲۰).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره/بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ همو، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنزالدرر*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن ظافر، علی، *اخبار الدول المنقطعة*، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة‌الطلب*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ همو، *زبدة الحلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، چ تصویری، دمشق، دارالبشیر؛ ابن قاضی شهبه، محمد، *الکواکب الدریة*، به کوشش محمود زاید، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ابن قلانسی، حمزه، *تاریخ دمشق*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۳م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ اسامة بن منقذ، *الاعتبار*، به کوشش فیلیپ حتی، پرینستن، ۱۹۳۰م؛ حسینی، علی، *زبدة‌التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان اس، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.

صادق سجادی

بوریِ بنِ اَیّوب، نک: ایوبیان.

بوریِ بنِ طُغتَکین، نک: بوری، بنی.

بورینی، بدرالدین حسن‌بن‌محمد شافعی (۹۶۳-۱۰۲۴ق/۱۵۵۶-۱۶۱۵م)، ادیب و تاریخ‌نگار دمشقی. وی در خاندانی فلسطینی در روستای صفوریه چشم به جهان گشود و چون پدرش اهل بورین از روستاهای نابلس بود، او نیز به همان‌جا منسوب گردید (غزی، محمد بن محمد، ۳۵۶/۱؛ محبی، ۵۱/۲؛ منجد، مقدمه...، ۸/۱).

بدرالدین تحصیلات خود را با آموختن *قرآن* آغاز کرد و در ۷ سالگی آن‌را فرا گرفت (بورینی، ۱۰/۱-۱۱، ۱۲۰، ۱۰۶/۲). در ۹۷۳ق/۱۵۶۵م به همراه خانواده به دمشق کوچید و در مدارس آنجا به تحصیل علوم متداول پرداخت (همو، ۱۰/۱-۱۱، ۲۷۹، ۳۰۴؛ منجد، همان، ۸/۱-۱۰، ۱۹-۲۰). گویا در فاصلهٔ سالهای ۹۷۵ تا ۹۸۰ق وی در بیت‌المقدس بود (محبی، همانجا؛ بورینی، ۴۳/۱)؛ آن‌گاه از ۹۸۰ق/۱۵۷۲م در دمشق تحصیلات خود را ادامه داد (بورینی، ۱۰/۱-۱۱، ۱۷، جم؛ غزی، محمدبن محمد، همانجا؛ محبی، ۵۱/۲-۵۲؛ منجد، همان، ۱۱/۱-۱۲).

دیری نپایید که بورینی خود از استادان دمشق گردید و از ۹۸۸ق رسماً در جامع اموی و سایر مدارس دمشق به تدریس پرداخت (بورینی، ۲۳/۱، ۲۵، ۳۱۲/۲؛ منجد، همان، ۱۲/۱، ۱۴؛ محبی، همانجا). وی در جامع اموی با حافظ حسین تبریزی ابن کربلایی (د ۹۶۷ق/۱۵۶۰م) ادیب و نویسندهٔ تبریزی، صاحب *روضات الجنان* آشنا شد و دوستی عمیقی میان آن دو پدید آمد و بورینی زبان فارسی را که پیش از آن به اجمال آموخته بود، نزد او تکمیل کرد (بورینی، ۱۶۶/۲، ۳۰۳) و در فارسی‌دانی چنان شد که وقتی به این زبان سخن می‌گفت، او را «اعجمی» می‌انگاشتند (غزی، محمد بن محمد، ۳۵۷/۱؛ محبی، همانجا). وی برخی از اشعار گویندگانی چون سعدی و وحشی بافقی را به عربی برگرداند و خود در استقبال آنها ابیاتی سرود (نک: ۱۷۱/۲؛ خفاجی، ۴۲/۱-۴۳، ۴۵). او همچنین اشعار برخی از بزرگانِ ایران را در کتاب خویش آورده است (مثلاً نک: ۱۵۷/۱، ۵۵/۲-۵۶، جم).

از روزگار تسلط سلاجقه بر آسیای صغیر، و پس از آن در زمان عثمانیان، و به ویژه پس از فتح قسطنطنیه، فرهنگ ایرانی به ویژه زبان فارسی در بخش بزرگی از جهان اسلام رواج یافت. شمار آثار فارسی برجای مانده از این دوره خود گواه این مدعاست (ریاحی، ۴۰-۴۵؛ صفا، ۶۸-۶۹). پس غریب نیست که محمد بن صلتی یکی از شاگردان بورینی از وی فارسی بیاموزد و در مجالس با استاد خود به فارسی سخن بگوید (غزی، محمد بن محمد، ۹۸/۱).

بورینی به عنوان فقیهی جامع، ادیب و شاعری توانا، از نفوذ کلام و قدرت بیان نیز برخوردار بود. وی علاوه بر اینکه محل رجوع عامهٔ مردم بود، موردتوجه و عنایت بزرگان دین و دولت نیز قرار داشت و در قضایای مختلف دولتی به عنوان داور، نماینده و سفیر شرکت داشت (بورینی، ۲۷/۲-۲۹، ۲۹۱، ۳۱۲؛ غزی، محمد بن محمد، ۳۵۹/۱، ۳۶۲-۳۶۳، ۳۷۶).

بورینی شاگردان بسیار تربیت کرد که هر یک خود بعدها از بزرگان دمشق به شمار آمدند (بورینی، ۷۸/۱، ۱۱۷، ۱۳۹، ۲۸۴؛ غزی، محمد بن محمد، ۳۶۰/۱). وی در ۶۸ سالگی چشم از جهان فرو بست و در گورستان باب الفرادیس به خاک سپرده شد (همو، ۳۷۷/۱-۳۷۸؛ محبی، ۵۹/۲-۶۰؛ منجد، همان، ۱۶/۱).

اشعار بسیاری از بورینی در *تراجم الاعیان* و منابع دیگر نقل شده است. موضوع این اشعار که بیشتر در قالب غزل، قصیده و دو بیتی سروده، مدح، شکوه از روزگار و طلب حاجت است (مثلاً نک: ۶۸/۱-۷۱، ۸۶/۲-۸۸). محمد بن محمد غزی شعر او را متوسط دانسته است (۳۶۳/۱).

آثار چاپی:

۱. *بحر الفائض فی شرح دیوان ابن فارض*، شرحی است ادبی و لغوی و به دور از هرگونه گرایشهای صوفیانه. این اثر میان سالهای ۱۲۶۹ تا ۱۳۲۹ق بارها در بیروت و قاهره به چاپ رسیده است. رشید بن غالب، ترکیب سودمندی از شرح ادبی بورینی و شرح صوفیانهٔ عبدالغنی نابلسی را فراهم آورده، و در بیروت منتشر کرده است (رشید ابن غالب، ۲).

۲. *تراجم الاعیان من ابناء الزمان*، مهم‌ترین کتاب در شرح احوال بزرگان روزگار خود او، و مکمل *الضوء اللامع* سخاوی، *الکواکب السائرة* غزی، و *النور السافر* عیدروسی به شمار می‌رود (نک: منجد، *المؤرخون...*، ۵۱-۵۲؛ عبدالمطلب، ۱۵۳؛ کردعلی، ۱۹۳-۲۰۲). وی مبدأ تاریخ حوادث کتاب را سال تولد خود، یعنی رمضان ۹۶۳ قرار داده، و به گردآوری شرح احوال بزرگان سیاسی و فرهنگی عصر خود در حوزهٔ بزرگی از قلمرو اسلام پرداخته است (نک: ۴۳/۱). برخی از رجالی که احوالشان در این کتاب آمده، بورینی خود دیده و با ایشان معاشرت نزدیک داشته است. روش او در این کار، استناد به گزارشهای موثق بود و به روایات موردشک و تردید عنایت نداشت (۴/۱) و در برخی موارد که ناگزیر از ذکر مطالبی بوده ــ که خود به صحت و وثاقت آنها یقین نداشته ــ داوری دربارهٔ آنها را به خواننده محول کرده است (همو، ۲۸۷/۲). بورینی نگارش این کتاب را به تشویق محمدامین افندی، رئیس دیوانِ وقت دمشق در ۱۰۰۹ق/۱۶۰۰م آغاز کرد (۵/۱) و تألیف آن ظاهراً تا پایان عمر او ادامه داشت (۱۳/۲).

کتاب به ترتیب الفبایی تنظیم شده (همو، ۵/۱)، اما شمار شرح احوالها در هر یک از نسخه‌ها متفاوت است (منجد، مقدمه، ۲۳/۱؛ برای نامهای کسانی که شرح احوال آنها در این کتاب آمده، نک: عبدالمطلب، ۱۵۴-۱۶۴). ظاهراً کهن‌ترین نسخه از این کتاب همان است که فضل‌الله بن محب‌الله در ۱۰۷۸ق/۱۶۶۷م به جمع و تنقیح آن همت گماشت (محبی، ۲۸۰/۳؛ کردعلی، ۱۹۳؛ خدیویه، ۳۳/۵). محبی در دیباچهٔ *خلاصة الاثر*، تاریخ بورینی (یا *تراجم الاعیان*) و ذیلی را که پدرش بر آن نگاشته، یکی از مآخذ تاریخ خود معرفی کرده است (۳/۱). دو مجلد از این کتاب به کوشش صلاح‌الدین منجد، براساس مقابلهٔ ۴ نسخهٔ خطی، بدون اطلاع و مراجعه به نسخهٔ وین (منجد، همان، ۲۷/۱-۳۲، ۳۷۶/۲؛ نیز نک: شیخ، ۸۹۳/۲)، تصحیح و در دمشق منتشر

شد.

آثار خطی: *حاشیة علی انوار التنزیل* بیضاوی (محبی، ۵۱/۲؛ GAL, S, I/740)؛ *دیوان* شعر که گویا همانی است که محبی به آن اشاره کرده است (همانجا؛ نیز نک: GAL,S, II/401)؛ *منتخبات شعریه و نثریه* که صلاح‌الدین منجد از آن با عنوان «کتّاش» یاد کرده است.

قطعات شعری متعددی نیز از بورینی در کتابخانه‌های مختلف دنیا موجود است (نک: کوپریلی، ۳۸/۲؛ نقشبندی، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۶۵؛ پرچ، I/89؛ *آلوارت*، شم 7958؛ نیز نک: GAL, S, II/374-375, 401؛ منجد، همان، ۲۰/۱، ۲۱)؛ نیز نسخه‌ای از گزارش حوادث سالهای ۱۰۱۸ تا ۱۰۲۳ ق/۱۶۰۹-۱۶۱۴م دمشق که در لیدن نگاهداری می‌شود(ورهووه، VII/428).

آثار یافت نشده: *حاشیه بر مطول* (محبی، همانجا؛ ابن غزی، محمد بن عبدالرحمان، ۳۱۹/۱)؛ *الرحلة الحلبیة*، که به گفتهٔ خود بورینی (نک: ۲۹/۲) در ۱۰۱۷ق پس از سفرش به حلب نوشته شده است؛ *السبع السیارة*، شامل ۷ مجموعه (محبی، همانجا)؛ *شرح الکافیة* ابن حاجب؛ *المباحث الدقیقة و الریاض الانیقة* (حسن، ۳۱۹/۱)؛ *منازل الانسیة فی الرحلة الطرابلسیة*، سفرنامهٔ دیگری است که به گفتهٔ خود بورینی (۳۴۰/۲) پس از بازگشت از طرابلس آن را به رشته تحریر درآورده است.

مآخذ: بورینی، حسن، *تراجم الاعیان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۹-۱۹۶۳م؛ حسن، سیدکسروی، تعلیقات بر *دیوان الاسلام* (نک: هم ، غزی، محمد بن عبدالرحمان)؛ خدیویه، *فهرست*؛ خفاجی، احمد، *ریحانة الالباء*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ رشید بن غالب، *شرح دیوان ابن الفارض* (للشیخین بورینی و نابلسی)، بیروت، دارالتراث؛ ریاحی، محمدامین، «نفوذ زبان و ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۹ش، شم ۹۲؛ شیخ، محمود، *تعلیقات بر لطف السمر* (نک: هم ، غزی، محمد بن محمد)؛ صفا، ذبیح‌الله، *مختصری در تاریخ تحول نظم و نثر پارسی*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ عبدالمطلب، رشاد، «تراجم الاعیان من ابناء الزمان للبورینی»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م، ج ۴، شم ۱؛ غزی، محمد بن عبدالرحمان، *دیوان الاسلام*، به کوشش سیدکسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ غزی، محمد بن محمد، *لطف السمر و قطف الثمر*، به کوشش محمود شیخ، دمشق، ۱۹۸۱م؛ کردعلی، محمد، «تراجم الاعیان من ابناء الزمان»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۲۳م، ج ۳، شم ۷؛ کوپریلی، *خطی*؛ محبی دمشقی، محمد، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م؛ منجد، صلاح‌الدین، مقدمه و تعلیقات بر *تراجم الاعیان* (نک: هم ، بورینی)؛ همو، *المؤرخون الدمشقیون فی العهد العثمانی و آثارهم المخطوطة*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ نقشبندی، اسامه ناصر و ظمیاء محمد عباس، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۴۰۶ق؛ نیز:

Ahlwardt; GAL, S; *Pertsch*; *Voorhoeve*.

ایران‌ناز کاشیان

بوزابه، یا بوزآبه (مق ۵۴۲ق/۱۱۴۷م)، از امیران و اتابکان ترکِ دستگاه سلاجقه و فرمانروای فارس. وی ظاهراً فعالیتِ رسمیِ سیاسی و نظامی را در خدمت مِنگوبَرس، حاکم فارس آغاز کرد و در زمرهٔ دستیاران بزرگ او در حکومت درآمد و آن‌گاه نایب او شد. لیاقت و دلیری‌ای که بوزابه در خدمت طغرل سلجوقی نشان داد، اشتهار و بلندی پایگاه او را در پی داشت (بنداری، ۱۸۳)، اما وی به روزگار سلطان مسعود سلجوقی، به اقتدار و نفوذ بسیار دست یافت. با این همه، به مخالفت با سلطان برخاست و چند بار با وی به نبرد پرداخت؛ سرانجام هم جان خود را در این راه از دست داد. نخستین نبرد او با سلطان مسعود در اواخر سال ۵۳۱ق/۱۱۳۷م در «پنج انگشت»، نزدیک همدان روی داد که طی آن منگوبرس کشته شد و بوزابه که شجاعت بسیار نشان داده بود، به انتقام خون او کسانی از یاران سلطان را که اسیر کرده بود، کشت (همو، ۱۸۴-۱۸۵؛ حسینی، ۲۱۳-۲۱۴؛ اقبال، ۲۳۱، حاشیه؛ قمی، ۹۷). پس از این واقعه، بوزابه بر فارس چیره شد و به حکومت نشست (بنداری، ۱۸۵؛ فسایی، ۲۴۴/۱-۲۴۵).

در گزارشی آمده است که بوزابه پس از قتل منگوبرس، به دستور ابوالفتح ملکشاه و همراه سلطان محمد بن مسعود بن ملکشاه به شیراز رفت و نیابت حکومت را عهده‌دار شد (احمد زرکوب، ۶۶). مدتی بعد اتابک قراسنقر با ملک داوود و چند تن از دیگر شاهزادگان سلجوقی به فارس هجوم بردند. بوزابه که توانایی مقابله در خود ندید، به قلعة البیضاء در راه خوزستان گریخت. شاهزادگان سلجوقی هم پس از مدتی شیراز را ترک کردند و بوزابه به مقر حکومت خود بازگشت (بنداری، ۱۸۸-۱۸۹). احمد زرکوب‌شیرازی دوران حکومت او را بر فارس بین ۱۵ تا ۱۷ سال دانسته (همانجا) که احتمالاً در محاسبهٔ خود سالهای نیابت حکومت او را نیز در نظر داشته است.

اندکی بعد، سلطان مسعود به اصفهان آمد و در این هنگام، بوزابه و امیر عبدالرحمان بن طُغایَرَک، از امیران بزرگ آن دوران و امیر عباس، حکمران ری برضد سلطان مسعود متحد شدند. بوزابه محمد و ملکشاه فرزندان سلطان محمود را به اصفهان برد و در مقابل مسعود علم مخالفت برافراشت. مسعود ناگزیر به بغداد عقب نشست (راوندی، ۲۳۲-۲۳۳؛ شبانکاره‌ای، ۱۱۵) و از آنجا اتابک ایلدگز را به کمک طلبید و او نیز اتابک چاولی را با لشکری فراوان نزد سلطان مسعود فرستاد (راوندی، شبانکاره‌ای، همانجاها).

سلطان مسعود برای دفع بوزابه، سپاهی به سرکردگی امیر چاولی به اصفهان فرستاد، اما اینان کاری از پیش نبردند، و بازگشتند (راوندی، ۲۳۴-۲۳۵). روابط مسعود و بوزابه همچنان رو به تیرگی داشت تا امیر عبدالرحمان به وساطت برخاست و سرانجام، بوزابه را به اردوی سلطان در گلپایگان برد. آن‌گاه مقرر شد که بوزابه به اتابکیِ ملک محمد منصوب شود و وزیر او، تاج‌الدین بن دارَست وزارت سلطان را در دست گیرد (همو، ۲۳۶-۲۳۷؛ قس: قمی، ۱۳۵-۱۳۶). این توافق دیری نپایید و امیرانِ یاد شده بار دیگر در مقابل سلطان مسعود جبهه آراستند. بوزابه نخست به همدان، و از آنجا به فارس رفت، امیر عباس رهسپار حدود دامغان شد و سلطان مسعود رو به ری نهاد (همو، ۱۳۵-۱۳۷) و امیر چاولی را مأمور تعقیب بوزابه کرد؛ آن‌گاه خود به سرکوب امیر عباس رفت. چاولی در تعقیب بوزابه به همدان رسید؛ اما جنگی رخ نداد، بلکه چاولی به استمالت بوزابه پرداخت و توافق شد که دو امیر به مقر حکومت خود بازگردند. سلطان مسعود از این صلح نگران و بدگمان

شد و خود آهنگ نبرد داشت که چاولی ناگهان در جمادی الاول سال ۵۴۱/اکتبر ۱۱۴۶ در زنجان درگذشت (بنداری، ۲۰۲-۲۰۴؛ ظهیرالدین، ۶۰-۶۲).

چون چاولی درگذشت، بوزابه و امیر عبدالرحمان و امیرعباس با این شرط متحد شدند که سلطان مسعود پیشنهادهای آنان را اجرا کند، اما دیری نپایید که عبدالرحمان و عباس بر اثر تهاجم سپاه سلطان مسعود از پای درآمدند (راوندی، ۲۳۸-۲۳۹). بوزابه نیز محمد و ملکشاه را به اصفهان برد و در آنجا محمد را بر تخت نشاند (آق‌سرایی، ۲۴؛ حسینی، ۲۲۴-۲۲۵)؛ آن‌گاه همراهِ وی به همدان رفت و در نزدیکیِ این شهر فرزند امیرعباس ــ که ری را در اختیار گرفته بود ــ به او پیوست. سلطان مسعود نیز لشکری آراست و امیرخاصبک را با لشکرِ اران و آذربایجان به یاری خواست (راوندی، ۲۴۱-۲۴۲؛ حسینی، ۲۲۵). در همان حال، وزیر خود تاج‌الدین بن دارست را به رسالت نزد بوزابه فرستاد و او را از مخالفت برحذر داشت (راوندی، ۲۳۹؛ میرخواند، ۳۲۹/۴).

مأموریت تاج‌الدین بی‌نتیجه ماند و دو سپاه در ۵۴۲ق در مرغزار قراتگین نزدیک همدان به نبرد پرداختند. سلطان مسعود در آغاز ناتوان می‌نمود، ولی سرانجام پیروز شد و سپاهیان او بوزابه را دستگیر کردند و به قتل رساندند (بنداری، ۲۱۹-۲۲۰؛ ابن اثیر، ۱۱۹/۱۱؛ قمی، ۱۵۱-۱۵۲؛ میرخواند، ۳۳۰/۴؛ قس: ظهیرالدین، ۶۲-۶۴؛ نیز شبانکاره‌ای، ۱۱۶، که این واقعه را در ۵۴۱ق دانسته‌اند). سلطان مسعود سر بوزابه را به بغداد فرستاد و در آنجا آن را کنار قصر خلیفه بر دار آویختند (همانجا).

پس از قتل بوزابه، سلطان ملکشاه بن سلطان محمود سلجوقی به شیراز رفت و به حکومت نشست (احمد زرکوب، ۶۸) اما حدود یک سال بعد، سنقر بن مودود یکی از نزدیکان بوزابه و نایب او در حکومتِ فارس بر وی شورید و فارس را به تصرف درآورد و سلسلهٔ سلغریان یا اتابکان فارس را در ۵۴۳ق/۱۱۴۸م تأسیس کرد (همو، ۷۱؛ میرخواند، ۶۰۷/۴؛ نیز نک: ‌هـ د، اتابکان فارس).

بوزابه به رغم دوران پرکشمکش فرمانروایی فارس، امیری دادپرور و مردم‌دار بود (وصاف، ۸۶) و اهالی فارس او را دوست می‌داشتند. وی در دورهٔ حکومت خود در این ناحیه، به آبادانی شیراز و شهرهای دیگر همت گماشت و کارهای نیک بسیار کرد. همسر او، زاهده خاتون نیز بانویی با همت و اهل خیرات بود. او در شیراز مدرسهٔ بزرگی ساخت که به «مدرسهٔ زاهده» نامیده شد و موقوفات بسیار برای آن ترتیب داد و تولیتِ آن را به علمای حنفی شیراز واگذارد، ولی پس از مدتی این سمت را به شافعیان سپرد و امام ناصرالدین شرابی را به امامت آن مدرسه منصوب کرد (احمد زرکوب، ۶۶-۶۷).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *تاریخ سلاجقه*، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ احمد زرکوب، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اقبال، محمد، حاشیه بر *راحة الصدور* (هم ، راوندی)؛ بنداری، فتح، *زبدة النصرة*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۹م؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قمی، نجم‌الدین ابوالرجاء، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش.

علی آل داود

بوزْجان، نک: تربت جام.

بوزْجانی،

بوزْجانی، ابوالوفا محمد بن محمد بن یحیی بن اسماعیل بن عباس (رمضان ۳۲۸- رجب ۳۸۸/ ژوئن ۹۴۰- ژوئیهٔ ۹۹۸م)، ریاضی‌دان، ستاره‌شناس و موسیقی‌دان نامدار ایرانی که در پیدایی و پیشرفتِ علم مثلثات و جنبه‌های مختلف حساب و هندسهٔ کاربردی سهمی بسزا داشت. به گفتهٔ معاصرش، ابن ندیم ــ که *الفهرست* وی کهن‌ترین و معتبرترین منبع درمورد احوال و آثار بوزجانی به شمار می‌رود ــ وی در شهر بوزجان (نزدیک تربت‌جام فعلی در استان خراسان) چشم به جهان گشود؛ حساب و هندسه را نزد عموی خود، ابوعمرو مغازلی (که خود از شاگردان ابویحییِ ماوردی و ابوالعلا ابن کرنیب بود) و دایی خود، ابوعبدالله محمد بن عنبسه آموخت؛ در ۲۰ سالگی (۳۴۸ق/۹۵۹م) به عراق رفت و آثاری چند تألیف کرد و از خود برجای گذاشت (ابن ندیم، ۲۸۳).

ابوحیان توحیدی (هم) در مقدمهٔ *الامتاع و المؤانسه* آورده است که خود پیش از ۳۵۸ق و به احتمال قوی در حدود سال ۳۵۰ق و پیش از رفتن به بغداد (یا به احتمال ضعیف‌تر پس از توقفی کوتاه در بغداد) مدتی را در ارجان (هم) ــ که در آن زمان مرکز فعالیت ابوالفضل ابن عمید بوده ــ گذرانده، و چندی نزد ابن شاهویه (هم)، فقیه و ریاضی‌دان برجسته (شاید برای تحصیل) اقامت داشته است و بوزجانی جوان در همین روزگار با او ــ که دوران میان سالی را می‌گذرانده ــ آشنا شده، و گویا از او محبتی دیده است (نک: ۴/۱؛ قس: هـ د، ۴۱۱/۵، که تاریخ این ملاقات ۳۶۰ق آمده است).

به هر حال، بوزجانی سرانجام به بغداد رفت و به سرعت در دربار پادشاهان آل بویه رشد کرد، چندان که در ۳۶۰ق/۹۷۱م «نقیبِ مجلس و مرتبِ» (به اصطلاح امروزی: رئیس جلسهٔ) بزرگان دربار عزالدوله بختیار شد (ابوحیان، *مثالب...*، ۱۳۷-۱۳۹) و همان‌گونه که بیرونی تأکید کرده است، بیشتر رصدهای عمر خود را با حمایت همین امیر بویهی در باب التبن بغداد ــ و اغلب رصدهای این دوره را نیز در ۳۶۵-۳۶۶ق/۹۷۶-۹۷۷م ــ به انجام رساند (*تحدید...*، ۱۰۰؛ نیز *القانون...*، ۶۵۴/۲، ۶۵۸).

گرچه قفطی بر اقامت دائم بوزجانی در بغداد تأکید کرده است (ص ۲۸۸)، اما بعید نیست که پس از الحاق این شهر به قلمرو عضدالدوله در ۳۶۷ق، با توجه به استقرار این پادشاه در شیراز، بوزجانی نیز مدتی را

در این شهر به سربرده، یا دست کم به آنجا رفت و آمد کرده باشد. به هر حال، دیدار بوزجانی با صاحب بن عباد در همدان قاعدتاً هنگام لشکرکشیِ عضدالدوله به این شهر در ۳۷۰ق/۹۸۰م و به طور دقیق از صفر تا ربیع‌الآخر/سپتامبر تا اکتبر این سال (که عضدالدوله و صاحب هر دو در همدان بوده‌اند) روی داده است.

در سال بعد، بوزجانی برای مأموریتی سیاسی به جرجان نزد صاحب بن عباد رفت که در آن هنگام در کنار مؤیدالدوله (برادر عضدالدوله) این شهر را از چنگ قابوس بن وشمگیر بیرون آورده بود. وی در بازگشت نامه‌ای از صاحب بن عباد به بغداد آورد. صاحب پس از دیدار با بوزجانی در همدان در پاسخ اینکه «ابوالوفا را چگونه یافتی؟» او را به سرابی تشبیه کرده بود (کَسَرابٍ بِقیعَةٍ؛ بخشی از آیه، نک: نور/۲۴/۳۹)؛ البته بوزجانی نیز پس از بازگشت از جرجان در پاسخ به این پرسشِ ابوحیان توحیدی که «صاحب را چگونه یافتی؟» از تحقیر فروگذار نکرد (نک: ابوحیان، همان، ۲۰۸، ۳۱۵-۳۱۶؛ برای تطبیق وقایع تاریخی، نک: ه د، آل بویه، نیز صاحب بن عباد). گویا در همین سالها (۳۶۷-۳۷۲ق) بود که بوزجانی کتاب «ما یحتاج الیه الکتاب و العمال و غیرهم من علم الحساب» را چنان‌که خود در این کتاب می‌گوید، برای عضدالدوله نوشت (ص ۶۴).

در روزگار صمصام‌الدوله قدرت سیاسی و جایگاه اجتماعی بوزجانی فراتر رفت (نک: ابوحیان، *الامتاع*، ۱/۵۱، که از محله‌ای به نام باب ابوالوفاء در بغداد یاد کرده است) و نظر وی در عزل و نصب کارگزاران دولت مؤثر افتاد؛ چندان که ابوحیان توحیدی را ــ پس از آنکه در ۳۷۰ق تنگدست و پریشان حال از ری به بغداد آمده بود ــ به رعایت دوستی‌ای که در ارجان بین آن دو پدید آمده، و در جریان دیدارهایی در ۳۵۸ و ۳۶۰ق تقویت شده بود و نیز در پاسخ به درخواستهای مکرر ابوحیان (نک: ابوحیان، «رسالة...»، ۳۵۹-۳۶۷، *الامتاع*، ۳/۲۲۵-۲۳۰)، نخست به سرپرستیِ بخش اداریِ بیمارستان عضدی گمارد و او را به دوست خود ابوعبدالله عارض، مشهور به ابن سعدان (نک: همو، *الصداقة...*، ۷۷)، وزیر صمصام‌الدوله معرفی کرد؛ اما در همین حال ــ چون به دلیلهایی نامعلوم از آنچه در محفل صمصام‌الدوله می‌گذشت، نگران بود ــ پس از به یاد آوردنِ نیکیهای خود در حق ابوحیان و نیز تهدید وی، او را به نوشتن جزئیات همهٔ ماجراهایی که در میان او و این وزیر گذشته بود، واداشت و ابوحیان نیز قول داد که این کار را بدون کم و کاست و تنها با افزودنِ صنایع ادبی به انجام رساند و ضمناً از بوزجانی خواست تا این گزارشها را نزد خود نگاه دارد و نگذارد که به دست حاسدان بیفتد (همو، *الامتاع*، ۱/۳-۱۱، ۶۹، ۲/۱، ۵۳، ۳/۱۵۴، ۱۶۲، ۲۰۷، ۲۲۲). البته بعید نیست که این مسأله با قتل ابن سعدان در ۳۷۶ق/۹۸۶م مرتبط باشد.

در روزگار کوتاه تسلط شرف‌الدوله (برادر صمصام‌الدوله) بر بغداد، بوزجانی گرچه همچنان از بزرگان دربار محسوب می‌شد، اما به رغم شهرت فراوانش دیگر ستاره‌شناسِ نخستِ این شهر به شمار نمی‌رفت، زیرا این پادشاه سرپرستیِ رصدی را که در ۳۷۸ق/۹۸۸م در بغداد انجام گرفت، به ابوسهل کوهی که همراه وی از شیراز آمده بود، سپرد و ابزارهای این رصد را نیز ابوحامد صاغانی ساخت. سهم بوزجانی در این میان تنها شهادت بر درستیِ رصد و امضای صورت جلسه‌ای بود که قفطی متن کامل آن را آورده است (ص ۳۵۱-۳۵۳).

پس از مرگ شرف‌الدوله و به حکومت رسیدنِ بهاءالدوله ابونصر فیروز، بوزجانی همچنان از بزرگان دربار به شمار می‌رفت. وی در این روزگار کتاب مشهور خود «مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسه» (نک: ص ۲) را به نام این فرمانروا نوشت. در ۳۸۷ق بوزجانی و بیرونی با قرار قبلی خسوف نیمهٔ جمادی‌الاول ۳۸۷ق/۲۴ مهٔ ۹۹۷م را به ترتیب از بغداد و کاث (شهر خوارزم) رصد کردند. سپس بیرونی با مقایسهٔ نتایج کار خود و بوزجانی، اختلاف طول جغرافیایی میان این دو شهر را حساب کرد. البته وی تنها به سالِ ۳۸۷ق اشاره کرده، و در این سال یک خسوف دیگر نیز در نیمهٔ ذیقعدهٔ ۳۸۷ق/۱۷ نوامبر ۹۹۷م روی داده است (خسوفِ اپلتسر ۳۴۰۴)؛ اما بنابر محاسبات دقیق تئودُر ریتر فُن اپلتسر (۱۸۴۱-۱۸۸۶م)، تنها خسوفِ نخست (خسوف اپلتسر ۳۴۰۳) در کاث و بغداد قابل رؤیت بوده است (نک: کندی، 149؛ بیرونی، *تحدید*، ۲۵۰).

ابن اثیر تاریخ درگذشت بوزجانی را ۳۸۷ق آورده (۹/۱۳۷)، و ابن خلکان نیز در *وفیات الاعیان* از او پیروی کرده است (۵/۱۶۷)؛ اما به نظر می‌رسد تاریخ ۳ رجب ۳۸۸ که قفطی بدان تأکید دارد (ص ۲۸۸)، دقیق‌تر باشد (نیز نک: بیرونی، *مقالید*، ۹۷، ۹۹، ۱۰۳، که از عباراتش برمی‌آید هنگام نگارشِ این کتاب، یعنی ح ۳۸۹-۳۹۰ق بوزجانی هنوز زنده بوده است).

امروزه به پاس خدمات علمی بوزجانی دهانهٔ یکی از آتشفشانهای ماه را «ابوالوفا» نامیده‌اند.

ارتباط علمی بوزجانی با معاصرانش: به نظر می‌رسد بوزجانی گذشته از پیوندش با دانشمندان حوزهٔ علمیِ بغداد و دربارهای شاخه‌های مختلف آل بویه، بیشتر با ابوعلی حبوبی و بیرونی (ه م م) ارتباط داشته است. وی در نامه‌ای به ابوعلی رابطه‌ای معادلِ رابطهٔ هرون را برای محاسبهٔ مساحت مثلث فقط با داشتن طول اضلاع ثابت کرده (نک: بخش آثار)، و در نامه‌ای دیگر به وی، و نیز در نامه‌ای به بیرونی، مدعی اختراعِ شکل مُغنی (قضیهٔ سینوسها) شده، و چندی بعد نیز ۷ مقاله از *مجسطیِ* خود را برای بیرونی فرستاده است (نک: ابونصر، ۲؛ بیرونی، همان، ۹۷، ۹۹).

بوزجانی و اختراع شکل مغنی و شکل ظلّی: مقصود علمای دورهٔ اسلامی از شکلِ مغنی در دورهٔ اسلامی همان قضیهٔ سینوسها در مثلثات مستقیم‌الخط و کروی است. به گفتهٔ بیرونی، نام «مغنی» (بی‌نیاز کننده) را کوشیار گیلی بر این قضیه نهاده، زیرا به کارگیری این قضیه ریاضی‌دانان را از به کارگیری شکل قَطّاع (قضیهٔ منلائوس) بی‌نیاز می‌ساخته است (همان، ۱۰۱).

در اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م دست کم ۴ تن از ریاضی‌دانان و ستاره‌شناسان برجستهٔ ایرانی، یعنی ابونصر منصور بن عراق، کوشیار گیلی، خجندی و بوزجانی ــ هر یک به طور جداگانه (یا شاید با استفاده از آثار یکدیگر) ــ راه حلهایی کم و بیش مشابه برای اثبات این قضیه ارائه کرده بودند و از آنجا که بهره‌گیری از شکل مغنی، برخلاف شکل قطاع بسیار آسان بود، هر یک از این ۴ تن ادعای تقدم در اثباتِ این قضیهٔ بسیار اساسیِ مثلثات را داشتند. به گفتهٔ بیرونی، ابونصر منصور ابن عراق در ضمن کتاب *السموت* خود که در پاسخ ابوسعید سجزی نوشته بود، مقدمات این قضیه را ــ بی‌آنکه آن را از دیگر اجزاء رساله متمایز سازد ــ ثابت کرده، اما «به سبب دلبستگی به آثار قدما و نیز نیاز به شکل قطاع در مواضع دیگر» در یافتن سمتها از شکل مغنی استفاده نکرده بود. بعدها بوزجانی که ظاهراً از طریق سجزی از موضوع رسالهٔ ابونصر آگاهی یافت، نسخه‌ای از رساله را از بیرونی درخواست کرد و چندی بعد در ضمن نامه‌ای ــ پس از اظهار خرسندی از شیوهٔ تألیف کتاب ــ از اینکه ابونصر در یافتن سمتها روش قدما را در پیش گرفته است، اظهار تأسف کرد و افزود که برای شناختن سمت راهی جدید می‌شناسد که از روش ابونصر آسان‌تر است (همان، ۹۷).

ابونصر با آگاهی از ادعای بوزجانی به دو موضع از کتاب *السموت* که منجر به اثبات شکل مغنی می‌شد، اشاره نمود و تأکید کرد که اینها همان قضایایی است که بوزجانی مدعی کشف آنهاست (نک: بیرونی، همان، ۹۹). بوزجانی نیز در نامه‌ای به ابوعلی حبوبی مدعی شد که وی پیش از ابونصر عراق این روش را در *مجسطی* خود به کار برده است (نک: ابونصر، همانجا).

ابونصر در پاسخ *رسالهٔ القسی الفلکیه* را برای بیرونی نوشت و بوزجانی نیز تقریباً یک سال پس از شروع این منازعه، ۷ مقاله از *مجسطی* خود را که براساس به کارگیریِ شکل مغنی تنظیم شده بود، برای بیرونی فرستاد (بیرونی، همانجا). در این میان، ابومحمود خجندی نیز که برهانش بر این قضیه بسیار مفصل و متفاوت از دیگران بود (او این قضیه را قانون هیئت نامیده است)، مدعی شد که بوزجانی اثبات این شکل را از کار وی استنباط کرده است (همان، ۱۰۱).

بیرونی درخصوص این ادعا اظهارنظری نکرده، اما در میانهٔ ابونصر و بوزجانی حق را به استاد خود، ابونصر داده، و دربارهٔ بوزجانی آورده است: «او را ندیده‌ام و از او به اندازه‌ای که دیگران را می‌شناسم، شناخت ندارم، اما تعجب می‌کنم که چگونه پس از دیدن کتاب *السموت* و توجه به آن دو قضیه، به اختراع آنها افتخار می‌کند...، ولی باز هم سعیش مشکور است و من ایرادی بر او ندارم، جز اینکه می‌گویم: این بی‌انصافی لایق فضل و کمال او نیست و جداً برای او ناپسند است که به اختراع روش تعیین سمت قبله ــ که قبلاً در *السموت* آمده است ــ افتخار کند» (همان، ۱۰۱-۱۰۳).

بیرونی سپس روش هر یک از دانشمندان درخصوص اثبات این قضیه را با ذکر شباهتها و تفاوتها نقل کرده است (همان، ۱۰۵-۱۲۵). وی در ادامه بر اختراع شکل ظلی (قضیهٔ تانژانتها) توسط بوزجانی و اهمیت بسیار این قضیه در مثلثات و علم هیئت تأکید می‌ورزد و اثبات بوزجانی را از *مجسطی* وی نقل می‌کند (همان، ۱۳۱؛ نیز کارا دو وو، 423).

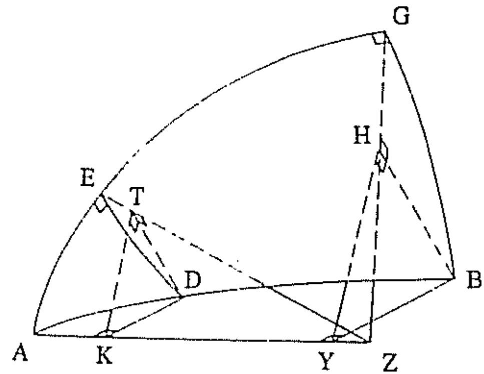
دربارهٔ اختراع شکل مغنی قابل ذکر است که ابن ندیم از *مجسطی* بوزجانی یاد نکرده است (هرچند برخی *الکامل* و *الزیج الواضح* را نامهای دیگر این کتاب دانسته‌اند) و شاید بتوان این نکته را دلیلی بر تألیف این کتاب پس از ۳۷۷ق/۹۸۷م (تاریخ تقریبی تألیف *الفهرست*) دانست؛ اما از طرفی بوزجانی در کتاب «مایحتاج الیه الکتاب...» ــ که در فاصلهٔ سالهای ۳۶۷-۳۷۲ق نوشته شده ــ از *مجسطی* خود یاد کرده است (ص ۲۵۵). اگر او این مطلب را بعدها اضافه نکرده باشد، باید گفت که مدتها پیش از ابونصر به این رابطه دست یافته بوده است و اگر چنین باشد، آن‌گاه باید پرسید: «آیا بیرونی از این مسئله بی‌خبر بوده است؟»؛ مگر اینکه فرض کنیم بوزجانی پس از دیدن *السموت* ابونصر، *مجسطیِ* خود را بازنویسی کرده، و برای بیرونی فرستاده باشد.

گذشته از این، به نظر می‌رسد که ابونصر منصور بن عراق واقعاً متوجه نشده است که این دو قضیهٔ کتاب *السموت* در اثبات شکل مغنی به کار می‌آید؛ و به همین سبب، چنان که خود نیز معترف بوده، در این کتاب هیچ تأکیدی بر این دو قضیه نکرده، و باز هم مسائل را با استفاده از شکل قطاع حل کرده است. در این صورت، حداقل سهمی که برای بوزجانی می‌توان در نظر گرفت، یافتن رابطهٔ میان این دو قضیه و شکل مغنی و به کاربردن آن در مسائل مثلثات کروی است.

ناگفته پیداست که ابونصر ــ حتیٰ اگر فرض کنیم که بوزجانی مستقلاً به شکل مغنی دست نیافته، و از دسترنج او بهره برده ــ پس از دیدن آثار بوزجانی به بی‌توجهیِ خود پی برده است، همان‌طور که در همان سالها ابوالجود و علاء بن سهل (هـ مم) هر یک در جریان حل مسئلهٔ مشهور رسم ۷ ضلعی منتظم (تسبیع دایره) ــ که از روزگار یونانیان موردتوجه بود ــ اشتباهاتی شگفت داشتند. در این ماجرا نخست ابوالجود مسئلهٔ ترسیم این ۷ ضلعی را به حل یک معادلهٔ درجهٔ سوم تحویل کرد، ولی در حل این معادله به خطا رفت. سجزی (هـ م) با آگاهی از خطای او، حل معادله را از علاء بن سهل خواست و این ریاضی‌دانِ نامی نیز بی‌آنکه بداند حل این معادله به منزلهٔ ترسیم ۷ ضلعی منتظم است، پاسخ را برای سجزی فرستاد (نک: هـ د، ۳۰۳/۵).

اثبات شکل مغنی در مثلثات کروی به روش بوزجانی: حکم این قضیه (با بیان ابونصر عراق) چنین است: «در هر مثلث کروی جیبهای اضلاع با جیبهای زوایای روبه‌رو متناسب است» (بیرونی، *مقالید*، ۱۱۱)؛ اما بوزجانی در *مجسطیِ* خود حکم دو قضیهٔ مغنی و ظلی را با این عبارات و به صورت یکجا آورده است: «اگر دو کمان بر سطح کره به مرکز Z که هر یک بخشی از دو دایرهٔ عظیمهٔ C1 و C2 هستند، همدیگر را در نقطهٔ A قطع کنند و زاویهٔ تقاطع آنها (زاویهٔ GAB در شکل ۱) کمتر از قائمه باشد؛ آن‌گاه اگر دو نقطهٔ B و D را بر دایرهٔ

C1 انتخاب کنیم، نسبت جیب کمانهای AB و AD برابر است با نسبت جیب «میل اول این دو کمان نسبت به C2» (دو کمان BG و DE که از انتهای غیرمشترک این دو کمان، یعنی B و D می‌گذرند و بر C2 عمودند) و برابر است با نسبت ظل میل دوم این دو کمان نسبت به C2» (نک: بیرونی، همان، ۱۲۱؛ دبارنو، 120؛ کارا دو وو، 423).



شکل ۱

تساوی میان «نسبت جیب کمانهای AB و AD» با «نسبت جیب میلهای اول» در واقع معادل است با حکم شکل مغنی؛ و تساوی نسبت نخست با «نسبت جیب میلهای دوم» نیز همان حکم شکل ظلی است. اما بیرونی در *مقالید* هنگام ذکر اثبات این دو قضیه حکم آنها را نیز از یکدیگر تفکیک، و در موضع مختلف ذکر کرده است (همانجا، ۱۳۱).

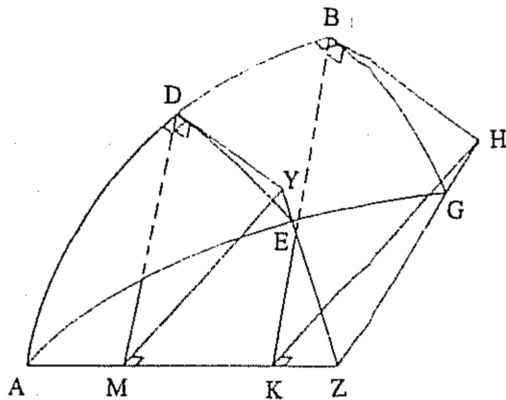
ابوالوفا می‌خواهد ثابت کند: $\frac{\sin AD}{\sin AB}=\frac{\sin DE}{\sin BG}$ (شکل ۱).

برهان (با بیان بوزجانی): پاره خطهای AZ، GZ و EZ را رسم می‌کنیم. ازدو نقطهٔ B و D دو عمود BH و DT را بر پاره‌خطهای GZ و EZ فرود می‌آوریم که بر صفحهٔ AGZ عمودند. از این دو نقطه دو عمود BY و DK را بر خط AZ فرود می‌آوریم و پاره‌خطهای HY و TK را رسم می‌کنیم. چون دو خط BH و HY به ترتیب موازیِ دو خط DT و DK هستند، زوایای YBH و KDT نیز با هم برابرند و دو زاویهٔ YHB و KDT نیز قائمه‌اند. پس دو مثلث YHB و TKD متشابهند و نسبت DK، یعنی جیب کمان AD، به BY (جیب کمان AB) برابر است با نسبت DT که همان جیب کمان DE است، به BH (جیب کمان BG) و این همان است که می‌خواستیم. بیرونی فقط مسئلهٔ یاد شده را در حالتی که دو نقطهٔ B و D هر دو در یک سوی A انتخاب می‌شوند، آورده؛ اما بوزجانی حالت دیگر مسئله (یعنی حالتی که نقطهٔ A بین B و D می‌افتد) را نیز مطرح و اثبات کرده است (دبارنو، 120 ,17). بیرونی در مورد روش دوم بوزجانی برای حل همین مسئله نیز فقط یکی از دو حالت را آورده است (*مقالید*، ۱۲۳؛ قس: دبارنو، 122 ,18).

اثبات شکل ظلی به روش بوزجانی: در این شکل دو کمان DE و BG میل دوم دو کمان AD و AB هستند (یعنی به جای عمود بودن بر C2، بر دایرهٔ عظیمهٔ خود، یعنی C1 عمودند).

ابوالوفا می‌خواهد ثابت کند: $\frac{\sin AD}{\sin AB}=\frac{Tg DE}{Tg BG}$ (شکل ۲).

برهان: از دو نقطهٔ B و D دو عمود BH و DY را بر سطح ADB بیرون می‌آوریم. پاره‌خطهای ZG و ZE را رسم می‌کنیم و امتداد می‌دهیم



شکل ۲

تا دو خط BH و DY را در نقاط H و Y قطع کنند. از دو نقطهٔ H و Y دو عمود HK و YM را بر خط AZ فرود می‌آوریم و دو پاره خط BK و DM را رسم می‌کنیم. چون دو خط KH و HB به ترتیب با دو خط MY و YD موازیند، دو زاویهٔ KHB و MYD نیز برابرند و دو زاویهٔ HBK و YDM نیز قائمه‌اند. پس دو مثلث KHB و MYD متشابه‌اند و نسبت DM (جیب کمان AD) به BK (جیب کمان AB) برابر است با نسبت DY (ظل کمان DE) به BH (ظل کمان BG) و این همان است که می‌خواستیم ثابت کنیم (بیرونی، همان، ۱۳۱).

همان‌طور که می‌بینیم در شکل نخست زوایای G و E و در شکل دوم زوایای B و D قائمه بودند. در نتیجه، روابط شکل مغنی و ظلی (با بیان بوزجانی) همواره به مثلثهای کروی قائم‌الزاویه مربوط می‌شود؛ و در نتیجه، در دو مثلث قائم‌الزاویهٔ کروی ABC و AB'C' (زوایای B و B' قائمه‌اند) که اضلاع آنها بخشی از دوایر عظیمهٔ کره‌اند (در نتیجه، کمان BC همان میل ثانی کمان AB نسبت به AC، و میل اول کمان AC نسبت به AB است و کمان B'C' نیز...)، اگر اضلاع روبه‌روی هر رأس مثلث را مطابق معمول با همان نام ولی با حروف کوچک نشان دهیم، شکل مغنی و ظلی را می‌توان به‌ترتیب به‌صورت روابط

$$\frac{\sin c}{\sin c'}=\frac{Tg\, a}{Tg\, a'},\ \frac{\sin a}{\sin b}=\frac{\sin a'}{\sin b'}$$

نوشت. بوزجانی با استفاده از شکل مغنی و به‌دست آوردن رابطهٔ $\frac{\sin a}{\sin b}=\frac{\sin A}{R}$ (R شعاع کرهٔ مثلثاتی است؛ چنان که گفته خواهد شد، بوزجانی برای سادگی R را برابر واحد می‌گیرد) که قدما آن را دستور «چهار مقدار» می‌نامیدند و تلفیق آن با شکل ظلی به رابطهٔ $\frac{\cos b}{\cos a}=\frac{\cos c}{R}$ می‌رسد (کارا دو وو، 423؛ قربانی، ۶).

ابداعات بوزجانی در مثلثات مسطحه: در *مجسطی* بوزجانی، افزون بر شکل مغنی و ظلی، در زمینهٔ مثلثات مسطحه نیز این مسائل برای نخستین‌بار مطرح شده است:

۱. انتخاب شعاع دایرۀ مثلثاتی برابر واحد: ریاضی‌دانان یونانی و دورۀ اسلامی همواره شعاع دایرۀ مثلثاتی را ۶۰ واحد می‌گرفتند. به همین سبب، دو تابع مثلثاتی جیب و جیب تمام به ترتیب ۶۰ برابر تابع سینوس و کسینوس بود (امروزه برای تمییز این دو تابع از توابع سینوس و کسینوس رایج، حرف نخست آنها را بزرگ می‌نویسند: $Sin(x)=60\sin(x)$ و $Cos(x)=60\cos x$). این کار موجب می‌شد که روابط توابع مثلثاتی پیچیده‌تر و متفاوت از شکل امروزی آنها بشود. بوزجانی در *مجسطی* نخست به این توابع مثلثاتی اشاره می‌کند:

$$(1)\ \frac{Tg\,\alpha}{Sec\,\alpha}=\frac{Sin\,\alpha}{R}$$

$$(2)\ \frac{Tg\,\alpha}{k}=\frac{k}{Cotg\,\alpha}$$

$$(3)\ \frac{Tg\,\alpha}{k}=\frac{Sin\,\alpha}{Cos\,\alpha}$$

$$(4)\ \frac{Cotg\,\alpha}{k}=\frac{Cos\,\alpha}{Sin\,\alpha}$$

که در آنها k اندازۀ شاخص محاسبۀ ظل است که طول آن غالباً ۱۲ واحد در نظر گرفته می‌شد. اما کارا دو وو در این روابط به جای طول شاخص (k)، شعاع دایره (R) را به کار برده است که عموماً ۶۰ واحد در نظر گرفته می‌شد (ص 420)؛ و این تنها به شرطی درست خواهد بود که بوزجانی طول شاخص را نیز برابر شعاع دایرۀ مثلثاتی گرفته باشد (که بعید است).

به هر حال، بوزجانی پس از ذکر این روابط می‌نویسد: «واضح است که اگر شعاع دایره را واحد بگیریم، نسبت جیب کمان به جیب تمام آن مساوی با ظلِ معکوس (تانژانت) و نسبت جیب تمام کمان به جیب آن مساوی با ظلِ مستوی (کتانژانت) خواهد بود» (نک: قربانی، ۷). بوزجانی در تدوین جدولهای جیب و ظل نیز شعاع دایرۀ مثلثاتی را برابر واحد اختیار کرده است (قربانی، همانجا). بیرونی ـ قاعدتاً با الهام گرفتن از بوزجانی ـ در *مقالید* به مزایای این کار اشاره می‌کند (ص ۱۲۹) و نصیرالدین طوسی که در رسالۀ *کشف القناع* این ابتکار را به بیرونی نسبت داده، از *مجسطی* بوزجانی آگاه نبوده است (نک: کارا دو وو، 421-420).

حبش حاسب، پیش از بوزجانی، در زیج خود (روایت نسخۀ استانبول) برای نخستین‌بار دو تابع ظل و ظل معکوس را به صورت مستقل (و نه نسبت جیب بر جیب تمام یا عکس این نسبت) به کار برده، و جدولهایی نیز برای آنها ترتیب داده است (کرامتی، ۶۱-۶۲)؛ اما با توجه به عبارت یاد شدۀ بوزجانی دربارۀ تعریف ظل و ظل مستوی می‌توان دریافت که وی طول شاخص را نیز برابر واحد اختیار کرده است. در این صورت، باید گفت: وی نخستین کسی است که توابع مثلثاتی سینوس، کسینوس، تانژانت، و کتانژانت را به همین شکل رایج امروزی تعریف کرده، و به این روابط رسیده است:

$$(1)\ tg\,\alpha=\frac{\sin\alpha}{\cos\alpha}$$

$$(2)\ cotg\,\alpha=\frac{\cos\alpha}{\sin\alpha}$$

$$(3)\ tg\,\alpha\ cotg\,\alpha=1$$

$$(4)\ \sin^2\alpha+\cos^2\alpha=1$$

۲. اثبات برخی روابط مهم در مثلثات مسطحه: بوزجانی درستی این روابط را ثابت کرده، و آنها را به کار بسته است (R شعاع دایرۀ محیطی و α بر حسب رادیان است):

$$(1)\ \frac{2R-Cord(\pi-\alpha)}{Cord\frac{\alpha}{2}}=\frac{Cord\frac{\alpha}{2}}{R}$$

$$(2)\ \frac{Cord\,\alpha}{Cord\frac{\alpha}{2}}=\frac{Cord(\pi-\frac{\alpha}{2})}{R}$$

که اگر R را برابر واحد فرض کنیم، به ترتیب به روابط بسیار مشهور و رایج سینوس و کسینوس هر کمان و نصف آن کمان، یعنی: $\sin\alpha=2\sin\frac{\alpha}{2}\cos\frac{\alpha}{2}$ و $2\sin^2\frac{\alpha}{2}=1-\cos\alpha$ می‌رسیم.

بوزجانی برای محاسبۀ جیب مجموع و تفاضل دو کمان، دو استدلال هندسی بیان کرده است که از نخستین آنها این دستور پیچیده به دست می‌آید:

$$Sin(a\pm b)=\sqrt{Sin^2a-\frac{\sin^2a\sin^2b}{R^2}}\pm\sqrt{Sin^2b-\frac{Sin^2a\,Sin^2b}{R^2}}$$

$$\sin(a\pm b)=\sqrt{\sin^2a-\sin^2a\sin^2b}\pm\sqrt{\sin^2b-\sin^2a\sin^2b}\qquad (R=1 \text{ با فرض})$$

با در نظر داشتن روابط مثلثاتی و برخی تبدیلات جبری ساده، می‌توان این دستور پیچیده را به همان دستور مشهوری که امروزه به کار می‌رود، تبدیل کرد. اما بوزجانی این کار را نمی‌کند و نقص خود در تبدیلات جبری را با زبردستی در هندسه جبران می‌کند، زیرا استدلال هندسی دوم وی مستقیماً منجر به همان دستور مشهور سینوس مجموع یا تفاضل دو کمان منجر می‌شود:

$$\sin(a\pm b)=\frac{\sin a\cos b}{R}\pm\frac{\cos a\sin a}{R}$$

$$\sin(a\pm b)=\sin a\cos b\pm\cos a\sin b\qquad (R=1 \text{ با فرض})$$

بوزجانی رابطۀ اخیر را چنین آورده است: «برای محاسبۀ جیب مجموع یا تفاضل دو کمان، به فرض آنکه هر دو کمان معلوم باشد، نخست جیب هر یک از دو کمان را در جیب تمام کمان دیگر ضرب کرده، مقدار حاصل را بر حسب دقیقه ($\frac{1}{60}$ واحد) فرض می‌کنیم (معادل تقسیم بر شعاع دایرۀ مثلثاتی) و سپس اگر جیب مجموع موردنظر باشد، این دو مقدار را با هم جمع کرده، اگر جیب تفاضل موردنظر باشد، آنها را از هم کم می‌کنیم» (کارا دو وو، 421؛ نیز دلامبر، 161-156).

به دست آوردن جیب نیم درجه و عدد پی (π): بوزجانی به عنوان مقدمۀ محاسبۀ عدد π (و نیز برای تشکیل جدولهای توابع مثلثاتی) مقدار سینوس نیم درجه را (که نصف وتر یک درجه است) با دقتی به مراتب بیش از بطلمیوس محاسبه کرده است. وی نخست به عنوان یک گزارۀ کمکی (لِم) ثابت می‌کند که هرگاه β ، α و $\alpha-\beta$ کمانهایی در ربع اول دایره باشند، آن‌گاه خواهیم داشت:

$$\sin(\alpha+\beta)-\sin\alpha<\sin\alpha-\sin(\alpha-\beta)$$

برهان: چون $0<\alpha-\beta<\frac{\pi}{2}$ ؛ $0<\alpha<\frac{\pi}{2}$، پس $0\le\cos\beta\le1$

طرفین نامساوی را در مقدار مثبت $2\sin\alpha$ ضرب می‌کنیم: $2\sin\alpha\cos\beta<2\sin\alpha$
با توجه به فرمولهای سینوس تفاضل و جمع دو کمان:

$$\sin(\alpha+\beta)+\sin(\alpha-\beta)<2\sin\alpha$$

با جابه‌جاییِ مقادیر در دو سوی نامعادله داریم:

$$\sin(\alpha+\beta)-\sin\alpha<\sin\alpha-\sin(\alpha-\beta)$$

براساس گزارهٔ اخیر می‌توان این نامساویها را تشکیل داد:

$$\sin(\alpha+3\varepsilon)-\sin(\alpha+2\varepsilon)<\sin(\alpha+\varepsilon)-\sin\alpha<\sin\alpha-\sin(\alpha-\varepsilon)$$

$$\sin(\alpha+2\varepsilon)-\sin(\alpha+\varepsilon)<\sin(\alpha+\varepsilon)-\sin\alpha<\sin(\alpha-\varepsilon)-\sin(\alpha-2\varepsilon)$$

$$\sin(\alpha+\varepsilon)-\sin\alpha<\sin(\alpha+\varepsilon)-\sin\alpha<\sin(\alpha-2\varepsilon)-\sin(\alpha-3\varepsilon)$$

طرفین این ۳ نامساوی را نظیر به نظیر جمع می‌کنیم:

$$\sin\alpha\ \frac{1}{3}[\sin(\alpha+3\varepsilon)-\sin\alpha]<\sin(\alpha+\varepsilon)<\sin\alpha+\frac{1}{3}[\sin\alpha-\sin(\alpha-3\varepsilon)]$$

بوزجانی سپس نشان می‌دهد که با معلوم بودنِ وترهای °۳۶ و °۶۰ می‌توان با تنصیفهای متوالی مقادیر $\sin(\frac{18}{32})^{\circ}$ و $\sin(\frac{15}{32})^{\circ}$ را به دست آورد. به علاوه $\sin(\frac{12}{32})^{\circ}$ را نیز می‌توان از طریق مساوی قرار دادنِ $\frac{12}{32}^{\circ}$ با $\frac{12}{2^{3}}^{\circ}-\frac{18}{2^{3}}^{\circ}$ محاسبه کرد. وی سپس با قرار دادنِ $\alpha=\frac{15}{32}^{\circ}$ و $\varepsilon=\frac{1}{32}^{\circ}$ در نامساویِ یاد شده، به این نامساوی می‌رسد:

$$\sin\frac{15}{32}^{\circ}+\frac{1}{3}(\sin\frac{18}{32}^{\circ}-\sin\frac{15}{32}^{\circ})<\sin\frac{1}{2}^{\circ}<\sin\frac{15}{32}^{\circ}+\frac{1}{3}(\sin\frac{15}{32}^{\circ}-\sin\frac{12}{32}^{\circ})$$

بوزجانی سینوسِ نیم درجه را با میانگین حسابی دو حدی که به دست آورده است، برابر می‌گیرد و سینوس نیم درجه را در دستگاه شصتگانی 55 ,54 ,55 ,24 ,31 ,0 ;0 به دست می‌آورد (وویکه، «درباره...[1]»، 595-590).

بوزجانی هرچند با محاسبهٔ $\text{Sin}\frac{1}{2}^{\circ}$ با دقتی شایان تحسین از بطلمیوس (که وتر یک درجه را که دو برابر این مقدار است، به دست آورده بود) فراتر رفت، اما همچون او این محاسبه را به کمک درج واسطهٔ حسابی انجام داد. گفتنی است که چند قرن بعد، غیاث‌الدین جمشید کاشانی در رسالهٔ وتر و جیب (که متأسفانه تنها از طریق تحریر قاضی‌زادهٔ رومی و شرح میرم چلبی به دست ما رسیده است) این مسئله را با روشی بسیار بدیع و با دقتی شگفت‌انگیز حل کرد (نک: قاضی‌زاده، گ ۱ ب). وی در آغاز *الرسالة المحیطیه* نیز که به خط خود اوست، روشهای بطلمیوس، بوزجانی و بیرونی را به ترتیب در محاسبهٔ وتر یک درجه، $\text{Sin}\frac{1}{2}^{\circ}$ و $\text{Sin}\,2^{\circ}$ را نقد کرده، و دربارهٔ روش بوزجانی آورده است: او وترِ نیم درجه را 0;0,31,24,55,54,55 به دست آورده، درصورتی که مقدار درست آن 36 ,58 ,56 ,24 ,31 ,0 ;0 است (گ ۲ الف)؛ اما می‌دانیم که بوزجانی سینوس نیم درجه را حساب کرده است، نه وتر آن را.

اگر مقدار به دست آمده برای سینوس نیم درجه را به دستگاه ده‌دهی ببریم، ۸ رقم اعشاریِ پاسخ با مقدار واقعی آن تطبیق می‌کند. خطای بوزجانی در محاسبهٔ سینوسِ نیم درجه $۱/۱۱۷۴۲۹۲\times۱۰^{-۹}$، و درصد خطا کمتر از «۱۴ میلیونیم» است. بوزجانی در ادامه عدد π را با دقتی بسیار بالا به‌دست آورده که اندازهٔ خطای آن حدوداً $۲/۴۵\times۱۰^{-۵}$، و درصد آن نیز کمتر از «۰ ۷۸ میلیونیم» است (وویکه، همان، 285).

بوزجانی و کشف اختلاف سوم ماه: کشف این پدیده را ــ که به واریاسیون موسوم است ــ غالباً به تیکوبراهه، منجم شهیر دانمارکی نسبت می‌دهند، اما در ۱۸۳۵م سدیو در ضمن مقاله‌ای با عنوان «کشف واریاسیون توسط ابوالوفا، منجم سدهٔ دهم میلادی[2]» در «مجلهٔ آسیایی» بخشهایی از *مجسطی* بوزجانی را همراه با ترجمهٔ فرانسهٔ آن منتشر ساخت که به نظر وی مفهوم واریاسیون مدتها پیش از تیکوبراهه در آن مطرح شده است (ص 438-431).

بوزجانی در مقالهٔ مربوط به ماه *مجسطی* آورده است: «فصل دهم، دربارهٔ اختلاف سومی که برای ماه یافته می‌شود و اختلاف محاذات نام دارد... و پس از شناخت مقدار اختلاف اول ودوم و نیز مقدار «خروج مرکز فلک خارجِ مرکز از مرکز فلک البروج، اختلاف سومی نیز یافتیم که وقتی رخ می‌دهد که مرکز فلک تدویر میان بعد ابعد و بعد اقرب فلک خارج مرکز باشد و این حالت بیشتر در مواقعی روی می‌دهد که ماه نزدیک به حالت تثلیث یا تسدیس از خورشید باشد (یعنی زاویهٔ ماه ـ زمین ـ خورشید برابر یک سوم یا یک ششم کل دایره باشد) و ما این حالت را هنگامی که خورشید در کنار ماه یا روبه‌روی آن دیده می‌شود (اجتماع و مقابله) و نیز در هنگام تربیع نیافتیم...» (نک: سدیو، همان، 434-432؛ کارا دو وو، 443-440).

پس از آنکه کارا دو وو در ۲۸ فوریهٔ ۱۸۳۶ این قضیه را در فرهنگستان علوم فرانسه مطرح کرد، فرهنگستان ۴ تن از اعضای خود به نام بیو، آراگو، داموازو و لیبری را مأمور بررسی این موضوع کرد و این سؤالات را پیش کشید: اگر بوزجانی کاشف این اختلاف بوده است، چرا مسلمانانِ دیگر از آن یاد نکرده‌اند؟ و آیا ممکن نیست که این بخش از نسخهٔ خطی پس از کشف تیکوبراهه، بدان ملحق شده باشد؟ (همو، 445).

سدیو برای رفع این شبهه، بندی از کتاب تیکوبراهه را که واریاسیون در آن آمده بود، با سخنان بوزجانی مقایسه کرد و به اعتراضات اعضای آکادمی پاسخ گفت. وی بر آن بود که تقریباً همهٔ منجمانی که آثارشان باقی مانده است، پیش از بوزجانی می‌زیسته‌اند و ابن یونس نیز که پس از وی می‌زیسته، به سببِ فاصلهٔ زمانی کم و فاصلهٔ مکانی بسیار از کار او آگاهی نداشته است. منجمان بعدی نیز زیج ابن یونس را اساس کار خود قرار داده‌اند (سدیو، «دربارهٔ...[3]»، 205-202، «یادداشت...[4]»، 264-258).

لیبری پاسخهای سدیو را کافی ندانست. به نظر وی اگر بوزجانی واقعاً در ۹۷۵م این قضیه را کشف کرده بود (البته *مجسطی* قاعدتاً دیرتر

---

1. «Recherches..., sur une mesure...» 2. «Découverte...» 3. «Sur un manuscrit...» 4. «Note ...»

از این نوشته شده است)، ابن یونس در *الزیج الکبیر الحاکمی* در حدود سال ۱۰۰۷م حتماً بدان اشاره می‌کرد؛ اما سدیو بدین اعتراض نیز پاسخ گفت («پاسخ به انتقادات...[1]»، 307-301).

در ۱۸۳۸م نیز این دو ضمن مقالاتی بر نظر خود پافشاری کردند (لیبری، 526-525؛ سدیو، «پاسخ به یادداشت...[2]»، سراسر مقاله). در ۱۸۴۲م انجمنی که برای رسیدگی به این موضوع تشکیل شده بود، منحل شد. سال بعد، ژان باتیست بیو که نخست حامی سدیو بود، پس از نظرخواهی از سالومون‌مونک، با سدیو به مخالفت پرداخت و این دو با همکاری رنو در ضمن مقالاتی متعدد ضمن مقایسهٔ این بخش از *مجسطی* بوزجانی با آثار مشابه، هرگونه بحث درخصوص نظر سدیو را ناممکن شمردند (نک: مثلاً بیو، «دربارهٔ رساله...[3]»، 534-513، جم ، «دربارهٔ تبیین...[4]» 825-823؛ مونک، «دربارهٔ...[5]»، 1448-1444، «یادداشت...[6]»، 80-76).

سدیو در مقالات متعدد به این اعتراضات پاسخ گفت و سرانجام، بی‌توجهی به این اشتباه علمی را دون شأن فرهنگستان علوم فرانسه برشمرد. ۱۵ سال پس از توقف مباحثات از سوی بیو، سدیو توانست شال، ریاضی‌دان مشهور فرانسوی را با خود هم عقیده سازد؛ اما این امر موجب شد برتران با وی به مخالفت پردازد. این دو طی ۱۱ سال مقالات بسیاری در اثبات نظر خود نوشتند (نک: مثلاً شال، «نامه...[7]»، 1012-1002، «توضیح...[8]»، 911-901؛ برتران، «یادداشت...[9]»، 589-581، «نظریه...[10]»، 474-457). سدیو که در این میان همچنان بر نظر خود پافشاری می‌کرد، آخرین مقالهٔ خود را در ۱۸۷۵م در این خصوص منتشر ساخت.

در ۱۸۹۲م کارا دو وو در مقالهٔ مفصلی دربارهٔ *مجسطی* بوزجانی، گزارشی مفصل از مباحثات فرهنگستان در این خصوص ارائه کرد (ص 456-445، 410-408). وی با استناد به مقدمهٔ این کتاب، بر آن است که شال درخصوص نوآوریهای این کتاب به اشتباه افتاده، زیرا بوزجانی در این کتاب تنها کوشیده است که *مجسطی* بطلمیوس را به زبانی ساده‌تر و قابل فهم‌تر درآورد و مثلاً به جای شکل قطاع که کاربردش مشکل بوده، از شکل مغنی یا ظلی بهره گیرد (ص 410-415).

او همچون بیو و مونک استنباط سدیو از دو واژهٔ تثلیث و تسدیس را نادرست خواند. به نظر وی مسلمانان اختلاف دوم ماه را ــ که یونانیان متوجه آن شده بودند ــ به دو مؤلفه تقسیم می‌کرده‌اند و آنچه بوزجانی اختلاف سوم ماه نامیده، در واقع همان مؤلفهٔ دوم اختلاف دوم است که یونانیان نیز بدان اشاره کرده بودند. کارا دو وو مقالهٔ خود را با این عبارات به پایان برده است: «حق هر کس را به خود او واگذاریم؛ افتخار کشف واریاسیون به تمامی از آن تیکوبراهه است. بطلمیوس یا پیشینیان او افتخار بیان نظریه‌ای را دارند که از آنچه دربارهٔ آن می‌پندارند، درست‌تر است و نطفهٔ واریاسیون در آن مشهود است. بوزجانی و هم‌وطنان او در این میان سهم چندانی ندارند و حداکثر سهم آنان این است که رصدهای مکرر، ولی بی‌ثمری انجام داده‌اند که برای تأیید علم مفید بوده است، نه برای پیشرفت آن» (ص 471-456).

با این همه، بحث در این باره به همین جا خاتمه نیافت. در ۱۸۹۳م نائو در مقاله‌ای تأکید کرد که ابن عبری (ﻫ م) نیز به سومین نابرابری ماه اشاره کرده بوده است (ص 82-77). امروزه گرچه محققانِ تاریخ علم نظر کارا دو وو را پذیرفته‌اند (نک: مثلاً سارتن، I/666؛ یوشکویچ، «ابوالوفا...»، 42؛ پینگری، 393)، اما حتیٰ در برخی از سایتهای معتبر مربوط به اخبار کرهٔ ماه نیز بوزجانی کاشف واریاسیون نامیده شده است.

آثار موجود:

۱. *اقامة البرهان علی الدوائر من الفلک من قوس النهار و ارتفاع نصف‌النهار و ارتفاع الوقت*، رساله‌ای است بسیار مختصر (در ۱۴ صفحه) که به درخواست ابوعلی احمد بن علی بن شکر نوشته شده است. این رساله در ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م در مجموعهٔ *الرسائل المتفرقة فی الهیئة للمتقدمین و معاصری البیرونی* در حیدرآباد دکن به چاپ رسیده است.

۲. «ترتیب عدد الوفق فی المربعات». چنان که از نام آن پیداست، به چگونگی تنظیم مربعهای وفقی یا سحرآمیز (که در آنها مجموع اعداد مندرج در هر سطر، هر ستون و هر دو قطر با یکدیگر برابر است) اختصاص دارد. ابن ندیم از این رساله نام نبرده، و شاید بوزجانی آن را پس از نگارش *الفهرست* نوشته است. بوزجانی در این رساله نیز همچون دیگر آثارش، کوشیده است مطالب را به زبانی ساده و مناسب فهم خوانندگان طرح کند (نک: مثلاً ص ۲۱۲-۲۱۳). به گفتهٔ سزیانو، این رساله به همراه بخش پایانی تفسیر علی بن احمد انطاکی (د ۳۷۶ق/۹۸۶م) بر *ارثماطیقی* نیکوماخوس، کهن‌ترین آثار ریاضیات دورهٔ اسلامی دربارهٔ مربعهای وفقی به شمار می‌روند. در اثر انطاکی به رغم کهن بودن، همچون آثاری که بعدها در دورهٔ اسلامی نوشته شد، تنها روشهای عمومیِ تشکیل مربعهای وفقی آمده، و به دلیلها اشاره‌ای نشده، اما بوزجانی در این کتاب به بررسی دقیق این جدولها پرداخته است. وی نخست با جدولهای ۳ در ۳ شروع می‌کند و حالات مختلف آنها را در نظر می‌گیرد. سپس درمورد روشهای کلی ایجاد مربعهای بزرگ سخن می‌گوید (ص 122-121).

فخرالدین رازی که در هر فصل *جامع العلوم* معمولاً خلاصه‌ای بسیار کوتاه از آثار مشهور در آن زمینه را نقل کرده، همهٔ مطالب علمی (و نه خرافی) یاد شده در باب «علم اعداد الوفق» را نیز از این رسالهٔ بوزجانی گرفته، و البته در آغاز باب به صراحت از او یاد کرده است (ص ۴۰۱-۴۰۷؛ قس: بوزجانی، «ترتیب...»، ۲۰۳-۲۰۴، جم). سزیانو در

1. «Réponse aux...» 2. «Réponse à...» 3. «Sur un traité...» 4. «Sur un exposé...» 5. «Sur les découvertes...» 6. «Nouvelle...» 7. «Lettre...» 8. «Explication...» 9. «Note...» 10. «La Théorie...»

۱۹۹۸م متن عربی این اثر را از روی دست‌نویسِ یگانهٔ آن (شم ۴۸۴۳/۳ کتابخانهٔ ایاصوفیه)، با ترجمه و شرح فرانسه در مجلهٔ *تاریخ علوم العربیة و الاسلامیة* در فرانکفورت به چاپ رسانده است.

۳. *جمع اضلاع المربعات و المکعبات*. موضوع این رساله، چنان که از نامش برمی‌آید، اثبات اتحادهای مختلف جبری (تا درجهٔ سوم) مانندِ $(a+b)^3=a^3+b^3+3a^2b+3ab^2$ است. بوزجانی این رساله را به درخواست ابوبشر (یا یحیی) بن سهل منجم تکریتی نوشته است. نسخه‌ای خطی (ظاهراً یگانه) از این اثر با شمارهٔ ۵۵۲۱/۱ در کتابخانهٔ آستان قدس نگهداری می‌شود (قربانی، ۴).

۴. *جواب ابی الوفا... عما سأله الفقیه ابوعلی الحسن بن حارث الحبوبی عن ایجاد مساحة المثلث بدلالة الاضلاع دون معرفة الارتفاع* (در این باره، نک: همین بخش، شم ۶). کندی و موالدی در ۱۹۷۹م متن عربی آن را همراه با ترجمه و شرح انگلیسی به چاپ رسانده‌اند.

۵. «ما یحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسة»، که به گفتهٔ مترجم ناشناسِ روایت فارسی کهن این اثر، گه‌گاه کتاب *نجارت* (= نجاری، معادل واژهٔ مهندسی کنونی) نیز خوانده شده است (*نجارت*، گ ۱؛ قربانی، ۱۳-۱۴؛ برخی فهرست‌نگاران این واژه را تجارت خوانده‌اند، مثلاً نک: آستان...، ۸۰/۸). در روایت فارسی دیگری از آن عنوان *اعمال هندسیه* آمده است. بوزجانی این کتاب را به فرمان بهاءالدوله ابونصر فیروز بویهی (نک: هـ د، ۶۳۱/۱)، و در نتیجه پس از ۳۸۰ق نوشته، و به همین سبب است که ابن ندیم در *الفهرست* (و به تبع او قفطی در *تاریخ الحکماء*) از آن یاد نکرده است.

هدف مؤلف از نگارش این کتاب، چنان که خود در مقدمه آورده (ص ۲، نجارت، نیز، قربانی، همانجاها)، گردآوری اعمال هندسی مورد نیاز صنعتگران به زبانی ساده و بدون اشاره به علل و براهین آنها بوده است. از روایت عربی این اثر یک دست‌نویس بسیار نفیس که برای کتابخانهٔ الغبیک نوشته شده، در کتابخانهٔ ایاصوفیه (شم ۲۷۵۳)، دو نسخه در قاهره (*فهرس*...، ۵۴۴/۲-۵۴۵)، و یک نسخه در آمبروزیانا موجود است (*آمبروزیانا*، شم 191(b)). همچنین از این اثر یک دو روایت فارسی وجود دارد: یکی ترجمه‌ای کهن از مترجمی ناشناس با عنوان *نجارت* ــ که از آن یاد شد ــ و دیگری ترجمه‌ای همراه با تلخیص (و نیز تغییر در تقسیم‌بندی بابها) از اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م که توسط شخصی به نام نجم‌الدین محمود آغاز، و پس از مرگ وی توسط ابواسحاق کوبنانی (هـ م) تکمیل شده است (نک: کوبنانی، گ ۱۷۸ ب - ۱۷۹ آ). دست‌نویسِ (گویا یگانهٔ) این دو روایت نیز به ترتیب در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (شم ۲۸۷۶) و پاریس (شم ۱۶۹ فارسی) محفوظ است (نک: مآخذ). هیچ یک از ۴ دست‌نویس عربی و نیز روایت فارسی موجود در کتابخانهٔ دانشگاه تهران، دو باب ۱۱ و ۱۲ مذکور در فهرست آغازین (فی قسمة الاشکال المختلفة الاضلاع و فی الدوائر المتماسة) را ندارد و در عوض، باب سیزدهم فهرست (فی قسمة الاشکال علی الکرة) با عنوان باب یازدهم فی قسمة الکرة موجود است (نک: ص ۲-۳، ۶۰، نیز *نجارت*، گ ۱). در ترجمهٔ کوبنانی نیز باب اول متن عربی (دربارهٔ خط کش و پرگار)، مقدمه فرض شده، و بابهای اول تا هشتم به ترتیب برابر بابهای دوم تا بخش نخست باب نهم متن عربی است. بابهای نهم و دهمِ ترجمهٔ کوبنانی (که عناوینشان را خود او وضع کرده است) به ترتیب مسائل ۲۵ تا ۳۱ باب نهمِ روایت عربی هستند و بابهای یازدهم و دوازدهم نیز ترجمهٔ بابهای دهم و سیزدهم‌اند (نک: همانجاها، نیز، «در اعمال...»، گ ۱۴۱ ب، ۱۶۳، جم؛ نیز قربانی، ۱۶-۱۷). شاید علت این نقص مشترک در همهٔ نسخه‌ها آن باشد که خود بوزجانی به عللی نتوانسته است این کتاب را به پایان برساند.

یکی از جالب‌ترین ویژگیهای کتاب بوزجانی، حل برخی مسائل تنها با استفاده از خط کشِ غیر مدرج و پرگاری با دهانهٔ ثابت است؛ در حالی که در ترسیمات معمولی هندسهٔ اقلیدسی می‌توان درصورت لزوم دهانهٔ پرگار را به هر اندازهٔ دلخواه باز کرد. واضح است که این شرط بر دشواری حل مسئله می‌افزاید. بوزجانی برای ترسیم شکلهای ۵ ضلعی، ۸ ضلعی و ۱۰ ضلعیِ منتظمی که ضلع آنها برابر پاره‌خط AB باشد، و نیز در ۵ روش برای محاط کردنِ مربع و ۲ روش برای محاط کردنِ ۵ ضلعی منتظم در دایره‌ای به شعاع r، به صراحت گشادگی پرگار را ثابت، و به ترتیب برابر AB و r می‌گیرد («ما یحتاج الیه الصانع»، ۱۷-۲۴: باب ۳، مسائل ۱۱، ۸، ۴، باب ۴: مسائل ۴-۸، ۱۰-۱۱، «در اعمال»، گ ۱۴۹ آ - ۱۵۴ آ).

در مسائل ۱ و ۳ از باب اول، ۱ از باب دوم، ۲ و ۵ از باب ۳ (ترسیم مربع و ۶ ضلعی منتظم به ضلع AB) و مسائل ۱، ۱۲ و ۱۴ از باب ۴ (محاط کردن مثلث متساوی الاضلاع، ۶ ضلعی و ۸ ضلعی منتظم در دایره) نیز بوزجانی گشادگی دهانهٔ پرگار را همچون مسائل قبلی برای AB یا r گرفته، اما ثابت بودن دهانهٔ پرگار را جزو شرایط مسئله نیاورده است («ما یحتاج الیه الصانع»، ۵-۸، ۱۶-۱۷، ۲۴، ۲۱-۲۵؛ وویکه، «تحلیل...»[1]، 226,321-322,327-333).

وویکه مسائلی همچون ترسیم مثلث متساوی الاضلاع (مسئلهٔ اولِ باب ۳) را حتیٰ در شمار مسائلی که ثابت بودنِ دهانهٔ پرگار در آنها به طور ضمنی رعایت شده، نیاورده است، زیرا به نظر وی اگر گشادگی دهانهٔ پرگار را برابر مقدار ثابتی بجز ضلع مثلث بگیریم، در این صورت حل مسئله دشوار ــ اما ممکن ــ خواهد بود (همان، 227؛ در این باره، نک: ادامهٔ مقاله). وویکه با استناد به این مسائل بر آن است که بوزجانی نخستین نمونه از مسائل ترسیمی از این قبیل را مطرح کرده، و آثار او و دیگر آثار مشابه مسلمانان، الهام‌بخش هندسه‌دانان مشهور سده‌های میانه، چون کاردان، تارتالیا[2]، و به ویژه بندتّی بوده است (همان، 219, 225-226). دیگر مورخان تاریخ ریاضیات نیز همگی از این نظریه پیروی کرده‌اند (مثلاً نک: یوشکویچ، «ابوالوفا»، 42-41؛ قربانی، ۸)؛ اما در آثار عربی پیش از کتاب بوزجانی دست کم ۳ نمونه از توجه بدین‌گونه

1. «Recherches... analyse...»
2. Tartaglia

مسائل دیده می‌شود: نخست در روایت عربی جلد ۸ مجموعهٔ پاپوس اسکندرانی که ابوسعید سجزی نسخه‌ای از آن را برای خود فراهم آورده بوده است و در نتیجه می‌توان گفت که بدون تردید ریاضی‌دانان روزگار بوزجانی از آن آگاهی داشته‌اند (نک: برکگرن، 90). دوم بخشی از رسالهٔ *الحیل الروحانیة و الاسرار الطبیعیة فی دقائق اشکال الهندسیة* ابونصر فارابی به همین گونه مسائل اختصاص دارد. کوبسوف یکی از محققان اتحاد جماهیر شوروی سابق، در کتاب «میراث ریاضی فارابی» بر آن است که بوزجانی در هنگام تألیف کتاب خود از رسالهٔ فارابی بهرهٔ بسیار برده (نک: تی، 152-150) و به قول برکگرن همهٔ آن را در اثر خود آورده است (ص 92-90)؛ اما به نظر می‌رسد که آنچه این محققان نسخهٔ خطی اثر فارابی دانسته‌اند، در واقع نسخهٔ دیگری از کتاب بوزجانی بوده که چند صفحه از فارابی به اشتباه در اول و آخر آن اضافه شده است. سوم رسالهٔ بسیار مهم *عمل الاشکال المتساویة الاضلاع بفتحة واحدة* عبدالرحمان صوفی، ریاضی‌دان و ستاره‌شناس پرآوازهٔ ایرانی که به درخواست عضدالدولهٔ دیلمی (نک: صوفی، گ ۱) و در نتیجه، در فاصلهٔ سالهای ۳۳۸-۳۷۲ق، یعنی دست کم ۱۰ سال پیش از رسالهٔ بوزجانی نوشته شده است. رسالهٔ صوفی علاوه بر تقدم زمانی بر اثر بوزجانی، این مزایا را نیز داراست: ۱. برخلاف کتاب بوزجانی سراسر به ترسیمات با یک گشادگی پرگار (هندسهٔ پرگاری) اختصاص دارد. ۲. صوفی با آنکه رساله را صرفاً دربارهٔ هندسهٔ پرگاری نوشته است، باز هم در تک‌تک مسائل، نه تنها به ثابت بودنِ دهانهٔ پرگار، بلکه به اندازهٔ آن نیز (که مثلاً برابر ضلع چندضلعی منتظم، یا شعاع دایرهٔ محیطی است) تأکید می‌کند، اما در رسالهٔ بوزجانی چنان که گفتیم، تنها درمواردی انگشت‌شمار به این نکات تصریح شده است. ۳. در رسالهٔ صوفی ترسیمات بیشتری مطرح شده، و برخلاف اثر بوزجانی، همهٔ ترسیمات مقدماتیِ موردنیاز ترسیمات اصلی نیز در خود رساله آمده است. به طور مثال برای ترسیم مربع با یک گشادگیِ پرگار باید از یک سرِ پاره‌خط AB، با پرگاری که دهانهٔ آن به اندازهٔ این پاره خط باز شده است، عمودی بیرون آورد. صوفی این روش ترسیم زاویهٔ قائمه را به عنوان نخستین مسئلهٔ ترسیمی رسالهٔ خود یاد کرده است، اما روش بوزجانی برای ترسیم زاویهٔ قائمه به این کار نمی‌آید (البته صوفی ترسیم مربع را مسئلهٔ مستقلی در نظر نگرفته، اما در مسئلهٔ سوم ضمن ترسیمِ مثلث قائم‌الزاویهٔ متساوی‌الساقین این مربع را رسم کرده است). در نتیجه، باید گفت که برخلاف نظر ووپکه، بوزجانی مسئلهٔ ساختِ مربع بر پاره خط AB را با یک گشادگی پرگار (برابر اندازهٔ AB) حل نکرده است. سرانجام، با در نظر گرفتن همهٔ جوانب می‌توان گفت که عبدالرحمان صوفی نخستین کسی است که هندسهٔ پرگاری را مستقل از دیگر مباحث هندسی مطرح کرده است.

شرحها، ترجمه‌های *اعمال هندسی*: الف- *الاعمال الهندسیة*، به عربی توسط کمال‌الدین ابن یونس (ه م) که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی موجود است (شم ۵۳۵۷). ب- فتوحات غیبیه، از محمدباقر یزدی (سدهٔ ۱۱ق/۱۷م) به فارسی که یک نسخهٔ خطی از آن نیز در کتابخانهٔ آستان قدس نگهداری می‌شود. همچنین ووپکه در بخش قابل توجهی از ترجمهٔ فارسیِ نجم‌الدین و کوینانی را به زبان فرانسه شرح کرده است («تحلیل»، سراسر مقاله). زوتر نیز با استفاده از نسخهٔ خطی آمبروزیانا، برخی از مسائل این کتاب را به آلمانی ترجمه کرده است («کتاب...»[1]، 109-94).

۶. «ما یحتاج الیه الکتّاب و العمال و غیرهم من علم (صناعة) الحساب»، در ۷ منزل و هر منزل در ۷ باب (نک: ص ۶۴؛ قس: ابن ندیم، ۲۸۳). قفطی این کتاب را *المنازل فی الحساب* نامیده (ص ۲۸۸)، و احمد سلیم سعیدان نیز بر چاپ آن نام *المنازل السبع* را نهاده است. این کتاب کهن‌ترین متن عربی است که به شیوهٔ مشهور به حساب انگشتی (حساب الید)، یا حساب هوایی یا حساب عقود (در مقابل حساب هندی، یا حساب تخت و تراب، یا حساب غبار) تألیف شده، و به طور کامل به دست ما رسیده است (کتاب بعدی *الکافی فی الحساب* کرجی است). در متنِ آثارِ نگاشته شده بدین‌صورت ــ و حتیٰ در ضمن محاسبات آنها ــ ارقام هندی به کار نرفته است و مثلاً کسر $\frac{۱}{۱۵}$ به صورت «ثلث خمس» می‌آید.

بوزجانی در این کتاب که به نام عضدالدوله نوشته شده، همهٔ مطالبی را که حسابداران، کاتبان، کارگزارانِ دیوان خراج و دیگر دیوانها، بازرگانان و دیگر صاحبان مشاغل دربارهٔ حساب و محاسبهٔ مساحت نیاز داشته‌اند، به زبانی ساده و بدون اشاره به علل و براهین گرد آورده است. در جای جای این کتاب توجه ویژهٔ بوزجانی به نیازها و زبان قابل فهم مخاطبان کاملاً آشکار است (ص ۶۴، ۷۱-۷۲، ۱۲۳، ۱۵۴).

بوزجانی در این اثر بارها به شیوه‌های نادرست، یا نادقیقِ رایج میان جامعهٔ مخاطبان خود اشاره نموده، و روش درست یا دقیق‌تر را نیز پیشنهاد کرده است (مثلاً ص ۱۲۵-۱۲۶)؛ به ویژه درخصوص شیوهٔ بسیار نادقیق محاسبهٔ مساحت زمینهای مثلثی شکل، مدور یا چند ضلعی چنین می‌نویسد: «حیف است که سلطان، یا هر فروشندهٔ دیگری زمینی مدور یا پنج ضلعی را بدین روش بفروشد، چون مساحت زمین بیش از آن است که این دسته از مساحان می‌گویند و...» (ص ۲۰۲-۲۰۴). در باب چهارم از منزل دوم و نیز در بیشترِ منزل سوم از واحدهای مختلفِ اندازه‌گیری رایج در نقاط مختلف سرزمینهای شرق اسلامی سخن به میان آورده که مأخذی مهم و معتبر در این زمینه به شمار می‌آید (ص ۱۷۴-۱۷۶، ۲۰۵-۲۰۶، ۲۱۲). بوزجانی دستوری برای پیدا کردنِ ارتفاع مثلث دلخواه به دست می‌دهد و تأکید می‌کند که خود او کاشف این رابطه است. او سپس قضیهٔ هِرون اسکندرانی دربارهٔ محاسبهٔ مساحت مثلث را در حالتی که فقط اضلاع معلوم است، دقیقاً به همان صورت امروزی نقل می‌کند: «برای یافتن مساحت مثلث همهٔ اضلاع را با هم جمع کرده، نصف آن را در فضل آن بر تک تک اضلاع

1. «Das Buch...»

ضرب می‌کنیم. اگر جذر این مقدار را بگیریم، حاصل همان مساحت مثلث خواهد بود»، یعنی: $S=\sqrt{p(p-a)(p-b)(p-c)};\quad p=\frac{a+b+c}{2}$

وی سرانجام صورت دیگری از این قضیه را که معادل همان دستور، والبته بسیار پیچیده‌تر است، می‌آورد و تأکید می‌کند که کاشف این رابطه خود اوست. بوزجانی همین رابطه را با همین عبارات در نامه‌ای در پاسخ به ابوعلی حبوبی (ه م) نوشته، و البته این بار درستی آن را ثابت نیز کرده است: «برای یافتن مساحت، نصف مجموع دو ضلع دلخواه را در خود ش ضرب می‌کنیم و مربع نصف ضلع دیگر را از آن می‌اندازیم و حاصل را به خاطر می‌سپاریم. سپس تفاوت نصف مجموع همان دو ضلع نسبت به یکی از آن دو (در واقع نصف تفاضل همان دو ضلع) را از مربع نصف ضلع سوم می‌کاهیم و حاصل را در مقداری که به یاد داشته ایم، ضرب می‌کنیم. جذر این حاصل ضرب، مساحت مثلث است» (ص ۲۴۵-۲۴۷، نیز «جواب...»، سراسر رساله).

این رابطه که معادل همان رابطهٔ مشهور هرون است، با علامتهای ریاضی بدین صورت بیان می‌شود (a، b و c اضلاع مثلث، و $b<c$):

$$S=\sqrt{\left[\left(\frac{c+b}{2}\right)^2-\left(\frac{a}{2}\right)^2\right]\left[\left(\frac{a}{2}\right)^2-\left(\frac{c+b}{2}-\frac{b}{2}\right)^2\right]}$$

یوشکویچ نکاتی قابل توجه از این کتاب آورده است («ابوالوفا»، 41-39، «تاریخ...[1]»، 201-198).

۷. *النسبة و التعریفات*. شاید این رساله بخشی از همان باب نخستِ منزل نخست کتاب حساب بوزجانی باشد، زیرا عنوان این دو بسیار شبیه به هم است. از این رساله نیز دو نسخهٔ خطی یکی در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی، و دیگری در کتابخانهٔ شخصی حسن نراقی موجود است (قربانی، ۴).

۸. *المجسطی*، در ۳ جنس که عناوین آنها دقیقاً مانند *الکامل* و بسیار شبیه *الزیج الواضح* است. از این‌رو، زوتر احتمال داده که شاید *الزیج الواضح* نام دیگر *المجسطی*، یا عنوان بخش جدولهای آن بوده است («ریاضی‌دانان...[2]»، 72) که احتمال دوم با توجه به گزارشی که ابن ندیم از عناوین ۳ مقالهٔ *الزیج الواضح* آورده است، درست به نظر نمی‌رسد. یوشکویچ نیز این اثر را همان *الکامل* می‌داند («ابوالوفا»، 42). به هر حال، چون از یک سو دست‌نویس یگانهٔ مجسطی ناقص است و به ویژه جدولهای آن افتاده، و از سوی دیگر هیچ نسخه‌ای از دو کتاب دیگر به دست نیامده است (دربارهٔ آنها، نک: آثار یافت نشده)، نمی‌توان در این باره اظهار نظر کرد. البته بیرونی بارها از مجسطی (*مقالید*، ۹۹، ۱۰۹، جم *تحدید*، ۱۰۰) و یک بار نیز از *الزیج الواضح* و *المجسطی* در کنار یکدیگر و به صورت دو اثر مستقل (*افراد...*، ۴۳) نام برده است که می‌توان این کار را نشانهٔ استقلال این دو اثر دانست (نیز نک: کندی، 134).

بوزجانی در مقدمهٔ این کتاب تأکید کرده که وی در اثبات مسائل هندسی، از روشهای هندسی، و در مسائل عددی از براهین عددی بهره گرفته است تا هندسه‌دانان و حاسبانی که در فن دیگر مهارت ندارند، در درک استدلالها با مشکل مواجه نشوند (نک: کارا دو وو، 412). در واقع، بوزجانی حتیٰ در این اثر که برای متخصصان نوشته شده، باز هم میل شدید خود به ساده‌نویسی را آشکار کرده است.

۹. *المدخل الیٰ صناعة الارثماطیقی*. این اثر احتمالاً همان کتابی است که بوزجانی با عنوان «المدخل الذی عملناه فی صناعة العدد» از آن یاد کرده است («مایحتاج الیه الکتاب»، ۷۱). نسخهٔ خطی آن در رامپور و تاشکند (دومی با عنوان *رسالة الارثماطیقی*) موجود است (قربانی، ۳-۴).

آثار یافت نشده: ابن ندیم این آثار را نیز برای بوزجانی برشمرده است:

۱. *استخراج ضلع المکعب بمال مال و ما یترکب منهما*، در یک مقاله (ص ۲۸۳). گرچه این اثر از میان رفته است، اما از نامش چنین برمی‌آید که موضوع آن یافتن ریشهٔ سوم و چهارم مقادیر، و پیدا کردن ریشهٔ معادلات درجهٔ سوم و چهارم بوده است. اگر این حدس درست باشد، باید گفت: بوزجانی از نخستین کسانی بوده که به معادلات بالاتر از درجهٔ دوم توجه کرده، و احتمالاً ریشه‌های معادلهٔ درجهٔ چهارم $x^4+px^3=q$ را با استفاده از دو قطعِ مخروطیِ متقاطع $y^2+axy=b$ و $y=x^2$ به دست آورده است (کرامتی، ۸۴-۸۵).

۲. *تفسیر کتاب دیوفنطس فی الجبر*.

۳. *البراهین علی القضایا التی استعمل دیوفنطس فی کتابه و علیٰ ما استعمله هو (ابوالوفا) فی التفسیر*.

۴. *شرح کتاب الخوارزمی فی صناعة الجبر و المقابلة* (بوزجانی، «مایحتاج الیه الکتاب»، ۱۳۲؛ قس: ابن ندیم، همانجا: *تفسیر...*).

۵. *شرح کتاب ابرخس البثینی فی اصول الاعداد* (بوزجانی، همان، ۱۲۶). به نظر می‌رسد این همان کتابی باشد که ابن ندیم هنگام برشمردن آثار بوزجانی با عنوان *تفسیر کتاب ابرخس فی الجبر* از آن یاد کرده است (همانجا؛ نیز قفطی، ۲۸۸). ابن ندیم هنگام یادکردِ آثار «ابرخس زفنی» (چنین!) از ترجمه و اصلاح کتاب *صناعة الجبر*، معروف به *الحدود* ابرخس توسط بوزجانی، و نیز شرحی که وی با آوردن دلیلها و برهانهای هندسی بر این کتاب نوشته، یاد کرده است. اما قفطی ذیل ابرخس به هیچ یک از این دو اثر اشاره نکرده، و در عوض ذیل «ارسطیفس (آریستیپوس) زفنی» از شرح بوزجانی نام برده است (ابن ندیم، ۲۶۹، ۲۸۳؛ قفطی، ۶۹-۷۰). تاکنون هیچ نشانهٔ دیگری از کتابی دربارهٔ جبر از هیپارخوس به دست نیامده است.

۶. *کتاب فی ما ینبغی ان یحفظ قبل کتاب ارثماطیقی*، که ارتباط آن با *المدخل الیٰ صناعة ارثماطیقی* معلوم نیست.

۷-۸. *الکامل* و *الزیج الواضح*، هر کدام در ۳ مقاله. ابن ندیم عناوین مقالات *الکامل* را چنین آورده است: ۱. در چیزهایی که شایسته است پیش از حرکات ستارگان فرا گرفته شود؛ ۲. در حرکات ستارگان؛ ۳. در چیزهایی که بر حرکات ستارگان عارض می‌گردد. وی سپس دربارهٔ

1. *Geschichte ...* 2. *Die Mathematiker...*

عناوین *الزیج الواضح* نیز تنها در عنوان بابها کلمهٔ الاشیاء را جانشین الامور کرده است. از این روی، برخی (مثلاً GAS, VI/223) احتمال داده‌اند که این دو اثر یکی باشد.

۹. شرحی بر اصول هندسهٔ اقلیدس که تا هنگام نگارش *الفهرست* ناتمام بوده است (ابن ندیم، ۲۶۶).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۱-۱۸۷۲م؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹-۱۹۴۴م؛ همو، «رسالة الی ابی الوفاء المهندس البوزجانی»، *رسائل*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، دارطلاس للدراسات و الترجمة و النشر؛ همو، *الصداقة و الصدیق*، به کوشش علی متولی صلاح، قاهره، ۱۹۷۲م؛ همو، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱م؛ ابونصر منصور بن عراق، «القسی الفلکیة»، *رسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بوزجانی، محمد، «ترتیب عدد الوفق فی المربعات»، به کوشش ژاک سزیانو، «تاریخ علوم...[1]» (نک: مل ، سزیانو)؛ همو، «جواب ابی الوفاء... عما سأله الفقیه ابوعلی الحسن بن حارث الحبوبی عن ایجاد مساحة المثلث بدلالة الاضلاع دون معرفة الارتفاع»، به کوشش اس. کندی و مصطفی موالدی، «مجلهٔ تاریخ...[2]» (نک: مل ، کندی و موالدی)؛ همو، «مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسة»، چ تصویری، به کوشش ابوالقاسم قربانی، همراه *بوزجانی‌نامه* (نک: هم ، قربانی)؛ همو، همان (با عنوان «در اعمال هندسه»)، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس، شم ۱۶۹ فارسی؛ همو، «مایحتاج الیه الکتاب و العمال و غیرهم من علم الحساب»، *تاریخ علم الحساب العربی* (نک: هم ، سعیدان)؛ همو، نجارت، ترجمهٔ فارسی کهنِ *مایحتاج الیه الصانع*...، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۲۸۷۶؛ بیرونی، ابوریحان، *افراد المقال فی امر الاظلال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، *تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن*، به کوشش پ. بولگاکوف، قاهره، ۱۹۶۲م؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ همو، *مقالید علم الهیئة*، به کوشش ماری ترز دبارنو، دمشق، ۱۹۸۵م؛ سعیدان، احمد سلیم، *تاریخ علم الحساب العربی*، ج ۱، حساب الید، تحقیق لکتاب المنازل السبع لابی الوفاء البوزجانی، عمان، ۱۹۷۱م؛ صرفی، عبدالرحمان، *عمل الاشکال المتساویة الاضلاع بفتحة واحدة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستان قدس؛ غیاث‌الدین جمشید کاشانی، *الرسالة المحیطیة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستان قدس، شم ۵۳۸۹؛ فخرالدین رازی، *جامع العلوم*، به کوشش علی آل داود، تهران، ۱۳۸۲ش؛ *فهرس المخطوطات العلمیة المحفوظة بدارالکتب المصریة*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ قاضی‌زادهٔ رومی، *رسالة فی استخراج جیب الدرجة الواحدة علی التحقیق الحقیق استخرجه افضل المهندسین غیاث‌الدین القاسانی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۳۱۸۰؛ قرآن کریم؛ قربانی، ابوالقاسم، بوزجانی‌نامه، تهران، ۱۳۷۱ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۲م؛ کرامتی، یونس، *کارنامهٔ ایرانیان*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ کوبنانی، ابواسحاق، خاتمهٔ کتاب «در اعمال هندسه» (نک: هم ، بوزجانی)؛ نیز:

Ambrosiana; Berggren, J.L., *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*, New York etc.,1986; Bertrand,J., «Note sur la théorie de la lune d'Aboul - Wefâ», *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences*, Paris, 1871, vol. LXXIII; id, «La théorie de la lune d'Aboul-Wefâ», *Journal des Savants*, Paris, 1871; Bio, J.-B., «Sur un exposé de la théorie de la lune, rédigé par un auteur arabe du X^e siècle», *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences*, Paris, 1845; id, «Sur un traité arabe relatif à l'astronomie», *Journal des Savants*, Paris, 1843; Carra de Vaux, B., «*L'Almageste* d'Abû-l-Wefa», JA, 1892, vol.XIX; Chasles, M., «Explication du texte d'Aboul-Wefâ sur la troisième inégalité de la lune», *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences*, Paris, 1873, vol. LXXVI; id, «Lettre à M. Sédillot sur la d écouverte de la variation, lunaire par Aboul Wéfa», ibid, 1862, vol. LIV; Debarnot, M.-Th., tr. and notes on *Kitāb Maqālīd*... (vide: PB, Bīrūnī); Delambre, M., *Histoire de l'astronomie du moyen âge*, Paris, 1819; GAS; Kennedy, E.S., «Al- Bīrūnī...», *Dictionary of Scientific Biography*, ed. C.E. Gillispie, New York, 1970, vol. II; id and M. Mawaldi, «Abū al-Wafa and the Heron Theorems», *Journal for the History of Arabic Science*, 1979, vol. III; Libri, G., «Note», *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences*, Paris, 1838, vol. VI; Munk, S. «Nouvelle note concernant la part qu'ont eue les Arabes à la découverte des inégalités du mouvement de la lune», ibid, 1843, vol. XVII; id, «Sur les découvertes attribuées aux Arabes...», ibid, vol. XVI; Nau, F., «La Troisième inégalité lunaire dans Aboulfaraj (Bar Hebreus)», *Bulletin Astronomique*, Paris, 1893, vol. X; Pingree, D., «Abu'l-Wafā Būzjānī», *Iranica*, vol. I; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Sédillot, L.A., «Découverte de la variation par Aboul-Wefâ, Astronome du X^e siècle», JA, 1835, vol. XVI; id, «Note sur la découverte de la variation par Aboul-Wefâ, Astronome du 10^e siècle», *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences*, Paris, 1836, vol.II; id, «Réponse à la note insérée par M. Libri dans le Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences du 23 avril 1838», ibid, 1838, vol. VI; id, «Réponse aux nouvells objections présentées sur la découverte de la variation par Aboul-Wefâ, Astronome du 10^e siècle», ibid, 1836, vol.II; id, «Sur un manuscrit arabe dans lequel se trouve signalée l'inégalité du mouvement de la lune connue des astronomes sous le nom de variation», ibid; Sesiano, J., «Le Traité d'Abu'l-Wafa sur les carrés magiques», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1998, vol. XII; Suter, H., «Das Buch der geometrischen Konstruktionen des Abi'l Wefa», *Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften...*, Erlangen, 1922, vol. IV; id, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Tee, G.J., «Book Reviews», *Journal for the History of Arabic Science*, 1978, vol. II; Woepcke, F., «Recherches sur l'histoire des sciences mathématiques chez les Orientaux, d'après des traités inédits arabes et persans, deuxième article: analyse et extrait d'un recueil de constructions géométriques par Aboûl Wafâ...», JA, 1855, vol. V; id, «Recherches sur l'histoire des sciences mathématiques chez les Orientaux, d'après des traités inédits arabes et persans, troisième article: sur une mesure de la circonférence du cercle, due aux astronomes arabes, et fondée sur un calcul d'Aboûl Wafâ», ibid, 1860, vol. XV; Youschkevitch, A. P., «Abū'l-Wafā' al-Būzjānī», *Dictionary of Scientific Biography*, ed. C.E. Gillispie, New York, 1970, vol.I; id, *Geschichte der Mathematik im Mittelalter*, Basel, 1963.

یونس کرامتی

بوزْجانی، درویش علی، عارف، عالم و شرح حال‌نویس سدهٔ ۹ و ۱۰ق/۱۵ و ۱۶م. دانسته‌ها دربارهٔ بوزجانی اندک، و منحصر به اطلاعات مختصری است که او خود در کتاب *روضة الریاحین* به دست داده است. وی به بوزجان (بوژگان) که روزگاری حاکم‌نشین جام بود، انتساب دارد و بیشتر عمر خود را در تربت جام و نواحی اطراف آن گذرانده است (بوزجانی، ۱۳۱؛ یاقوت، ۷۵۶/۱؛ مولوی، ۲/۱، ۱۳۹). بوزجانی، ظاهراً به سبب تعلق خاطرش به خاندان احمد جام، نسبت جامی نیز داشته است (بوزجانی، ۲۳، ۴۳).

او در تصوف شاگرد خواجه عزیزالله جامی (د ۹۰۲ق/۱۴۹۷م)، از نوادگان احمد جام (د ۵۳۶ق/۱۱۴۲م) و از عارفان طریقهٔ نقشبندیه بود و از این‌رو، سلسلهٔ خرقهٔ او با ۳ واسطه به شیخ بهاءالدین نقشبند (د ۷۹۱ق/۱۳۸۹ق) می‌رسد (همو، ۱۲۴).

وی علاوه بر سلوک عملی، علوم ادبی، فقه، تفسیر و معارف صوفیه را نیز نزد عزیزالله که طالبان و مبتدیان را به مطالعهٔ رسائل و کتب امام محمد غزالی و نیز فتوحات ابن عربی تشویق می‌کرد، فرا گرفت.

---

1. *Zeitschrift*... 2. *Journal*...

تصویری که بوزجانی از عزیزالله به دست داده، نشانگر ارادت عمیق او به شیخ خود است که به گفتهٔ وی، مردی متورع و متقی بود و در «آداب شرعیه و سنن سنیهٔ نبویه»... و نیز در «ستر احوال و اخفای اعمال» بسیار می‌کوشید (ص ۱۲۴، ۱۳۰-۱۳۱).

بوزجانی صاحب اثری به نام *روضة‌الریاحین* است که در شرح احوال احمد جام و فرزندان و نوادگان او نوشته شده است. خود وی دربارهٔ این اثر گفته که نخست می‌خواسته است رساله‌ای در شرح احوال، اقوال و کرامات استادش عزیزالله بنویسد، اما پس از مشورت با برخی از دوستان، برآن شد که احوال و مقامات شیخ احمد جام و فرزندان و نوادگان او را نیز زینت‌بخش این رساله گرداند (ص ۲۳ بب، ۱۳۲-۱۳۳). مؤلف در تألیف این کتاب، از آثاری چون *مقامات ژنده‌پیل* محمد غزنوی، *مقامات شیخ احمد* قرخستانی، *خلاصة‌المقامات* ابوالمکارم جامی و *مقامات الاولاد* ابوحفص عمر صاغونی بهره جسته است. افزون بر اینها، در برخی موارد از *سراج السائرین* شیخ احمد جام، *رموز الحقائق* خواجه ظهیرالدین عیسی و *نفحات‌الانس* جامی نیز استفاده کرده است (همو، ۴۴، ۵۰-۵۱، ۱۱۶-۱۱۷؛ نیز نک: احمد جام، ۱؛ جامی، ۴۵۴-۴۵۵، ۴۹۷، ۵۷۴-۵۷۵).

روضة‌الریاحین دارای یک مقدمه و ۳ مقصد است. مقدمه که در ۴ فصل تنظیم شده، مشتمل بر موضوعاتی چون اهمیت صحبت پیران و فواید نقل حکایات ایشان، معنی کرامات، ولی و ولایت و ارباب ولایت است (نک: ص ۲۳-۲۴). مقصد اول کتاب به بیان احوال و مقامات و کرامات شیخ احمد جام اختصاص دارد. مؤلف در این مقصد و نیز دیگر مقصدها، از ذکر روایتهای ضعیف و کرامتهای عجیب منسوب به احمد جام پرهیز نموده، و به نقل برخی موارد قابل قبول اکتفا کرده است (ص ۳-۴۱؛ قس: غزنوی، *مقامات*، ۱۳۹-۱۴۰، «بخشهایی از*مقامات*»، ۴۲۳-۴۲۵؛ ابوالمکارم، ۴۲، ۴۵، ۴۸ بب). مقصد دوم در شرح فضایل و کرامتهای فرزندان و نوادگان احمد جام است (ص ۲۳). بوزجانی در این مقصد علاوه بر آثار مکتوب از روایات شفاهی معتبر نیز بهره جسته است (ص ۴۳-۴۴، ۶۶-۶۸، ۱۰۰ بب). مقصد سوم که بوزجانی قصد داشته است نسبتها و نسبهای فرزندان و نوادگان احمد جام را در آن نقل کند (ص ۲۳)، ظاهراً هرگز تألیف نشده است و اثری از آن در دست نیست (نک: مؤید، ۱۶).

بوزجانی به آثار ادبی و عرفانی پیش از خود نیز توجه داشته، و در این اثر، اشعاری از مولوی، سعدی و نیز مباحثی عرفانی از دیگر آثار صوفیه از جمله *مناهج العباد الی المعاد* فرغانی را نقل کرده است (نک: ص ۲۹، ۵۹، ۱۱۱-۱۱۲، ۱۲۵-۱۲۶، ۱۲۸؛ نیز نک: فرغانی، ۱۸۰، ۲۱۹-۲۲۰). گزیده‌هایی از مقصد اول و نیز تمامی مقصد دوم به کوشش حشمت مؤید در ۱۳۴۵ش در تهران به چاپ رسیده است.

عارف نوشاهی بر مبنای یادداشتی که در پایان نسخهٔ خطی کتابی از بوزجانی یافته، ۲۱ اثر غیر از *روضة الریاحین* به او نسبت داده است (ص ۲۲۶-۲۲۷) که از ۱۹ عنوان آن هیچ نشانی در دست نیست. از یکی از این آثار به نام *رشحات القدس فی شرح نفحات الانس* جامی دو نسخه در کتابخانهٔ مجلس و کتابخانهٔ خصوصی حسین پاشای نوایی یافت شده است (شورا، ۴۰۷/۱؛ منزوی، ۱۱۷۶/۲). این اثر بااستفاده از حاشیهٔ شخصی به نام عبدالغفور بر *نفحات الانس* نوشته شده است (همانجاها). از یکی دیگر از آثار منسوب به بوزجانی به نام *خزائن الاسرار* نیز نسخه‌ای در کتابخانهٔ بنیاد خاورشناسی شهر دوشنبه موجود است. نویسنده در این اثر به موضوعات گوناگونی چون مذاهب و فرق، صوفیان، متکلمان، حکیمان، و نیز معرفت ذات، صفات و افعال حق پرداخته است. مطالب این کتاب را رضا احمدجامی، یکی از شاگردان بوزجانی از یادداشتهای استاد خود فراهم آورده است (دانش پژوه، ۱۸/۹). در همان کتابخانه، کتابی به نام *احادیث اربعین* منسوب به درویش علی بوزجانی نیز وجود دارد که در فهرست عارف نوشاهی نیامده است. بوزجانی ظاهراً این کتاب را به عنوان تحفه‌ای برای فرزندان شیخ احمد جام نوشته است (همانجا).

مآخذ: ابوالمکارم بن علاءالملک جامی، *خلاصة‌المقامات*، به کوشش عبدالله خطیب سروستان، لاهور، کاشی رام پریس؛ احمد جام، ابونصر، *منتخب سراج السائرین*، به کوشش علی فاضل، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ بوزجانی، درویش علی، *روضة الریاحین*، به کوشش حشمت مؤید، تهران، ۱۳۴۵ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دانش پژوه، محمدتقی، *نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروری و اروپا و آمریکا*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ شورا، خطی؛ غزنوی، محمد، «بخشهایی از *مقامات*» (نک: مل آربری)؛ همو، *مقامات ژنده‌پیل*، به کوشش حشمت‌الله مؤید، تهران، ۱۳۴۰ش؛ فرغانی، محمد، *مناهج العباد الی المعاد*، استانبول، ۱۹۹۰م؛ منزوی، خطی؛ مولوی، عبدالحمید، *آثار باستانی خراسان*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ مؤید، حشمت‌الله، مقدمه بر *روضة‌الریاحین* (نک: همـ بوزجانی)؛ نوشاهی، عارف، «دو یادداشت دربارهٔ شیخ احمد جام»، *آینده*، ۱۳۷۱ش، س ۱۸، شـ ۱-۶؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Arberry, A.J., «Notes and Communications, the Vita of Aḥmad-i Jām», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1963, vol. XXVI.

محمدجواد شمس

بوستان، یا *سعدی‌نامه*، هنری‌ترین وشاعرانه‌ترین مثنوی حکمی - اخلاقی در ادب فارسی، سرودهٔ سعدی (هـ م)، شاعر پرآوازهٔ ایران در سدهٔ ۷ق/۱۳م. با آنکه سعدی به نام کتاب دیگر خود *گلستان* تصریح کرده است (نک: *کلیات*، ۳۳)، اما به نام این مثنوی که از آن با تعبیر «نامبُردار گنج» یاد می‌کند (*بوستان*، بیت ۱۱۴)، اشاره‌ای نکرده است. نسخه‌های کهن این مثنوی، نام *سعدی‌نامه* برخود دارند و نسخه‌های متأخر و جدید، نام *بوستان*؛ و چنین می‌نماید که ارباب ذوق، از یک سو به قرینهٔ نام *گلستان*، و از سوی دیگر براساس دو بیت از مقدمهٔ این کتاب (بیتهای ۱۰۲، ۱۲۶) که البته بوستان در آنها معنی لغوی خود را دارد، بر *سعدی نامه* نام بوستان نهاده‌اند (نک: فروغی، ۱۹۸؛ ایران پرست، ۲؛ طبری، ۱۰۲؛ یوسفی، «جهان...»، ۱۵؛ قس: ماسه، ۱۵۸).

بوستان که زمینه‌های سرودن آن در طول سیر و سیاحتهای سعدی فراهم آمده (نک: بیتهای ۹۸-۹۹)، و بخشهایی از آن هم پیش از بازگشتِ سعدی به شیراز سروده شده بود، در ۶۵۵ق، در فاصلهٔ دو عید (بیت

۱۱۳) ــ احتمالاً عید فطر و قربان (یوسفی، *توضیحات...*، ۲۱۹) ــ به نام ابوبکر بن سعدبن زنگی، اتابک سلغری فارس (حک ۶۲۳ـ ۶۵۸ق/ ۱۲۲۶ـ۱۲۶۰م) به پایان آمد (بیت ۳۸) و به تعبیر خود شاعر در این سال «پُردُر شد این نامبردار گنج» (بیت ۱۱۴).

بوستان در بحر متقارب (هم‌وزنِ *شاهنامهٔ* فردوسی) بر طبق نسخهٔ مصحح غلامحسین یوسفی در ۴۰۱۱ بیت سروده شده است. این مثنوی گذشته از یک دیباچه در توحید، نعت پیامبر اکرم(ص) و ستایش خلفای راشدین، سبب نظم کتاب و مدح ابوبکر بن سعد بن زنگی و محمدبن سعدبن ابی‌بکر، دارای ۱۰ باب، بدین ترتیب است: ۱. عدل و تدبیر و رای، ۲. احسان، ۳. عشق و مستی و شور، ۴. تواضع، ۵. رضا، ۶. قناعت، ۷. عالَم تربیت، ۸. شکر بر عافیت، ۹. توبه و راه صواب، ۱۰. مناجات و ختم کتاب.

بوستان از دو دیدگاه قابل تحلیل و بررسی است: ۱. از دیدگاه ادبی ـ هنری، ۲. از دیدگاه حکمی ـ محتوایی.

۱. تحلیل ادبی ـ هنری

مثنوی *آفرین نامهٔ* ابوشکور بلخی، *کلیله و دمنهٔ* منظوم رودکی و *مثنویات* ناصرخسرو مثنویهای اخلاقی‌ای هستند که پیش از *بوستان* در بحر متقارب سروده شده‌اند، اما هیچ‌یک جامعیت *بوستان* را ندارند (خزائلی، بیست و شش).

ظاهر مثنوی حکمی ـ اخلاقی بوستان چندان ساده می‌نماید که بسیاری از محققان به ژرف ساختِ هنری آن توجه نکرده‌اند، در حالی که اگر از منظری هنری به آن بنگریم، آن را هنری‌ترین اثر ادبی می‌یابیم که آکنده از صنایعِ بدیعی و بیانی و شگردهای هنری است (شمیسا، *سبک‌شناسی...*، ۲۲۱). ویکنز می‌نویسد: سعدی بیش از هر چیز و بیش از هر جهت، از بابت ادبی صنعتگر و دارای خلاقیت هنری است و *بوستان* نیز بیش از همه، از جهت ادبی و خلاقیت هنری درخور توجه است (نک: *ایرانیکا*، IV/574). همو یادآور می‌شود که ظرافت و مهارت سعدی است که در جریان آفرینشی هنرمندانه در *بوستان*، حتیٰ بر اقتباسهای او از *قرآن* و حدیث نیز مُهر مالکیت می‌زند (همانجا). *بوستان* هم از حیث لفظ و هم از حیث بیان ــ یعنی از حیث «چگونه گفتن» که در حوزهٔ هنر و ادب و از منظر نقد ادبی، احساسی‌ترین مسئله به‌شمار می‌آید (نک: دادبه، «پاسخ...»، ۳۵ـ۳۶) ــ برجسته‌ترین اثر ادبی، یا دست کم در شمار معدود آثار برجستهٔ ادبی است (دشتی، ۲۷۸).

به نظر برخی از منتقدان، در دیگر آثار سعدی گاه ضعف لفظی و معنایی دیده می‌شود، اما در *بوستان* نه ضعف لفظی هست، نه ضعف معنایی (همانجا)؛ چه، *بوستان* آیتِ فصاحت و اوج بلاغت است و یکدستی و پاکیِ اسلوب آن را در دیگر آثار ادبی کمتر می‌توان دید (همو، ۲۷۷، ۲۸۰؛ بهجت الفقیه، ۱۶۶؛ یوسفی، «سیری...»، ۲۰ـ۲۱). ساخت استوار جمله‌های *شاهنامهٔ* فردوسی با نرمی زبان سعدی در *بوستان* به هم آمیخته، و به این مثنوی جایگاهی ویژه بخشیده است (دشتی، ۲۷۸)؛ چه، طرز سعدی که مبتنی بر استواری لفظ و روانی معناست و همین خصیصه سخن او را در شیوهٔ سهل ممتنع به سرحد اعجاز می‌رساند (زرین‌کوب، ۲۵۴)، در مثنوی تعلیمی *بوستان* نیز چشم‌گیر است. در این مثنوی معانی بلندِ حکمی با الفاظ فصیح بی‌مانند بیان شده، و همین امر *بوستان* را به جایگاهی رسانده است که والاتر و بالاتر از آن متصور نیست (بهجت الفقیه، همانجا) و هیچ مثنوی دیگری در زبان فارسی ــ و به گفتهٔ فروغی بسا در هیچ زبانی (ص ۱۹۷) ــ به پایهٔ آن نمی‌رسد. همین استواریِ یکنواختِ *بوستان* است که موجب می‌شود تا سخن‌شناسی چون ادیب پیشاوری چنین رأی بدهد که *بوستان* به تنهایی می‌تواند با *شاهنامه* برابری کند (نک: دشتی، ۲۷۷) و بدین ترتیب، تلویحاً از برتریِ سعدی بر فردوسی سخن بگوید (نک: دنبالهٔ مقاله).

سرانجام، توجه بدین نکته بایسته می‌نماید که *بوستان* دارای خصلتی متناقض نماست: از یک سو زبان سادهٔ مردم عادی است و سعدی با این زبان برای مردم عادی حرفها دارد و از سوی دیگر به هنری‌ترین و استادانه‌ترین صورت و اعجاب‌انگیزترین وجه با اهل فن سخن می‌گوید و برای آنان نیز سخنها دارد (شمیسا، همانجا؛ نک: یوسفی، همان، ۱۹ـ۲۱). این سخن بدان معناست که بیشتر حکایات سعدی در *بوستان* ظاهری ساده، و بیانی هنرمندانه دارند (شمیسا، همان، ۲۲۲) و میل سعدی به هنرنمایی موجب می‌شود تا در عین موعظه‌گری و اخلاق‌گرایی «به کوچک‌ترین بهانه از میدان موعظه به گلستان مضامین شعری بگریزد» (همانجا؛ برای نمونه، نک: *بوستان*، بیتهای ۲۱۴۸ـ ۲۱۶۵).

سعدی در سرودن *بوستان*، نخست به فردوسی، و سپس به نظامی توجه داشته، بارها و بارها *شاهنامه* و *خمسه* را خوانده بوده، و با شعر این دو شاعر اُنس داشته است. از بحر مشترک *بوستان* و *شاهنامه* تا کاربردِ تعبیراتی مثل «خداوندِ بالا و پست» (بیت ۱۳)، «برانداز بیخی که خار آورد / درختی بپرور که بار آورد» (بیت ۱۵۹۲)؛ و اشاراتی از این دست که «چه خوش گفت فردوسی پاکزاد...» (بیت ۱۳۳۰) و تضمین بیتِ «میازار موری که دانه‌کش است / که جان دارد و جان شیرین خوش است» (بیت ۱۳۳۱)، جملگی حاکی از انس سعدی با *شاهنامهٔ* فردوسی است. مضامین مشترک *بوستان* با *خمسه* (نک: وحید، ۳۲۲ب) نیز گویای توجه سعدی به نظامی و انس وی با اشعار اوست.

سعدی و نظامی: با آنکه ممکن است سنجش مضامین مشترکِ *بوستان* و *خمسهٔ* نظامی، محقق را به صدور رأی برتریِ *بوستان* بر *خمسه* برانگیزد، وحید دستگردی ضمن سنجش *بوستان* با *خمسه*، غزل سعدی را مبنای صدور حکم قرار می‌دهد و چنین اظهار نظر می‌کند که: «مرا هرگاه *دیوان* غزل سعدی در پیش است، سعدی برتر، و همان وقت اگر یکی از دفاتر نظامی را به مطالعه پردازم، نظامی بزرگ‌تر به نظر می‌آید» (ص ۳۲۱). وی در پی این اظهارنظر سعدی را در غزل، و نظامی را در مثنوی بی‌همتا می‌شمارد (ص ۳۲۱ـ۳۲۲) و بدین‌سان،

حکم به برتری نظامی می‌دهد. زرین‌کوب در این سنجش ــ گرچه بیشتر به فردوسی و سعدی نظر دارد ــ چنین رأی می‌دهد که سعدی «در رزم و حماسه هم که یکجا با نظامی یا فردوسی سر چالش داشته، در نمانده، ... لیکن علاقه به ابداع و کراهت از تقلید او را در این شیوه نیز به ابتکار طریقه‌ای خاص رهنمون شده است» (ص ۲۵۵ـ۲۵۶)؛ و بدین ترتیب، اگر نگوییم که تلویحاً از برتری سعدی سخن می‌گوید، دست کم نمی‌توانیم از سخن او برتری نظامی را استنباط کنیم.

سعدی و فردوسی: مقایسهٔ سعدی و فردوسی به‌طور عام و مقایسهٔ *بوستان* و *شاهنامه* به‌طور خاص، از دیرباز رایج بوده، و احکامی مثبت و منفی در این زمینه صادر شده است:

الف ـ حکم منفی: بر طبق این حکم، سعدی قصد چالش با فردوسی داشته، اما موفق نشده است، زیرا نتوانسته است واژه‌ها را در یک متن مناسب، یعنی در یک متن حماسی جای دهد. این حکم مبتنی بر این مبناست که کار شاعر آفریدن متن است و وی آن‌گاه توفیق می‌یابد که واژه‌ها را ــ که خود به خود نه شاعرانه‌اند، نه غیر شاعرانه و نه رزمی‌اند، نه بزمی ــ در متن مناسب قرار دهد. چالشگران با فردوسی ــ و به نظر موحد: از جمله سعدی ــ به سبب عدم توفیق در همین امر، کامیاب نبوده‌اند (ص ۱۱۹ـ۱۲۰). نمونه‌هایی هم که سعدی پس از ادعای چالش در شیوهٔ حماسی به دست می‌دهد (بیتهای ۲۵۱۵ـ۲۵۸۳) به هیچ روی حماسی نیست (موحد، ۱۲۱). این قیاس و این استنتاج به گواهی *بوستان* (بیتهای ۲۵۰۲ـ ۲۵۰۵؛ نیز نک: شمیسا، *انواع*...، ۵۱ ــ۵۳) از روزگار شاعر صورت می‌گرفته است: آن «پراکنده‌گوی خبیث» (سعدی، همانجا) که فکر سعدی را بلیغ و رای او را بلند می‌خواند و ضمن تأیید سروده‌های اخلاقی ـ عرفانی وی، او را در حماسه سرایی ناموفق می‌بیند و اعلام می‌کند که «این شیوه ختم است بر دیگران» (همانجا؛ نیز خزائلی، بیست و پنج)، یکی از همین ناقدان و مقایسه کنندگان سعدی با فردوسی است.

ب ـ حکم مثبت: بر طبق این حکم سعدی توانایی خلق اثری حماسی داشته، اما اساساً برآن نبوده است تا به خلق چنین اثری بپردازد (نک: شمیسا، همان، ۵۱ ـ۵۲، ۵۸؛ زرین‌کوب، همانجا) و این از آن روست که مهم‌ترین وظیفهٔ شاعر بازشناسیِ نیاز جامعه است و سعدی این نیاز را بازشناخته بوده، و می‌دانسته است که اگر روزگارِ فردوسی به اثری حماسی چون *شاهنامه* نیاز داشته، روزگار او اثری چون *بوستان* می‌طلبیده است؛ چه، اساساً زمان حماسه‌های پهلوانی به سر آمده بوده، و این حماسه‌ها جای خود را به حماسه‌های عرفانی و اخلاقی داده بوده است (نک: زرین‌کوب، ۲۵۶) که بر طبق آنها «سخن در صلاح است و تدبیر و خوی/ نه در اسب و میدان و چوگان و گوی» (*بوستان*، بیت ۲۸۷۴) و نبرد باید با دیو نفس صورت گیرد که هم‌خانهٔ انسان است و مرد مرد آن و رستم دستان کسی است که با دیو نفس به پیکار برخیزد (همان، بیتهای ۲۸۷۵ـ۲۸۷۶). میل به ابداع و کراهت از تقلید هم که زرین‌کوب از آن سخن می‌گوید و آن را سبب انتخاب موضوع دیگری جز حماسه برای *بوستان* از سوی سعدی می‌داند (ص ۲۵۵ـ۲۵۶؛ نیز نک: دشتی، ۲۷۷ـ ۲۷۸)، برآمده از همین بازشناسی و همین احساس نیاز است که سعدی در مقام هنرمندی متعهد و شاعری هوشمند آن را با همهٔ وجود در می‌یافت. بنابراین، اساساً قیاس *بوستان* با *شاهنامه* از جهتی ناروا، و قیاسی ــ به اصطلاح ــ مع الفارق محسوب می‌شود؛ چه، از چند و چونِ اثر حماسیِ پدید نیامده‌ای ــ که بسا سعدی توان پدید آوردن آن را داشته است ــ سخن گفتن و دربارهٔ آن داوری کردن کاری بی‌بنیاد است (نک: زرین‌کوب، ۲۵۶).

صدور حکم برتری سعدی بر فردوسی، بر بنیاد مقایسهٔ *بوستان* و *شاهنامه*، از سوی ادیب پیشاوری مبنی بر اینکه «*بوستان* به تنهایی می‌تواند با *شاهنامه* برابری کند» (نک: دشتی، ۲۷۷) هم حکمی است که از سر شیفتگی صادر شده، و البته از دیدگاههای گوناگون شایستهٔ تحلیل و تأمل است. حداقل می‌توان چنین نتیجه گرفت که مقایسه نه از بابت موضوع مشترک، که از جهت تواناییهای ادبی و زبانی صورت گرفته است؛ و چون زبان سعدی زبان ماست و حداقل در قیاس با زبان فردوسی به زبان ما نزدیک‌تر، و با زبان و ذوق ما سازگارتر است، چنین حکمی صادر شده است. تصریح بدین معنا که آوردن الفاظ مناسب بزم در حماسه و رزم ــ البته در رزم با دیو نفس ــ به عنوان دلیلی بر اثبات توانایی و مهارت سعدی (نک: زرین‌کوب، ۲۵۵ـ۲۵۶) مؤید مدعای ماست و به هر حال، این سخن راست می‌آید که در تاریخ ادبیات ایران به عظمت *بوستان*، تنها دو اثر می‌توان یافت: *شاهنامهٔ* فردوسی و *مثنوی* مولوی (فروغی، ۱۹۷).

۲. تحلیل حکمی ـ محتوایی

معمولاً *بوستان* را جلوه‌گاهِ حکمت عملی و اخلاقی (نک: بهمنیار، ۶۵۲ـ۶۵۳) می‌دانند و آن را تصویری از مدینهٔ فاضله یا آرمان شهر سعدی می‌شمارند که در آن، جهان و انسان چنان‌که باید باشد و نه چنان‌که هست، وصف شده است (زرین‌کوب، ۲۵۰؛ یوسفی، «جهان»، ۱۷). این سخن درست است، اما تمام نیست؛ چه، در *بوستان* ناب‌ترین مسائل حکمت نظری نیز مورد بحث قرار گرفته است. صرف نظر از بیتهای پراکنده در سراسر *بوستان*، دست کم مقدمهٔ کتاب و باب سوم که «در عشق و مستی و شور» است، جلوه‌گاه حکمت نظری است. بنابراین، تحلیل حکمی ـ محتوایی را می‌توان به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرد:

الف ـ حکمت نظری: حکمت نظری در اصطلاح حقیقت پژوهی و حقیقت‌شناسی است و به تعبیر نصیرالدین طوسی در *اخلاق ناصری* «دانستن چیزهاست چنان‌که باشد» (ص ۳۷، ۳۸، نیز نک: ۱۱۱). این دانستن و شناختن به مبدأ و معاد و به تعبیر امروز به خدا و جهان و انسان تعلق می‌گیرد. سعدی در مقدمهٔ *بوستان* ــ که باید آن را «توحیدیه» خواند ــ طی ۶۷ بیت به مهم‌ترین مباحث نظری در زمینهٔ ذات، صفات و افعال حق پرداخته، و مسائل مهم نظری را با حال و هوای کلامی ـ عرفانی بیان کرده است. در این مقدمه مسائل با گرایش کلامی آغاز

می‌شود و با گرایش عاشقانه ـ عارفانه پایان می‌یابد. غیر از برشمردن صفات گوناگون خداوند با تعابیر شاعرانه (بیتهای ۱ـ۵۱)، مسائلی چند بدین شرح چشم‌گیر است: مسئلهٔ قدرت بی‌کران خداوند (بیتهای ۳۰ـ ۳۸)؛ مسئلهٔ علم خداوند (بیتهای ۳۹، ۴۸)؛ مسئلهٔ خلق از عدم (بیتهای ۴۱ـ۴۲)؛ مسئلهٔ عدم امکان شناخت ذات حق (بیتهای ۴۴ـ ۴۵، ۴۸ـ۵۰)؛ و سرانجام، مسائل عرفانی ناب چون توصیه به تصفیهٔ دل به عنوان یگانه ابزار دست یافتن به معرفت و تأکید بر این معنا که راهی جز سیر و سلوک باطنی برای کشف حقیقت، شناخته نیست و نیز تصریح بدین نکته که سیر معنوی و معرفتی که از سلوک باطنی به بار می‌آید، تجربه‌ای است فردی که در پرتو عشق و در حالت سُکر و بی‌خودی تحقق می‌یابد و صاحب این تجربه هم رازدانی است رازدار که به پایگاه یقین دست یافته است (بیتهای ۵۳ـ ۶۲).

سعدی در باب سوم به بنیادی‌ترین مسائل عشق و عرفان می‌پردازد و ۴ نظریهٔ مهم ابراز می‌دارد که بنیادی‌ترین نظریه‌ها در عرفان نظری است:

۱. عشق مجازی و عشق حقیقی: در طرح این نظریه بیان می‌شود که چگونه «عشقِ همچون خودی» (عشق مجازی) (بیت ۱۶۳۶) عاشق را دگرگون می‌سازد و یکسره در اختیار می‌گیرد تا نشان دهد که «محبت روحانی» یا عشق حقیقی چسان منشأ تحول می‌گردد و موجب می‌شود که عاشقِ سرمست از می وحدت، دنیا و عقبا را فراموش کند (بیت ۱۶۵۸) و یکباره محو در محبوب گردد (بیتهای ۱۶۲۳ـ ۱۶۵۸)؛ و این معانی را ــ که براساس اصلِ «المجاز قنطرة الحقیقة» (لاهیجی، ۴۰۹ـ۴۱۰) بیان می‌شود ــ با طرح چند حکایت که دارای جنبهٔ تمثیلی است، استوار می‌دارد و بر دل و بر جان می‌نشاند (بیتهای ۱۶۵۹ـ ۱۸۲۰).

۲. نظریهٔ معشوق جویی: بر طبق این نظریه، عارفِ عاشق تنها معشوق را می‌جوید و بس. سعدی این نظریه را از مقدمهٔ «فراموشی دنیا و عقبا از سوی عاشق در پی نوشیدن می وحدت» (بیت ۱۶۵۸) استنتاج می‌کند (بیتهای ۱۸۲۱ـ۱۸۳۶) و در بیتی بدین‌سان بدان تصریح می‌نماید: خلاف طریقت بوَد کاولیا/ تمنا کنند از خدا جز خدا (بیت ۱۸۳۲)؛ اصلی که تفاوت عارف عاشق را با زاهد و عابد معامله‌گر در آن، باز باید جُست (نک: سعدی، *کلیات*، غزل ۴۰۳؛ ابن‌سینا، ۱۵۱ـ۱۵۲).

۳. نظریهٔ وحدت: بر طبق این نظریه که بنیادی‌ترین نظریهٔ عرفانی است، سالک عاشقی که از دوست بجز دوست نمی‌خواهد و از خدا جز خدا تمنا نمی‌کند، سرانجام به وحدت می‌رسد که عین معرفت و حقیقت است. سعدی در این مرحله با نقد عقل آغاز می‌کند: «ره عقل جز پیچ در پیچ نیست» (بیت ۱۸۵۱) و با طرح شبههٔ اهلِ قیاس (اهل استدلال و عقل) مبنی بر اینکه اگر «بر عارفان جز خدا هیچ نیست» (همانجا)، «که پس آسمان و زمین چیستند؟/ بنی آدم و دام و دد کیستند؟» (بیت ۱۸۵۳)، ادامه می‌دهد و ضمن سنجش وجود ماسوی الله با وجود الله ــ یعنی سنجش کثرت ظاهری با وحدت واقعی ــ نتیجه می‌گیرد که در قیاس با وجود حقیقی حق، هیچ چیز و هیچ کس را نرسد که دم از بودن بزند (بیتهای ۱۸۵۵ـ۱۸۵۶)؛ چه، وجود حقیقیِ قائم به ذات یکی است و آن وجود حق است که در آیینهٔ کثرت جلوه‌گر می‌شود (نک: لاهیجی، ۵۲، ۳۲۰، ۴۱۴)؛ و سرانجام به طرح دو تمثیل می‌پردازد تا نظریهٔ وحدت را استوار دارد: یکی تمثیل رئیس ده (کدخدا) و پادشاه، دیگری تمثیل کرم شب‌تاب و خورشید. در این دو تمثیل پادشاه و خورشید نمادِ وحدت حقیقی‌اند و کدخدا و کرم شب‌تاب نمادِ کثرت ظاهری؛ از آن رو که نه کدخدا در مقام سنجش با پادشاه جایگاهی دارد، نه کرم شب‌تاب در قیاس با خورشید نوری می‌فشاند و ظهوری تواند داشت (بیتهای ۱۸۶۱ـ۱۸۷۶). چنین است مقام و پایگاه ماسوی الله نسبت به الله براساس نظریهٔ وحدت گرایانهٔ سعدی در *بوستان* که به استناد سخنانی چون «بَرِ عارفان جز خدا هیچ نیست» (بیت ۱۸۵۱) می‌توان گزارشی گویا و دل‌پذیر از آن به دست داد (نک: هد، وحدت وجود).

۴. نظریهٔ فنای در عشق و رسیدن به کمال: بر طبق این نظریه، کمال نتیجهٔ فناست و عاشق در سیر معنوی خود، هرچه به مقام فنا نزدیک‌تر شود، به کمال نزدیک‌تر شده است. سعدی ضمن «گفتار اندر سماع اهل دل...» (بیتهای ۱۹۰۰ بب) تصریح می‌کند که بنیادِ جهان بر سماع و مستی و شور نهاده شده است، منتها، دیدن آن دیده‌ای حقیقت بین می‌طلبد (بیت ۱۹۱۸). او همچنین بر این معنا تأکید می‌ورزد که از سماع بی‌خودی، و از بی‌خودی معرفت به بار می‌آید (بیتهای ۱۹۰۳ـ ۱۹۰۵) و این همه حاصل عشق و محبت است که سالک را در پرتو بی‌خودی به فنا، و در نتیجه به بقا و کمال می‌رساند: «مترس از محبت که خاکت کند/ که باقی شوی گر هلاکت کند» (بیت ۱۹۰۱). سعدی این معنا را در «حکایت پروانه و صدق محبت او» (بیتهای ۱۹۳۱ـ۱۹۶۳) و به‌ویژه در «مخاطبهٔ شمع و پروانه» (بیتهای ۱۹۶۴ـ۱۹۷۹) پرورانده است. در این مخاطبه شمع که نماد عاشق کامل است، می‌ایستد تا سراپا بسوزد؛ و پروانه که نماد عاشقی ناقص و خام است، از پیش شعله می‌گریزد (بیتهای ۱۹۶۹ـ۱۹۷۱). در این حکایت به بهترین وجه نشان داده شده است که در سیر و سلوک عاشقانه، کمال در فناست و فرج یافتن از کشته شدن و سراپا سوختن بر می‌آید (بیت ۱۹۷۵). محلاتی در *مکتب عرفان سعدی* به برخی از این مسائل پرداخته است (ص ۴۲ـ۴۴، ۱۶۶ بب).

ب ـ حکمت عملی: حکمت عملی در اصطلاح دانشِ بایدها و نبایدها، و به تعبیر نصیرالدین طوسی در *اخلاق ناصری* دانشِ «قیام نمودن به کارهاست چنان‌که باید» (ص ۳۷). کارهای بایسته (نیک) به کارهای فردی و جمعی تقسیم می‌شود و جمع عبارت است از جمع خانواده و جمع شهر و کشور. کارهای نیک فردی، موضوع بحث در اخلاق یا تهذیب اخلاق است و کارهای نیکی که با مشارکت جمعِ خانواده صورت می‌گیرد، موضوع بحث در دانش تدبیر منزل، و کارهای نیکی که با مشارکت مردم در شهر و کشور انجام می‌یابد، موضوع بحث

در دانش سیاست مُدُن است. همچنین این نکتهٔ مهم شایان توجه است که مسائل حکمت عملی، مبتنی بر مطالعاتی نظری است که هدف آن کشف اصلی بنیادی است که کردارها براساس آن شکل می‌گیرد، چنانکه اصل بنیادی در حکمت عملی ارسطویی «اعتدال»، و در نظر گرفتن این اعتدال در تمامی کردارهاست (نک: ارسطو، ۸۹/۱-۹۲).

سعدی با توجه به تمامی جوانب، در *بوستان* نظامی ویژه در حکمت عملی پرداخته است که از یک سو رنگ حکمی و فلسفی دارد و از سوی دیگر رنگِ عرفانی و عاشقانه و در عین حال شاعرانه، اما ژرف‌نگرانه و واقع‌بینانه. آن اصلِ بنیادی هم که کردارها براساس آن شکل می‌گیرد و مسائل بر بنیاد آن سامان می‌یابد، در حکمت نظری و عملی سعدی «عشق» است؛ عشقی که در حوزهٔ نظر کاشف حقیقت است و در حوزهٔ عمل سعادت آفرین؛ اما به هیچ روی بیگانه با واقعیت نیست و چنین است که سعدی در میان دانشمندان و نظریه‌پردازان گذشته، تنها اندیشمندی است که نظر را با عمل و تجربه درآمیخته، و اصول علم اخلاق را از راه تعقل و استدلال، و قواعد عملی آن را از راه مشاهده و استقراء دریافته است (بهمنیار، ۶۵۳؛ یغمایی، ۳۵۲)؛ یعنی برخلاف اکثر بزرگانِ حکمت و اخلاق و عرفان به جزئیات زندگی و جنبه‌های واقعیِ حیات در این جهان نیز توجه دارد و واقع‌بینانه ره می‌نماید و ارشاد می‌کند (همانجا) و همین امر است که *بوستان* را از بسیاری از آثار ادبی کلاسیک اسلامی ــ که سخت انتزاعی و انگارگرایانه (ایدئالیستی) است ــ متفاوت و متمایز می‌سازد (*ایرانیکا*، IV/574).

در این کتابِ کم حجم پُرمغز، تمامی دقایق و اسرار زندگی فردی و اجتماعی، از تربیت روح و جسم تا ازدواج و تربیت فرزندان، از وظایف زن و شوهر نسبت به یکدیگر تا تلاش در جهت کسب و کار و آمیزش با مردم و ادارهٔ خانه و شهر و کشور، جملگی به بهترین صورت بیان شده است. به راستی هر بیتی از *بوستان* دستوری اخلاقی و اجتماعی است که هرگز کهنه نمی‌شود و همواره شایستهٔ پیروی است (یغمایی، ۳۵۲-۳۵۳). محققان فرنگی نیز بدین امر توجه خاص کرده‌اند، چنانکه ادوین آرنلد (۱۸۳۲-۱۹۰۴م)، شاعر انگلیسی سعدی را متعلق به جهان قدیم و جدید می‌شمرد و همچنین مترجم منتخباتی از *گلستان* در سدهٔ ۲۰م، وی را دوست و مشاور همگان در روزگار ما می‌داند و اعلام می‌کند که هیچ کس در پیروی از سعدی شرمسار یا بیمناک نخواهد بود (یوسفی، «سیری»، ۱۹). سنجش برخی از بیتهای *بوستان* با سخنان آسمانی، در مغرب زمین (نک: همانجا) نیز مسئله‌ای تأمل‌برانگیز و در خور توجه است. با این همه، برخی از محققان از وجود تناقض در آراء و سخنان سعدی سخن گفته‌اند (نک: هخامنشی، ۱۲۶ به؛ *ایرانیکا*، IV/593) که بی‌وجه می‌نماید (نک: دادبه، «حکایت...»، ۳۴-۵۷).

مسائل ۳گانه: گرچه بُعد نظری و هنری آثار سعدی اهمیت ویژه‌ای دارد، اما آنچه سعدی را در حوزهٔ حکمت خواستنی و جاویدان می‌سازد و مشاور همیشگی انسان قرار می‌دهد، بیشتر تعالیم حکیمانه یا مسائل ۳گانهٔ حکمت عملی، یعنی اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست مُدُن است:

۱. اخلاق: اخلاق یا تهذیب اخلاق دانشِ رفتار نیک فردی است. معیار تعیین وتشخیص نیکی از بدی هم یا شرع و وحی است (مکاتب دینی ـ کلامی)، یا عقل (مکاتب فلسفی). در نظر فیلسوف، رذایل یا صفات بد به مثابهٔ بیماریها، و اخلاق طب روحانی است که در درمان این بیماری می‌کوشد، یعنی فضایل یا صفات نیک را جانشین رذایل یا صفات بد می‌سازد و نفس را که سرچشمهٔ کردارهاست، آمادهٔ صدور کردارهای نیک می‌سازد.

در تاریخ اندیشه نزدیک شدن کلام و عرفان به فلسفه به تدریج سبب ظهور اصطلاحات عرفانی در فلسفه گردید و فلسفه به‌ویژه فلسفهٔ عملی رنگ عرفانی گرفت و از نفی رذایل به «تخلیه»، و از کسب فضایل به «تحلیه» تعبیر گردید (تصیرالدین، شرح...، ۳۸۹/۳). سپس اصطلاحِ عرفانی ـ دینیِ تجلیه (شریعت) ــ که آراستن و جلا دادنِ ظاهر است ــ با پیروی از آداب شریعت، به تخلیه و تحلیه (طریقت) پیوست و اعلام شد که برای رسیدن به حقیقت و سعادت، طی مراحل ۳گانهٔ تجلیه، تخلیه و تحلیه ضروری است (نک: صدرالدین، شرح...، ۲۰۷، *الشواهد*...، ۲۰۷-۲۰۸؛ سبزواری، شرح...، ۷۰، *اسرار*...، ۳۰۹) و تصریح شد که سالکی که این مراحل را طی کند، تخلق به اخلاق الٰهی می‌یابد و به کمال، یعنی به معرفت و سعادت می‌رسد. این طرحِ عرفانی ـ فلسفی در *بوستان* قابل تشخیص است:

یک ـ مرحلهٔ تجلیه (شریعت): سعدی در مقدمهٔ *بوستان* به شیوهٔ اهل عرفان از فرو ماندن و گرفتار حیرت شدنِ عقل (بیت ۶۳) در سیر به سوی حق سخن می‌گوید و بر مددکاری عشق و دستگیریِ «راعی» (مرشد) تأکید می‌ورزد (بیتهای ۶۰-۶۱، ۶۴) و تصریح می‌کند که این مددکاری و دستگیری باید وفق تعالیم الٰهیِ پیامبر(ص) صورت گیرد و آنان که راهی خلاف این راه بر می‌گزینند، بی‌گمان به مقصد نمی‌رسند (بیتهای ۶۵-۶۶) و سرانجام در پایان سخن، از راه و روش حق‌جویی به «راه صفا» تعبیر می‌کند و پیمودن این راه را تنها با پیروی از مصطفیٰ(ص) ممکن و میسر می‌بیند: «مُحال است سعدی که راه صفا/ توان رفت جز بر پی مصطفیٰ» (بیت ۶۷)؛ و بدین‌سان، آشکارا بر مرحلهٔ تجلیه تأکید می‌کند. علاوه بر آن، جای جای در ابواب ۱۰گانهٔ *بوستان*، پیروی از حکم شرع را واجب می‌شمرد و قوانین حاکم و جاری بر آرمان شهر خود را از دین و از شرع می‌طلبد و بدین ترتیب، اصل تجلیه را جزء اصول حاکم بر آرمان شهر قرار می‌دهد (مثلاً نک: بیتهای ۴۴۶-۴۴۷، ۱۱۸۱).

دو ـ مراحل تخلیه و تحلیه (طریقت): سراسر *بوستان*، تأکید بر خالی شدن و پاک شدن از رذایل (تخلیه) و آراسته شدن به فضایل (تحلیه) است. مفاهیمی چون عدل، احسان، عشق، تواضع، رضا، شکر و توبه ــ که در عناوین بابها آمده است ــ از جملهٔ فضایل به‌شمار می‌آیند و از آنجا که رذایل نقیض فضایلند، عناوین بابها از یک سو فضایل را به ذهن می‌آورند و از سوی دیگر رذایل را تداعی می‌کنند و بدین‌سان، خواننده را به تخلیه و تحلیه فرا می‌خوانند؛ یعنی طرح هر فضیلت، به معنی دعوت

به آراسته شدن بدان و پاک شدن از رذیله‌ای است که در برابر آن قرار دارد. روی آوردن به فضیلت عدل، ملازم پاک شدن و پرهیز کردن از رذیلهٔ ظلم است؛ تحلیهٔ به فضیلت احسان همراه با تخلیه از رذیلهٔ امساک است؛ و روی آوردن به فضیلت قناعت، قرین روی گرداندن از رذیلهٔ آز و افزون‌طلبی است. سعدی چنان‌که شیوهٔ اوست، این معانی را از طریق طرح حکایتها و تمثیلها به زبان شعر و با بیان هنری ــ که بی‌گمان بر شنونده تأثیری بیش از دعوت به فضایل به زبان علمی و فلسفی دارد ــ بازگو می‌کند و در کار اصلاح فرد و جامعه می‌کوشد. هر فضیلت در تقابل با رذیلتی که در برابر آن قرار دارد، در یک داستان آن‌سان مطرح می‌شود که شنونده به فضیلت روی آورد و از رذیلت روی برتابد، چنان‌که پس از طرح معنی عدل و ظلم (بیتهای ۶۴۱ـ۶۵۶)، هنرمندانه به «حکایت برادران ظالم و عادل و عاقبت ایشان» (بیتهای ۶۵۷ـ۶۹۹) می‌پردازد تا هدف که نفی ظلم و تأیید عدل است، تحقق یابد. همچنین است «حکایت ممسک و فرزند ناخلف» (بیتهای ۱۲۰۳ـ۱۲۳۰) که با هدف نفی رذیلهٔ امساک و تأیید و اثبات فضیلت احسان پرداخته شده است؛ نیز چنین است حکایت آن پُرطمعی که در برابر خوارزمشاه به خاک می‌افتد و سعدی از زبان پسر آن پُرطمع بدو تذکار و توجه می‌دهد که سرافرازی از فضیلت قناعت و سرافکندگی از رذیلت طمع به بار می‌آید (بیتهای ۲۷۳۹ـ۲۷۵۰).

این صف‌آرایی نیکیها و بدیها در برابر یکدیگر و این تقابل فضایل و رذایل را در هر داستان *بوستان* شاهد توانیم بود؛ صف‌آرایی و تقابلی که سعدی می‌کوشد به سود نیکیها و فضیلتها تمام شود و در شهر وجود انسان که پُر از نیک و بد است و نیکیها در برابر بدیها ایستاده‌اند، پیکار به سود نیکیها پایان یابد و خرد بر هوا و هوس چیره گردد (بیتهای ۲۸۷۸ـ۲۸۸۲)؛ چه، تنها با تحقق چنین آرمانی است که فرد و جامعه اصلاح می‌شود و آرمان شهر معنی می‌یابد.

سه ـ مرحلهٔ فنا (حقیقت): سالک با پشت سرنهادن مراحل تجلیه، تخلیه و تحلیه، به مقام فناء فی الله می‌رسد و به معرفت، حقیقت و سعادت نایل می‌شود. سعدی در باب سوم *بوستان* در بحث از عشق و شور و مستی بدین معانی پرداخته است که عشق هم یگانه عامل کشف حقیقت و هم مادر فضایل است (نک: همین مقاله، تحلیل حکمی ـ محتوایی، نظریهٔ وحدت).

۲. تدبیر منزل: تدبیر منزل یا حکمت‌منزلی دانشی است که از چگونگی رفتار و کردار نیک در جمع خانواده بحث می‌کند.

نخست ـ زن: حکما در بحث از تدبیر منزل از ۵ یا ۷ مسئله سخن گفته‌اند، اما سعدی بر بنیادی‌ترین مسائل این فن و بر اساسی ترین رکن منزل که زن است، تأکید می‌ورزد، تا اعلام کند که اگر در انتخاب زن دقت بشود، کار منزل به سامان خواهد بود. وی بی‌آنکه از اصطلاحات رایج نزد حکما بهره گیرد، با بیانی ساده و شاعرانه و در عین حال ژرف و حکیمانه به طرح موضوع می‌پردازد و با هدف تأکید بر اهمیت خانواده، شاهد بازی را به نقد می‌کشد که بیماری آن روزگار (شبلی، ۵۴/۱) و بسیاری از روزگاران بوده است. سعدی شاهد بازی را به عنوان عامل تباهی در برابر ازدواج و تشکیل خانواده ــ که عامل به بار آورندهٔ سعادت است ــ قرار می‌دهد و می‌گوید: خرابت کند شاهد خانه کَن/ برو خانه آباد گردان به زن (بیت ۳۱۸۴، نیز نک: بیتهای ۳۱۹۲ـ۳۱۹۳، ۳۵۱۰). او دامنهٔ این نقد را تا نقد شاهد بازی صوفیان پیرو مذهب تجلی که خود را «پاکباز» و «صاحب‌نظر» می‌دانستند و با «خوش پسر» می‌نشستند (بیت ۳۲۱۰) تا به قول خودشان از مجاز قنطرهٔ حقیقت بسازند، گسترش می‌دهد و چنین اظهار نظر می‌کند که صنع حق را در طفل یک روزه نیز می‌توان دید (بیت ۳۲۲۶) و «محقق همان بیند اندر اِبِل (شتر)/ که در خوبرویان چین و چگل» (بیت ۳۲۲۷؛ نک: شبلی، ۵۵/۱). او به دنبال نقد و نفی شاهد بازی به معرفی زن نیک و زن بد می‌پردازد.

حکما از منظری آرمان گرایانه، زن نیک را زنی می‌دانند که متصف به تمامی نیکیها باشد؛ و به تعبیر نصیرالدین طوسی در *اخلاق ناصری* «مستجمع انواع محاسن بوَد و بر آن مزیدی صورت نبندد» (ص ۲۱۶)؛ و چون می‌دانند که چنین زنی در عالم واقع یافت نمی‌شود، بر ۳ صفتِ عقل، عفت و حیا تأکید می‌کنند و توضیح می‌دهند که «اگر بعضی از این خصال مفقود شود، باید که عقل و عفت و حیا البته موجود بود» (همانجا) و می‌افزایند که زیبایی و ثروت و نَسَب در جنبِ عقل و عفت و حیا وزنی نیارد و سعدی باتوجه به آراء گوناگون، به‌ویژه بر بنیاد تجارب خود در زندگی عملی و بازشناسیِ قواعد و اصولی که به حال مردم سودمندتر است و خانواده‌ای بهتر و جامعه‌ای مطلوب‌تر می‌سازد (بهمنیار، ۶۵۳ـ۶۵۴)، بی‌آنکه اسیر آرمان‌گرایی و گرفتار واقع‌گریزی بشود، به معرفی زن نیک می‌پردازد و صفات چنین زنی را بر می‌شمارد:

یک ـ زیبایی ظاهری و باطنی: در *بوستان* همانند دیگر متون آن روزگار از زیبایی ظاهری به «خوبی» و «خوبرویی» و از زیبایی باطنی به «خوش منشی»، «خوش باطنی»، «خوش خویی»، «خوش سیرتی» و «خوش طبعی» تعبیر شده است (برای نمونه، نک: بیتهای ۳۱۱۵، ۳۱۱۹، ۳۱۲۱ـ۳۱۲۳). سعدی بر زیبایی ظاهر زن، به شرط آنکه قرین پاک‌دامنی باشد، تأکید می‌کند و بر آن است که چون زیبایی و پاک‌دامنی (مستوری) در زن جمع شود، دیدار او بهشت برین است: چو مستور باشد زن و خوبروی/ به دیدار او در بهشت است شوی (بیت ۳۱۱۹) و چون این صفت (خوبی، زیبایی) به فرمانبرداری و پارسایی در زن بپیوندد، موجب کمال مرد می‌گردد و به تعبیر شاعرانهٔ سعدی «کند مرد درویش را پادشا» (بیت ۳۱۱۵). سعدی بیزاری خود را از زن زشت روی ابراز می‌دارد (بیت ۳۱۳۰)، اما آنجا که زیبایی ظاهری و باطنی جمع نمی‌شود، در ترجیح باطن بر ظاهر درنگ نمی‌کند و تصریح می‌کند که «زنِ خوش منش دل‌نشان‌تر که خوب» و «بِبُرد از پری چهرهٔ زشت خوی/ زن دیوسیمای خوش طبع گوی» (بیتهای ۳۱۲۲ـ۳۱۲۳).

دو ـ پارسایی: این صفت ناظر بر عفت و حیا ــ که در نظر حکما دو صفت زن نیک به‌شمار می‌آید ــ نیز هست. سعدی بر این صفت تأکیدی

خاص می‌ورزد و بر آن است که اگر زن پارسا باشد، نگه در نکویی و زشتی وی روا نیست (بیت ۳۱۲۱)؛ چه، همین صفت او را مطلوب می‌سازد.

سه ـ تفاهم و همدلی: این دو صفت ـ که در روزگار ما به عنوان صفاتِ سعادت بخشِ زندگی مشترک شناخته می‌شود ـ در روزگارانی که دوران حکومت مرد بر زن بوده است، نیز مورد توجه سعدی قرار داشته، و وی زن نیک را با تعبیراتی چون «یار موافق»، «غمگسار» و «دوست یکدل» (نک: بیتهای ۳۱۱۶ـ۳۱۲۰) معرفی کرده است.

در جنبِ این صفات، زن نیک به صفاتی دیگر چون «خوش سخنی» و «فرمانبرداری» (بیتهای ۳۱۱۵، ۳۱۲۱) آراسته است که نخستین صفت حاصل ذوق شاعرانهٔ سعدی، و دومین صفت معلول سنتهای حاکم بر جامعهٔ آن روزگار ایران است. حکما در جنب شرح صفات زن نیک، به وصف و معرفی زن بد نیز می‌پردازند. به نظر آنان، زن بد متصف به صفاتی است که نقیض صفات زن نیک به‌شمار می‌آید؛ چنین زنی نه زن ـ که بلای مرد است: «زنی را که جهل است و ناراستی / بلا بر سر خود نه زن خواستی» (بیت ۳۱۳۴).

سعدی با تعبیر «جهل و ناراستی» ظاهراً خواسته است خواننده را به زنان بد که حکما (نک: قطب‌الدین، ۱۳۸؛ نصیرالدین، همان، ۲۲۱) به وصف آنها پرداخته‌اند، توجه دهد: ۱. حنانه، زنی که می‌خواهد از امکانات شوی خود به سود فرزندان شوی پیشین بهره گیرد. ۲. منانه، زن ثروتمندی که از بابت ثروت خود بر شوی خویش منت می‌نهد. ۳. انانه، زنی که به سبب وضع بهتری که پیش‌تر، و یا با همسر پیشین خود داشته، پیوسته از وضع فعلی خود در گله و شکایت است. ۴. کیّة القفا، زن ناپارسای آلوده‌دامن که به تعبیر سعدی «راه بازار گیرد» (بیت ۳۱۳۲)، «در روی بیگانه» بخندد (بیت ۳۱۳۷)، «پای بر جای» نباشد (بیت ۳۱۳۹) و داغ ننگ بر پیشانی شوی نهد. ۵. سرانجام خَضراء‌الدمن، یا همان «پری چهرهٔ زشت خوی» (بیت ۳۱۲۳).

سعدی به مسئلهٔ نگاه داشتن زن نیک نیز توجه می‌کند و مرد را به تحمل خار درختی که پیوسته بارش می‌خورد، فرا می‌خواند (بیتهای ۳۱۴۸ـ۳۱۵۳)، اما در اینکه مرد نکو باید از دست زن بد رهایی یابد، تردید نمی‌کند، چنان که در *گلستان* آورده است: «زن بد در سرای مرد نکو / هم در این عالم است دوزخ او» (*کلیات*، ۸۸). حکما راه رهایی از دست زن بد را با اِعمال ۴ روشِ صرف مال، جدا خفتن مرد، تشویق غیرمستقیم زن به جدایی، و سفر کردن ممکن می‌دانند (نک: نصیرالدین، همان، ۲۲۰ـ۲۲۱)، اما سعدی با توجه به قرآن کریم (نساء/ ۴/ ۳۴)، ضمن تجویز خشونت در مورد زنی که «راه بازار گیرد» (بیت ۳۱۳۲)، سفر کردن و حتیٰ سر در جهان به آوارگی نهادن را چارهٔ کار می‌بیند (بیتهای ۳۱۲۷ـ۳۱۲۸) تا بدین سان، امید زن به ادامهٔ زندگی مشترک به نومیدی بدل شود.

دوم ـ تدبیر فرزندان: تربیت فرزندان طبق نظر حکما از دورهٔ شیرخوارگی آغاز می‌شود و از نام نیکو بر فرزند نهادن، انتخاب دایهٔ سلیم العقل و تربیت جسمانی تا تربیت روحانی را ـ که مشتمل بر آموزشهای گوناگون و انتخاب هم‌نشین مناسب است ـ در بر می‌گیرد (نک: نصیرالدین، همان، ۲۲۲ـ۲۴۰). گرچه سعدی در *بوستان* از دوران شیرخوارگی و مسائل مربوط بدان سخن در میان نمی‌آورد، اما نیک پیداست که مسائل بنیادیِ تدبیر فرزندان مورد توجه جدی اوست و در سخنان وی می‌توان روش تعلیم و تربیت، مسئلهٔ آموزش مسائل نظری و عملی و مسئلهٔ انتخاب هم‌نشین مناسب را به روشنی باز شناخت:

یک ـ روش تعلیم و تربیت: روش عملی سعدی در تعلیم و تربیت ـ به گفتهٔ خود او و در *گلستان* ـ روش «درشتی و نرمی» با هم است (نک: *کلیات*، ۱۷۵، نیز *بوستان*، بیتهای ۲۹۲ـ۲۹۳). جلوه‌های این نرمی و درشتی را در توصیه‌ها و تأکیدهای خاص سعدی می‌توان ملاحظه کرد: ۱. جلوه‌های نرمی: توصیه به «نکو داشتن» فرزندان و «راحت رساندن» به آنان برای آنکه حسرت نخورند و چشمشان به دست دیگران نباشد؛ توصیه به «غم فرزندان خوردن» تا دیگران غم آنان نخورند و تباهشان نسازند (بیتهای ۳۱۷۱ـ۳۱۷۲)؛ تأکید بر کارآمدی و تأثیر تشویق و تحسین نوآموز، به جای توبیخ و تهدید وی؛ دادنِ وعدهٔ پاداش نیک به نوآموز با هدف تشویق او (بیتهای ۳۱۶۰ـ۳۱۶۱). ۲. جلوه‌های درشتی: توصیه به آموزش و تربیت توأم با سختی (زجر) در کودکی، روشی که سعدی ادعا می‌کند در مورد خود وی نیز اعمال شده، و نتایج مطلوب به بار آورده است (بیتهای ۳۱۶۰، ۳۱۶۷ـ۳۱۷۰)؛ تأکید بر «جور آموزگار» که مراد شدت عمل و جدیت در کار تعلیم و تربیت است، جوری که سعدی آن را «بِه ز مهر پدر» می‌داند و بر آن است که هر کودکی که جور آموزگار نبیند، از روزگار جفا خواهد دید، زیرا که ناپروردگان ره به مقصود نمی‌برند و گرفتار سختی روزگار می‌شوند (بیتهای ۳۱۵۸، ۳۱۶۰، ۳۱۷۰).

دو ـ موارد تعلیم و تربیت: این موارد از دو جهت قابل بررسی است: الف ـ از جهت ایجابی، ب ـ از جهت سلبی.

الف ـ تعلیم و تربیت از جهت ایجابی شامل آموزشهای نظری و عملی (حکمت نظری و عملی) است. تأکید سعدی بر آموزشِ «خردمندی» و «رای» (بیت ۳۱۵۶) به فرزندان، نخست بیانگر آموزشهای نظری است و سپس ناظر است بر تهذیب اخلاق که در بخشهای پیشین بدانها پرداخته شد. همچنین توصیه به برآوردن فرزند به پرهیزگاری (بیت ۳۱۵۹) از سویی ناظر است بر تهذیب اخلاق و اخلاقی پروردن فرزندان و از سویی ناظر است بر دین‌داری و آموزش دین به آنان؛ چه، هدف دین و اخلاق پرهیزگاری است.

در جنب آموزشهای نظری و عملی و دینی، سعدی در مقام یکی از بزرگ‌ترین سخن‌گویان فرهنگ ایران، بر آموزش یک پیشه (فن، هنر، حرفه) به فرزندان تأکید می‌ورزد. این آموزش، همگانی است و حتیٰ برای خانواده‌های متمکن که چون قارون دست به گنج دارند (بیت ۳۱۶۲) نیز ضرورت دارد؛ زیرا نعمت و دولت و مکنت نمی‌پاید، اما پیشه و هنر پایدار است: «به پایان رسد کیسهٔ سیم و زر / نگردد تهی کیسهٔ

پیشه‌ور» (بیت ۳۱۶۴)؛ علاوه بر آن، بسا که گردش روزگار آدمی را به غربت اندازد و از دولت و مکنتش دور سازد. در چنین وضعی آن کس موفق است و دست نیاز به سوی کسان دراز نمی‌کند که پیشه‌ای بداند و از دسترنج خود بهره گیرد (بیتهای ۳۱۶۰ـ۳۱۶۶).

ب ـ از جهت سلبی پرهیز از هم‌نشینی با بدان، در جریان تربیت روحانی فرزندان اهمیتی ویژه دارد. به همین سبب، سعدی چونان دیگر حکما بر این مسئله تأکیدی خاص می‌ورزد و آمیزش فرزندان را با هم‌نشینان بد موجب تیره‌بختی و بیراهی آنان می‌داند (بیت ۳۱۷۳) و پسری را که با قلندران (نمونه‌های انحراف) هم‌نشینی کند، تباه شده و از دست رفته می‌بیند (بیت ۳۱۸۲). او بر آن است که هم‌نشینی پسرانی که سنشان از ۱۰ می‌گذرد با نامحرمان، به افروختن آتش در کنار پنبه می‌ماند و در اندک زمان تباهی به بار می‌آورد (بیتهای ۳۱۵۴ـ۳۱۵۵). چنین است که تدبیر فرزندان با رعایت جنبهٔ ایجابی و سلبی تعلیم و تربیت تحقق می‌یابد (برای نمونه‌هایی از این دست، نک‍: شبلی، ۵۳/۱ ـ۵۴؛ یوسفی، «جهان»، ۲۸ـ۲۹).

۳. سیاست مدن: سومین مسئله از مسائل حکمت عملی سیاست مدن است که در آن از رفتار نیک جمعی، در جامعه و کشور و به تعبیر قدما در مدینه ــ البته مدینهٔ فاضله ــ سخن می‌رود و از چگونگیِ رفتار افراد با یکدیگر و نسبت به حاکم سخن در میان می‌آید و نیز از این معنا که حاکم چگونه باید باشد و چگونه باید حکم براند. با تحقق تهذیب اخلاقِ مردم، و با سامان گرفتنِ منزل و تربیت شدن فرزندان به گونه‌ای بایسته، بدنهٔ مدینه (آرمانشهر) چنان‌که باید شکل می‌گیرد و سامان می‌پذیرد. در پیِ این شکل‌گیری و سامان‌پذیری طراحان مدینهٔ فاضله می‌کوشند تا وضع رفتار مردم در مدینه و نیز وضع رفتار حاکم را روشن سازند. اساسی‌ترین پرسش در این زمینه این است که حاکم چگونه باید باشد، یا چه کسی باید حکومت کند؟ در جریان پاسخ دادن بدین پرسش است که پرسشهای دیگری نیز طرح می‌شود و مسائل دیگری نیز به میان می‌آید. افلاطون بدین پرسش بنیادی چنین پاسخ داده است که حاکم باید حکیم باشد، یا حکیم باید حکومت کند و به بیان دیگر باید شاه فیلسوف شود، یا فیلسوف شاه گردد تا مدینهٔ فاضله متحقق شود؛ چه، فیلسوف شاه مظهر عدل و مجری عدالت است (ص ۳۱۵ـ۳۱۶).

سعدی ــ که طرح آرمانشهرش، یعنی *بوستان* چونان *جمهوری* افلاطون به ۱۰ بخش (باب، کتاب) تقسیم می‌شود و موضوع آن با بحث از عدالت آغاز می‌گردد ــ چونان افلاطون با پذیرش نظام پادشاهی اعلام می‌دارد که باید پادشاه با عدل و تدبیر و رای حکومت کند و تلویحاً نظر می‌دهد که صاحب عدل و تدبیر و رای، شایستهٔ پادشاهی است. بی‌گمان باب اول *بوستان*، باب عدل و تدبیر و رای، حاوی نظریات سعدی در باب حاکم و حکومت آرمانی و به‌طور کلی در باب آرمانشهرِ مورد قبول اوست و اگر آن سان که برخی از محققان گفته‌اند، باب دوم *بوستان* که در احسان است، مکمل باب اول به‌شمار آید و چون باب اول خطاب به پادشاه باشد (ایران‌پرست، سه)، حاکم مطلوب سعدی حاکمی است که گذشته از تکیه کردن بر عدل و تدبیر و رای در حکومت، احسان را هم از نظر دور نمی‌دارد و بدین‌سان، در خدمت به خلق توفیقی چشم‌گیرتر می‌یابد.

طبقات ۳گانه: آرمانشهر سعدی نیز چونان آرمانشهر افلاطون از ۳ طبقهٔ شهریاران، سپاهیان و پیشه‌وران تشکیل می‌شود، اما سعدی ذات شهریاران را طلا، ذات سپاهیان را نقره و ذات پیشه‌وران را آهن و برنج نمی‌داند (نک‍: افلاطون، ۲۰۲) و برای هر طبقه شأنی خاص قائل است:

شهریاران: نظامی که سعدی می‌شناسد، نظام پادشاهی است. وی در اصلاح این نظام می‌کوشد و بر آن است که اگر پادشاه دارای صفاتی نیک باشد و به تعبیر حکما به فضایلی چند آراسته باشد، پادشاهی مطلوب و آرمانی خواهد بود. بر این اساس، پادشاه باید اولاً زندگی ساده‌ای داشته باشد و از تجمل که لازمهٔ آن تحمل محرومیت از سوی مردم است، بپرهیزد (بیتهای ۴۶۱ـ۴۶۷، ۵۱۲ ـ ۵۲۵). تأکید بر زندگی سادهٔ پادشاه یادآور توصیه‌های افلاطون در باب زندگی شهریاران فیلسوف است که از داشتن مال و ملک و حتیٰ زن و فرزند محرومند (افلاطون، ۲۰۵ـ۲۰۶)؛ ثانیاً متصف به صفاتی چون خردمندی، پارسایی و خداترسی (بیتهای ۲۲۵ـ۲۲۸، ۲۴۹)، انصاف، جوانمردی و خوش‌خویی باشد (بیتهای ۲۴۶، ۲۹۴)؛ ثالثاً در عین شفقت ورزیدن به مردم (بیتهای ۵۱۲ـ۵۲۷) و در نظر گرفتن صلاح آنان (بیت ۲۴۰)، باید به دو امر بسیار مهم توجه کند:

نخست آنکه روش درشتی و نرمی همراه با هم را (بیتهای ۲۹۰ـ ۲۹۳) در پیش گیرد و بر اجرای عادلانهٔ مکافات که دادن پاداش به نیکان، و به کیفر رساندن بدان است (بیتهای ۲۵۳ـ ۲۵۵، ۲۶۶ـ۲۷۱)، تأکید ورزد. توصیهٔ سعدی به پادشاه مبنی بر رسیدگی به احوال زندانیان و بازشناسی گناهکار از بی‌گناه در میان آنان معلول همین دقت نظر اوست (بیت ۴۵۲).

دوم آنکه در انتخاب عاملان شایسته و تحقق شایسته‌سالاری (بیتهای ۳۲۹ـ۳۳۰، ۱۰۵۰ـ۱۰۵۴) دقت نظر معمول دارد و عاملانی خداترس، پرهیزگار، امانت‌گزار، دادگر و مدارا کننده با مردم برگزیند (بیتهای ۲۴۹ـ۲۵۱، ۲۸۱)، توانگر بودنِ عاملانی را که به امور مالی می‌پردازند، از جمله شرایط انتخاب آنان شمارد (بیتهای ۲۷۷ـ۲۷۹) و عاملانی را که احتمال تبانی و همدستی آنان می‌رود، انتخاب نکند (بیتهای ۲۷۹ـ۲۸۶). با این همه، نخست آنان را بیازماید، آن‌گاه مقام و مسئولیت بخشد (بیتهای ۳۲۹ـ۳۳۳) و با چنین تدبیرها و در پرتو چنین راههایی راه اجرای عدالت را هموار سازد (بیتهای ۴۹۹ـ۵۰۲).

سعدی در طراحی شخصیت پادشاه و شیوهٔ مطلوب پادشاهی، به تاریخ میهن خود، ایران توجهی خاص دارد و بر نیک و بد پادشاهان ایران زمین انگشت می‌نهد و سرگذشت و سرنوشت نیک و بد پادشاهان ایران را در برابر چشمان خواننده ترسیم و تجسیم می‌کند؛ چنان‌که باب عدل، با اندرز خسرو انوشیروان ــ که در فرهنگ ایران اسلامی نماد

عدل است و طبق حدیثی معروف، پیامبر(ص) به تولد خود در روزگار وی اشاره کرده است (نک: ثعالبی، ۶۰۵-۶۰۶) ــ در لحظهٔ مرگ، در زمینهٔ توجه به مردم آغاز می‌شود، با تصریح بدین معنا: «که خاطر نگهدار درویش باش / نه در بند آسایش خویش باش» (بیت ۲۱۹، نیز نک: بیتهای ۲۲۰-۲۳۸) و با اندرز خسروپرویز به شیرویه که «بر آن باش تا هرچه نیت کنی / نظر در صلاح رعیت کنی» (بیت ۲۴۰، نیز نک: بیتهای ۲۴۱-۲۴۸) ادامه می‌یابد و از دارای فرخ تبار سخن می‌رود و اینکه پادشاه باید دوست خود را از دشمن باز شناسد (بیتهای ۴۸۳-۴۹۸) و سرانجام، به ستم خسروان عجم بر زیردستان که نتیجهٔ آن نارضایی مردم بود و برافتادن بنیاد پادشاهی این خسروان اشاره می‌شود (بیتهای ۶۴۱-۶۴۳).

سپاهیان: در آرمانشهر سعدی سپاهیان اهمیتی ویژه دارند. سخنان سعدی در این باب را می‌توان در دو بخشِ صلح و جنگ مورد بحث قرار داد:

نخست ـ صلح: سعدی جنگ را به شدت زشت می‌شمارد (بیتهای ۴۷۶-۴۸۰) و بر صلح تأکید می‌ورزد: «به نزدیک من صلح بهتر که جنگ» (بیت ۱۰۰۶) و اعلام می‌دارد که «به مردی که ملک سراسر زمین / نیرزد که خونی چکد بر زمین» (بیت ۴۷۷). به نظر سعدی باید با تدبیر در حفظ صلح کوشید که حکایت، حکایت رهاندن مور است از «طاس رخشنده» که «رهاننده را چاره باید نه زور» (نظامی، ۲۹۱) و «به تدبیر رستم درآید به بند» (بیت ۹۹۹، نیز بیت ۹۹۴). بنابراین، باید با تدبیر در حفظ صلح کوشید و آتش جنگ را خاموش ساخت؛ تدبیرهای پیشنهادی سعدی اینهاست: ۱. بستن درِ فتنهٔ جنگ با صرف مال و نعمت به‌ویژه وقتی که دشمن قوی است (بیت ۹۹۵)؛ ۲. دفع دشمن با «تعویذ احسان» (بیتهای ۹۹۶-۹۹۷)؛ ۳. دفع دشمن با احترام: «چو دستی نشاید گزیدن ببوس» (بیت ۹۹۸).

دوم ـ جنگ: از آنجا که گاه چاره‌گریها و تدبیرها در امر حفظ صلح کارگر نمی‌افتد و چاره‌ای جز جنگ نمی‌ماند، دست به شمشیر بردن حلال است (بیت ۱۰۰۷) و دفاع ضرورت می‌یابد. سعدی بدین امر توجه خاص دارد و از ۴ جهت به مسئله می‌پردازد:

اولاً ضرورت تشکیل دادن نیروی نظامی را طی مباحثی مستقل، با واقع‌بینی و توجهی ویژه به پادشاه گوشزد می‌کند: «گفتار اندر رای و تدبیر ملک و لشکرکشی» (بیتهای ۹۹۴-۱۰۳۳)؛ «گفتار اندر نواخت لشکریان در حالت امن» (زمان صلح)، یعنی کوشش در امر پرورش و نگهداری سپاهی منظم، کارآزموده و راضی و خوش‌دل تا در زمان جنگ و دفاع از کشور به کار آیند (بیتهای ۱۰۳۴-۱۰۴۳)؛ «گفتار اندر تقویت مردان کارآزموده» (بیتهای ۱۰۴۴-۱۰۶۸)؛ سرانجام آنجا که از تربیت «اهل رای» و «اهل بازو» (بیتهای ۱۰۶۹-۱۰۷۴) سخن می‌رود و بر این معنا تأکید می‌شود که «قلم‌زن نکودار و شمشیرزن» (بیت ۱۰۷۲).

در خلال همین مباحث است که سعدی به نکاتی بس مهم در امر تربیت و نگاهداری سپاه توجه می‌کند و به پادشاه هشدار می‌دهد که «سپاهی که خوش‌دل نباشد ز شاه / ندارد حدود ولایت نگاه» (بیت ۴۶۸) و «کنون دست مردان جنگی ببوس / نه آنگه که دشمن فرو کوفت کوس» (بیت ۱۰۳۷).

توجه بدین امر بایسته می‌نماید که تربیت فردی سپاهیان در آرمانشهر سعدی برطبق ضوابط و قواعدی صورت می‌گیرد که در بحث «تهذیب اخلاق» از آن سخن رفت، یعنی سپاهیان نیز از افرادی فراهم می‌آیند که از مرحلهٔ تهذیب فردی گذشته‌اند.

ثانیاً از همین منظر و بر بنیاد همین نگرش اخلاقی ـ تربیتی است که سعدی خطاب به پادشاه و سپاهیان بر اجرای آیین مردانگی تأکید می‌ورزد. فی‌المثل حمله به سرزمین دشمن را منع می‌کند، از آن رو که دشمن در حصاری امن پناه می‌جوید و مردم بی‌گناه پایمال می‌شوند و آسیب می‌بینند (بیتهای ۴۵۰-۴۵۱)؛ یا حمله آوردن به سپاه ضعیف‌تر را نامردی و نامردمی می‌شمارد: «نه مردی است بر ناتوان زور کرد» (بیت ۱۰۰۵).

ثالثاً آنجا که راهی جز جنگ نمی‌ماند و تدبیرها و چاره‌گریها بی‌نتیجه می‌ماند و دست از همه‌حیلتی درمی‌گسلد (بیت ۱۰۰۷)، سعدی به دقیق‌ترین نکته‌ها و سنجیده‌ترین راهها توجه می‌کند و به پادشاه و به سپاهیان این موارد را می‌آموزد: ۱. پیشنهاد صلح دشمن را بپذیرند؛ چه، این امر بر قدر و هیبت آنان می‌افزاید (بیتهای ۱۰۰۸-۱۰۰۹)، اما از مکر او نیز غافل نمانند (بیتهای ۱۰۱۵-۱۰۱۶، ۱۰۷۵-۱۰۷۶). ۲. با دشمنی که بر جنگ پای می‌فشارد، بجنگند: «که با کینه‌ور مهربانی خطاست» (بیتهای ۱۰۱۱-۱۰۱۲) و در برابر خداوند نیز مسئولیت متوجه دشمن است (بیت ۱۰۱۰). ۳. دلیران کارآزموده و فرماندهان کارکشته به کار گیرند و در هر حال از تدبیر پیران کهن بهره‌مند گردند که توفیق جوانان در جنگ با نیروی تدبیر پیران به بار می‌آید (بیتهای ۱۰۱۷-۱۰۱۸، ۱۰۴۴-۱۰۵۹).

رابعاً سعدی از چند و چون جنگ و گریز به پادشاه ــ که هنگام جنگ نقش فرماندهی سپاه را به عهده دارد ــ توصیه‌هایی درخور توجه می‌کند که از جملهٔ آنهاست: ۱. «چو شب شد، در اقلیم دشمن مایست» (بیت ۱۰۲۲) و هنگام حرکت در شب از کمینگاهها غافل مباش (بیت ۱۰۲۴). ۲. در فاصلهٔ یک روزه از دشمن توقف کن که اگر دشمن در حمله پیش‌دستی کرد، یک روز راه آمده، و خسته باشد و امکان پیروزی تو بیشتر شود (بیتهای ۱۰۲۵-۱۰۲۸). ۳. پرچم دشمنِ شکست خورده را بیفکن تا دشمن دوباره تجمع نکند (بیت ۱۰۲۹). ۴. نه فرمانده باید در تعقیب فراریان از سپاه خود چندان دور شود که در خطر افتد، نه غارتِ سپاه شکست خورده باید موجب غفلت سپاه از فرمانده گردد (بیتهای ۱۰۳۰-۱۰۳۳). ۵. فرمانده باید با فراریان از جنگ با شدت عمل رفتار کند و پایداران در جنگ را بنوازد (بیتهای ۱۰۶۰-۱۰۶۱). ۶. ضمن جلوگیری از اتحاد دو دشمن و مشغول داشتن یکی از دشمنان به نیروی تدبیر، دشمن دیگر را سرکوب کند و در صورت لزوم با دشمنِ دشمن از در دوستی درآید، اختلاف در سپاه دشمن اندازد و بدین سان به هدف

خود برسد (بیتهای ۱۰۸۰ـ۱۰۸۸). ۷. با فرماندهان دشمن که بدو پناه می‌آورند، مدارا کند تا زمینهٔ پناهندگی دیگر فرماندهان سپاه دشمن فراهم آید (بیت ۱۰۹۷). ۸. فرماندهان اسیر شده را بنوازد تا در موقع مناسب امکان مبادلهٔ آنان را با فرماندهان اسیر در دست دشمن داشته باشد (بیتهای ۱۰۹۲ـ۱۰۹۴). ۹. با دشمنی که به ظاهر دوست شده است، برخورد احتیاط‌آمیز کند و سپاهی عاصی شده بر فرمانده خود را به کار نگیرد (بیتهای ۱۰۹۹ـ۱۱۰۶). ۱۰. اقلیم فتح شدهٔ دشمن را به زندانیان آن اقلیم سپرد که زندانیان دشمنِ حاکمِ شکست خورده‌اند و لاجرم طرفدار پادشاه فاتح؛ همچنین با مردم سرزمین فتح شده رفتاری شایسته‌تر از حاکم پیشین داشته باشد و بدین سان، مردم را با خود همراه سازد که آزردن مردم سبب نارضایی آنان می‌شود و زمینه را برای نفوذ دشمن و تسلط مجدد وی فراهم می‌آورد (بیتهای ۱۱۰۸ـ۱۱۱۳).

تحلیل هریک از این معانی ــ حتیٰ با معیارهای امروزین ــ نتایجی بس ارجمند به بار می‌آورد. محمد قراگوزلو در یک مقاله بدین مهم پرداخته، و دیدگاههای سعدی را در زمینهٔ جنگ و صلح، با توجه به دیدگاههای امروز مورد بحث قرار داده است (ص ۴۱ـ۵۴).

پیشه‌وران: پیشه‌وران یا عامهٔ مردم در آرمانشهر سعدی، جایگاهی بس والا و بالا دارند و ارزش آنان در قیاس با طلا و نقره ــ چنان‌که افلاطون می‌پندارد ــ ارزش مفرغ نیست. سعدی قرنها پیش، از ارزش و اهمیت مردم به مثابهٔ اساس جامعه و بنیاد حکومت سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که تاجداری شاه از رعیت است (بیت ۲۲۲) و قدرت شاه از مردم سرچشمه می‌گیرد؛ به زبان تشبیه و تمثیل، سلطان به درختی می‌ماند که مردم ریشهٔ آن درختند (بیت ۲۲۳) و درخت بی‌ریشه برپای نمی‌ماند. پیداست که میان آهن و برنج و مفرغ بودنِ مردم در جنب طلا بودنِ پادشاه ــ آن سان که افلاطون در جمهوری تصریح می‌کند (ص ۲۰۲) ــ با بنیاد قدرت بودن مردم ــ که سعدی بر آن پای می‌فشارد ــ تا چه مایه تفاوت است. از این دیدگاه است که در آرمان شهر سعدی، حاکم (پادشاه) پاسدار درویش محتاج است و نگاهبان مردم از دشمنان (بیتهای ۲۲۱ـ۲۲۲) و در یک کلام، خدمتگزار مردم است و موظف است که جز در صلاح رعیت نظر نکند (بیت ۲۴۰)؛ حتیٰ طریقت او خدمت خلق است و بس (بیت ۵۴۳) و این معنا را سعدی در حکایت اتابک تُکله (بیتهای ۵۳۷ـ۵۴۷) که با صاحب‌دلی رای می‌زند تا سلطنت را ترک گوید و به کنج عبادت نشیند، از زبان صاحب‌دل چنین باز می‌گوید: «طریقت بجز خدمت خلق نیست/ به تسبیح و سجاده و دلق نیست» (بیت ۵۴۳).

تأکید سعدی بر خدمت به خلق و تأمین آسایش مردم تا بدانجاست که ترجیح می‌دهد خزانه تهی بماند، اما مردم در رنج نباشند (بیت ۵۹۹) و تصریح می‌کند که «کسی زین میان گوی دولت ربود / که در بند آسایش خلق بود» (بیت ۷۹۴) و در تأیید داد و دهش و نیکی و خدمت به خلق و نقد و رد بیداد و ستم ــ ضمن تذکار به ناپایداری جهان و «گفتار اندر بی‌وفایی دنیا» (بیتهای ۷۹۱ـ۷۹۵) ــ حکایتها باز می‌گوید تا آثار مثبت و منفی داد و بیداد و نتایج مطلوب و نامطلوب خدمت و خیانت به خلق را بنماید. از جملهٔ این حکایتهاست: «حکایت قزل ارسلان با دانشمند» (بیتهای ۸۱۰ـ۸۲۶) و حکایت پادشاه غور با مردی روستایی و شکوه‌ها و شکایتهای وی از بیداد و ستم شاه (بیتهای ۸۳۶ـ۹۰۵) که از مصادیق بارز «نالهٔ دادخواه» است که فقط حاکمان دادگر می‌شنوند و به گوش خفتگان غفلت و مستان قدرت و غرور نمی‌رسد (بیتهای ۴۹۹ـ۵۰۲).

هدف سعدی از نقل این‌گونه حکایتها و نمودن نیک و بدها ــ که چیزی جز نقد روشن‌بینانه و شجاعانهٔ قدرت و قدرت مداران نیست ــ دعوت پادشاه به دادگری و نیکی نسبت به مردم است؛ مردمی که در آرمانشهر سعدی یا خود از حاکم بیدادگر انتقام می‌گیرند، یا خدایشان؛ و بر این اساس، تصریح می‌کند: «پریشانی خاطر دادخواه / براندازد از مملکت پادشاه» (بیت ۵۰۹) و می‌افزاید: «ستانندهٔ دادِ آن کس خداست / که نتواند از پادشه دادخواست» (بیت ۵۱۱)؛ و بدین‌سان، آن‌گونه که در *گلستان* نیز تصریح کرده است از شکل‌گیری جنبش مردم در برابر بیدادگریهای حکام سخن می‌گوید: «اندک اندک خیلی شود و قطره قطره سیلی گردد، یعنی آنان که دستِ قوت ندارند سنگ خورده نگه دارند تا به وقت فرصت دمار از دماغ ظالم برآرند» (*کلیات*، ۱۸۳).

سعدی در پی طرح این معنا از یک سو به طرح داستانهایی چون داستان دادگری و شفقتِ «ابن عبدالعزیز» می‌پردازد که در خشک سال حتیٰ نگین بی‌مانند و بی‌بهای انگشتری خود را می‌فروشد و با تمام توان در کار حلِ مشکل مردم می‌کوشد و آسایش مرد و زن را بر آرایش خویشتن ترجیح می‌دهد (بیتهای ۵۱۲ ـ ۵۲۵)؛ از این‌رو که شاه را به دادگری و انصاف و مردم‌داری برانگیزد. از سوی دیگر حکایتهایی چون «حکایت شحنهٔ مردم آزار» را طرح می‌کند که چون در چاه افتاد، مردم ستم‌دیدهٔ مترصدِ فرصت، انتقام‌جویانه سنگ بر سرش می‌کوفتند و در پاسخ او که طلب کمک می‌کرد، یکی از انتقام‌جویان فریاد برآورد: «تو هرگز رسیدی به فریاد کس / که می‌خواهی امروز فریادرس» (بیتهای ۷۲۴ـ۷۳۶). همچنین به دنبال این حکایت، حکایت یکی از بیدادگریهای حجاج بن یوسف را می‌آورد و بر انتقام الٰهی از حجاج و ننگ و عقوبتی که به ارادهٔ الٰهی تا قیامت بر او می‌ماند (بیتهای ۷۳۷ـ ۷۵۲)، تأکید می‌کند تا نشان دهد که سرنوشت و سرگذشتِ شحنه‌های مردم آزار و سرگذشت و سرنوشت «حجاج»ها یکی است که به هر حال، یا مردم خود انتقام می‌گیرند، یا خداوند دادگر داد آنان را از بیدادگر می‌ستاند.

از این منظر است که سعدی سرانجام، توسل به خدا را در برابر ظلم ستمکار توصیه می‌کند: «جزای نیک و بد خلق با خدای انداز/ که دست ظلم نماند چنین که هست دراز» (*کلیات*، ۸۲۹) و به سلطانِ جورپیشه توصیه می‌کند که مرگ را از خاطر نبرد (همان، ۷۴۵ـ۷۴۶؛ ماسه، ۲۰۲ـ۲۰۴). در جنب این معانی توجه بدین نکته بایسته می‌نماید که اهمیت خلق، یا به تعبیر دیگر پایگاه بلند پیشه‌وران و ارزش طلایی آنان برآمده از فرهنگ ایرانی ـ اسلامی است؛ زیرا اولاً در فرهنگ ایران

پیش از اسلام، پیشه‌ور بودن و دانستن یک حرفه ارزش محسوب می‌شد و آموختن یک پیشه به فرزند ــ از هر طبقه که بود ــ فضیلت به شمار می‌آمد (نک: همین مقاله، تدبیر فرزندان)؛ ثانیاً این تلقی در فرهنگ ایران اسلامی نیز ادامه یافت و آموزه‌های اسلامی بدان قوت بخشید، چنان‌که فی‌المثل حدیث «الکاسِبُ حَبیبُ الله: پیشه‌ور دوست و دوستدار خداست» (آلوسی، ۱۰۹/۲۰) مؤید این معنا تواند بود.

با اتخاذ چنین شیوه‌ها و در پرتو چنین تدبیرها و چنین رایهاست که دادگری تحقق می‌یابد و مدینهٔ فاضلهٔ موردنظر سعدی شکل می‌گیرد؛ شهری که وظایف شهریار آن در برابر رعایا، در برابر دستگاه حکومت، در برابر دشمنان ملک و در برابر خداوند (ماسه، ۱۹۰ به) معین است و در آن هرچیز در جای خویش قرار دارد و سایهٔ عدل بر آن گسترده است؛ زیرا که از دیدگاه اهل حکمت، عدل معنایی جز نهادن هر چیز در جای خود نمی‌تواند داشت (شهرستانی، ۴۲/۱) و عادل آن کس است که هرچیز را در جای خود نهد (طریحی، ۴۲۷/۵).

۳. نسخه‌ها، شرحها، ترجمه‌ها و چاپها:

آثار سعدی، از جمله *بوستان* از زمان پدید آمدن مورد توجه خاص و عام قرار داشته، و در گسترهٔ ایران فرهنگی نه فقط به عنوان اثری ادبی و زباتی، که به عنوان اثری در زمینهٔ حکمت و اخلاق و تعلیم و تربیت همواره مورد توجه بوده است. به همین سبب، این اثر پیوسته مورد استنساخ قرار می‌گرفته، و نسخه‌های بسیاری از آن برای استفادهٔ خاص و عام فراهم می‌آمده است. همچنین بر آن شرحها می‌نوشته‌اند، فرهنگ لغات و اصطلاحات تنظیم می‌کرده‌اند و به زبانهای دیگر (زبانهای هندی و ترکی از قدیم و زبانهای فرنگی از حدود سدهٔ ۱۷م به این سو) بر می‌گردانده‌اند:

نسخه‌های خطی: از *بوستان* نسخه‌های خطی بسیاری فراهم آمده است که در کتابخانه‌های بزرگ ایران و جهان نگهداری می‌شود. منزوی افزون بر ۳۰۰ نسخهٔ خطی از این کتاب معرفی می‌کند که در کتابخانه‌های پاکستان محفوظ است (*خطی مشترک*، ۲۶۲/۷-۲۸۳). همو در کتاب *سعدی بر مبنای نسخه‌های خطی پاکستان* به معرفی ۳۵۵ نسخه خطی می‌پردازد (ص ۲۴-۵۱) و در *فهرست نسخه‌های خطی فارسی* مشخصات و نشانی نزدیک به ۴۰۰ نسخهٔ خطی بوستان در کتابخانه‌های ایران، شبه قاره، ترکیه، روسیه، فرانسه، مصر، انگلستان، آمریکا و... را در اختیار اهل تحقیق قرار می‌دهد (*خطی*، ۲۶۶۳/۴-۲۶۶۸، ۳۳۴۷/۳-۳۳۶۰). چنین می‌نماید که در کتابخانه‌های قفقاز و آسیای مرکزی، مثل کتابخانهٔ بزرگ تاشکند نیز نسخه‌هایی خطی از *بوستان* موجود باشد.

شرحها: بر *بوستان* به زبان فارسی، ترکی و حتیٰ برخی از زبانهای هندی مثل زبان پنجابی و اردو شروح بسیار نوشته‌اند که از جملهٔ آنها شرح سروری به زبان فارسی، و شروح شمعی، سودی و هوایی به زبان ترکی است (طبری، ۱۰۲). شمار شروح *بوستان* به زبان فارسی و همچنین فرهنگ واژه‌های این کتاب در شبه قارهٔ هند چشم‌گیر است. منزوی افزون بر ۱۵۰ شرح و فرهنگ واژه‌های *بوستان* در کتابخانه‌های پاکستان معرفی می‌کند (*خطی مشترک*، ۲۸۴/۷-۲۹۴؛ *سعدی*...، ۵۲-۷۱؛ نیز نک: خزائلی، بیست و نه).

ترجمه‌ها: ترجمه‌های *بوستان* شامل ترجمه به زبانهای اسلامی و زبانهای فرنگی است:

الف - به زبانهای اسلامی: شامل ترجمه به زبان ترکی (نک: طبری، همانجا)، به زبانهای پاکستانی اعم از ترجمه‌های چاپ شده (راهی، ۲۸۶-۲۸۷) و نسخه‌های خطی ترجمهٔ بوستان که به چاپ نرسیده است (همو، ۳۳۸، ۳۵۲).

ب - به زبانهای فرنگی: شامل ترجمه به زبانهای لاتین، فرانسه، آلمانی، هلندی و انگلیسی و جز آنها. این ترجمه‌ها که از سدهٔ ۱۱ق/۱۷م آغاز می‌شود، شامل ترجمهٔ تمام *بوستان*، یا بخشهایی از آن است. برخی از این ترجمه‌ها منثور است و برخی منظوم، برخی آزاد، و برخی لفظ به لفظ. هانری ماسه گزارشی کوتاه، اما جامع و سودمند از ترجمه‌های *بوستان* به زبانهای فرنگی به دست داده است (ص ۳۸۵-۳۸۸؛ نیز نک: خزائلی، بیست و نه - سی).

چاپها: از *بوستان* چاپهای بسیاری به صورت مستقل، یا ضمن *کلیات* به‌ویژه در ایران و شبه قاره، به صورت سنگی و سربی صورت گرفته است. بیشتر این چاپها، چاپهای بازاری و غیرعلمی است و شماری از آنها با روش علمی - انتقادی تصحیح شده است.

مشار در *فهرست کتابهای چاپی فارسی* نسخه‌های چاپ شدهٔ *بوستان* را تا بهمن ۱۳۵۰ معرفی کرده است (۷۹۴/۱-۷۹۷). از آن سال تاکنون نیز نسخه‌هایی از بوستان به چاپ رسیده که مشهورتر و منقح‌تر از همه نسخهٔ مصحح غلامحسین یوسفی است.

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریه؛ ابن سینا، *التنبیهات و الاشارات*، به کوشش محمود شهابی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ارسطو، *اخلاق نیکو ماخس*، ترجمهٔ ابوالقاسم پورحسینی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ افلاطون، *جمهور*، ترجمهٔ فؤاد روحانی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ایرانپرست، نورالله، مقدمه بر بوستان سعدی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بهجت الفقیه، «ستایش سعدی از خودش»، *یغما*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۲۸، شـ ۳؛ بهمنیار، احمد، «بر حکمت سعدی نتوان خرده گرفتن»، *تعلیم و تربیت*، تهران، ۱۳۱۶ش، س ۷، شـ بهمن و اسفند؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ خزائلی، محمد، *شرح بوستان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دادبه، اصغر، «پاسخ استادان»، *نامهٔ فرهنگ*، تهران، ۱۳۷۹ش، س ۱۰، دورهٔ ۲، شـ ۳۸؛ همو، «حکایت تناقض گوییهای سعدی»، *سعدی شناسی*، به کوشش کورش کمالی سروستانی، شیراز، ۱۳۸۲ش، دفتر ۶؛ دشتی، علی، *قلمرو سعدی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ راهی، اختر، *ترجمهٔ متون فارسی به زبانهای پاکستانی*، اسلام آباد، ۱۳۶۵ش/۱۹۸۶م؛ زرین کوب، عبدالحسین، *با کاروان حله*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ سبزواری، ملاهادی، *اسرار الحکم*، به کوشش ابوالحسن شعرانی و ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۸۰ق؛ همو، *شرح منظومه*، به کوشش مهدی محقق و ت. ایزوتسو، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سعدی، *بوستان*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *کلیات*، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شبلی نعمانی، *شعر العجم*، ترجمهٔ محمدتقی فخرداعی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شمیسا، سیروس، *انواع ادبی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *سبک شناسی شعر*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *شرح الهدایة الاثیریة*، تهران، ۱۳۱۳ق؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران،

۱۳۶۰ش؛ طبری، محمدعلی، *زبدة الآثار*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، به کوشش احمدحسینی، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ فروغی، محمدعلی، مقدمه بر «بوستان»، *کلیات* (نک‌: هم‍، سعدی)؛ *قرآن کریم*؛ قراگوزلو، محمد، «جنگ و صلح از مزغل سعدی»، *سعدی شناسی*، به کوشش کورش کمالی سروستانی، شیراز، ۱۳۸۳ش، دفتر ۷؛ قطب الدین شیرازی، *درة التاج*، به کوشش ماهدخت‌بانوهمایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ لاهیجی، محمد، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ماسه، هانری، *تحقیق دربارهٔ سعدی*، ترجمهٔ غلامحسین یوسفی و محمد حسن مهدوی اردبیلی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ محلاتی، صدرالدین، *مکتب عرفان سعدی*، شیراز، ۱۳۴۶ش؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ همو، *سعدی بر مبنای نسخه‌های خطی پاکستان*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۳ش؛ موحد، ضیاء، *سعدی*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *اخلاق ناصری*، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، *شرح الاشارات و التنبیهات*، تهران، ۱۳۷۹ق؛ نظامی گنجوی، *شرف نامه*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ وحیددستگردی، حسن، «حکیم نظامی گنجوی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۱۸ش، س ۲۰، شم‍ ۶؛ هخامنشی، کیخسرو، *حکمت سعدی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یغمایی، حبیب، «گردش در بوستان»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۱۸ش، س ۲۰، شم‍ ۶؛ یوسفی، غلامحسین، *توضیحات بر بوستان* (نک‌: هم‍، سعدی)؛ همو، «جهان مطلوب سعدی در بوستان»، *بوستان* (نک‌: هم‍، سعدی)؛ همو، «سیری در بوستان سعدی»، *درآرزوی خوبی و زیبایی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز: *Iranica*.

اصغر دادبه

بوسَعید، نک‌: آل بوسعید.

بوسَلیک (ابوسلیک)، مقامی از مقامهای ۱۲ گانهٔ موسیقی قدیم ایران، دور سوم از «ادوار مشهوره» (صفی‌الدین، ۲۳۵؛ مراغی، *شرح*...، ۲۰۲، *جامع*...، ۱۲۷، *مقاصد*...، ۵۵) و دایرهٔ بیست و هفتم از «ادوار کثیره» (صفی‌الدین، ۲۳۶؛ مراغی، *شرح*، ۲۰۲-۲۰۴). در برخی از رساله‌های موسیقی، بوسلیک مقام دوم از مقامات ۸گانه (فرصت، ۱۶)، و در برخی مقام دوم از مقامهای ۷گانهٔ فیثاغورس دانسته شده است. در وجه تسمیهٔ آن می‌گویند: بوسلیک نام غلام فیثاغورس بوده که در این پرده به زبان ترکی «سرود می‌گفته» است (آملی، ۱۰۲/۳؛ کوکبی، ۴۹)؛ برخی نیز آن را نام خاتون یکی از خلفا دانسته‌اند (عبدالمؤمن، ۱۱۵)؛ همچنین در شعری بوسلیک برآمده از نالهٔ شخصی به نام باباعمر دانسته شده است («رساله...»، ۱۹۳).

از «پردهٔ بوسلیک» در *قابوسنامه* اثر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر (تألیف: ۴۷۵ق/۱۰۸۲م)، و نیز در *دیوان شمس* اثر جلال‌الدین محمد مولوی (د ۶۷۲ ق/۱۲۷۳م) یاد شده، همچنین علاء منجم در رسالهٔ *اشجار و اثمار* (تألیف: ح ۶۷۹-۶۹۱ق/۱۲۸۰-۱۲۹۲م) پردهٔ بوسلیک را در شمار ۷ پردهٔ اصلی دانسته است (نک‌: پورجوادی، ۵۷). محمدبن محمودبن محمد نیشابوری در *رسالهٔ موسیقی* خویش که ظاهراً آن را در اوایل قرن ۶ق/۱۲م نگاشته، «بوسلک» را نهمین پرده از پرده‌های ۱۲گانه، و نگارین را نیز چهارمین شعبه از شعبه‌های ۶گانه و برخاسته از بوسلک و اصفهان دانسته است (نک‌: همو، ۶۲). وی همچنین علم موسیقی را مشتمل بر ۱۸ بانگ، و بوسلک را یک بانگ و نیم و برخاسته از «شیب نهاوند» می‌داند (همو، ۶۱-۶۴). در برخی از رسالات موسیقی پس از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م مقام بوسلیک شامل ۴ بانگ ذکر شده است (مثلاً نک‌: عبدالمؤمن، ۶۱) که فرصت این اطلاق را در عهد خود متروک می‌داند (ص ۲۲).

در باب فواصل و گردش نغمات بوسلیک و ارتباط آن با دیگر نغمات (همو، ۵۵؛ فرصت، ۲۰) و نیز در تأثیر مقام بوسلیک بر طبقات، نژادها و اقوام مختلف، ارتباط آن با پرندگان و حیوانات و جنبه‌های موسیقی - درمانی آن (مراغی، *شرح*، ۲۷۷؛ عبدالمؤمن، ۵۸، ۸۲؛ فرصت، ۱۵، ۲۶) و همچنین پیوند بوسلیک با افلاک و بروج و فصول و اوقات شبانه روز (غزنوی، ۱۳۳؛ کوکبی، ۱۰۲؛ عبدالمؤمن، ۸۸؛ فرصت، ۱۵) در رسالات قدیم مطالب مفصلی ذکر شده است.

صفی‌الدین ارموی ابعاد مقام بوسلیک را «ب ط ط ب ط ط ط»، و نغمات آن را «ا ب ه ح ط یب یه یح» ذکر کرده (ص ۱۲۵، ۱۷۵) که حسینعلی ملاح آن را به نت امروزی چنین (ص ۶):



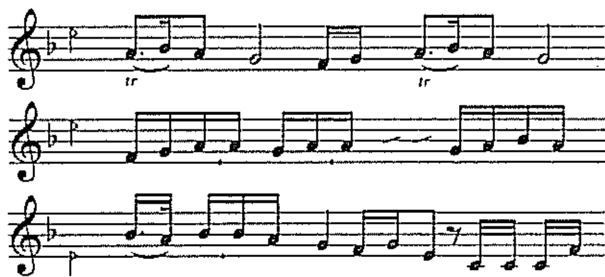
و مهدی برکشلی آن را از مبنای نت سُل چنین نوشته است (ص ۲۹):



بوسلیک دارای دو شعبه با نامهای عشیران و صباست (مراغی، همان، ۳۰۳-۳۰۸) که عشیران را از نرمی آن، و نوروز صبا را از بلندی آن گرفته‌اند (کوکبی، ۵۱-۵۲؛ غزنوی، ۱۲۷). بوسلیک، عشاق و نوا دارای اشتراک نغماتند (مراغی، *جامع*، ۱۵۰، *مقاصد*، ۷۹)، مگر در مبدأ که اختلاف آنها چنین نمایه‌ای دارد (کیانی، *مبانی*...، ۱۰۷):

ط	ب ط ط	ب ط ط	پردهٔ عشاق
ط ط	ب ط ط	ب ط	پردهٔ نوا
ط ط ط	ب ط ط	ب	پردهٔ بوسلیک

در موسیقی دستگاهی امروز، بوسلیک گوشه‌ای است در دستگاه نوا (همو، *هفت دستگاه*...، ۳۷؛ مشحون، ۷۱۰، ۷۲۰، ۷۲۸؛ ستایشگر، ۱۶۱) و در ردیف موسیٰ معروفی از مبنای نتِ سل نوشته شده، و علینقی وزیری آن را به نت امروزی چنین نوشته است (۱۵۴/۲-۱۵۵):





در ردیف موسیقی ایران گوشهٔ بوسلیک اگرچه فقط در دستگاه نوا اجرا می‌شود، اما ساختار مایگی (مُدال) آن شبیه به شور است (فرهت، 86). فرهت انگارهٔ ملودیک اصلی گوشهٔ بوسلیک را چنین نغمه‌نگاری کرده است (همانجا):



بوسلیک به عنوان یکی از مقامات موسیقی امروزه نیز در برخی از فرهنگهای موسیقایی جهان اسلام رواج دارد. بوسلیک شعبه‌ای در موسیقی مقامی آذربایجان محسوب می‌شود (زُهرابُف، ۱۶۹/۱)، اگرچه میر محسن نواب نیز در رسالهٔ *وضوح الارقام* از آن به عنوان یکی از ۲ [illegible] مقام اصلی در موسیقی آذربایجان نام برده است (نارودیتسکایا، 46). مقام بوسلیک در کشورهای عربی نیز اجرا می‌شود (مسعودیه، ۲۶۵). در موسیقی عرب و ترکیه، براساس نظام ۴۸ نغمه‌ای در هنگام یا اکتاو مضاعف که برای هر نغمه نامی قائلند، اگر نخستین نغمه را که «یکگاه» (یک گاه) نامیده می‌شود، «سُل» فرض کنیم، نوزدهمین نغمه (می) بوسلیک نامیده می‌شود (سیگنل، 29-28؛ توما، 26). در موسیقی عربی مقام بوسلیک از متعلقات مقام نهاوند محسوب می‌شود که حرکات ملودیک نزولی با فواصل دوم «بزرگ، کوچک، بزرگ» در جهت سیر به نغمهٔ خاتمه یا «قرار» از ویژگیهای گردش نغمات آن است (همو، 32). همچنین در موسیقی عثمانی و موسیقی کلاسیک ترکیه نیز مقام پوسلیک یا بوسلیک یکی از مقامات اصلی محسوب می‌شود (سیگنل، 34؛ فلدمن، 226). شیخ عبدالعزیز در رسالهٔ رموز موسیقی به تبیین مبانی نظری صوفیانهٔ موسیقی در موسیقی کلاسیک کشمیر پرداخته، و ۱۲ تهات (گام یا نردبان صوتی) را با الهام از موسیقی شمال هند و براساس ۱۲ مقام (۸ مقام اصلی و ۴ مقام فرعی)، سازمان‌دهی کرده است؛ وی «تهات بوسلیک» را در شمار مقامات اصلی دانسته است (پاخلچیک، 117).

مآخذ: آملی، محمد، *نفائس الفنون*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۹ق؛ برکشلی، مهدی، «شرح ردیف موسیقی ایران»، *ردیف هفت دستگاه موسیقی ایران*، به کوشش موسیٰ معروفی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ پورجوادی، امیرحسین، «رسالهٔ موسیقی محمدبن محمودبن محمد نیشابوری»، *معارف*، تهران، ۱۳۷۴ش، شم ۱ و ۲؛ «رسالهٔ موسیقی گمنام دوازده مقام...»، *سه رساله در موسیقی قدیم ایران*، به کوشش منصوره ثابت‌زاده، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ زُهرابُف، رامز، *موقام موسیقی مقامی آذربایجان*، ترجمهٔ علاءالدینی حسینی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ ستایشگر، مهدی، *واژه‌نامهٔ موسیقی ایران زمین*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ صفی‌الدین ارموی، *الادوار*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه و محمود احمد حفنی، قاهره، ۱۹۸۶م؛ عبدالمؤمن بن صفی‌الدین، *بهجت الروح*، به کوشش هـ. ل. راینو، تهران، ۱۳۴۶ش؛ غزنوی، عبدالرحمان، «رساله»، *سه رساله در موسیقی قدیم ایران*، به کوشش منصوره ثابت‌زاده، تهران، ۱۳۸۲ش؛ فرصت، محمد نصیر، *بحورالالحان*، بمبئی، ۱۳۳۲ق؛ کوکبی بخارایی، نجم‌الدین، «رساله»، *سه رساله در موسیقی قدیم ایران*، به کوشش منصوره ثابت‌زاده، تهران، ۱۳۸۲ش؛ کیانی، مجید، *مبانی نظری موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، *هفت دستگاه موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *شرح ادوار*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *مقاصد الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مسعودیه، محمدتقی، *مبانی اتنوموزیکولوژی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مشحون، حسن، *تاریخ موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ملاح، حسینعلی، «شرحی بر رسالهٔ موسیقی جامی»، *مجلهٔ موسیقی*، ۱۳۴۵ش، شم ۱۰۳؛ وزیری، علینقی، *آوازشناسی نظری موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۱۳ش؛ نیز:

Farhat, H., *The Dastgāh Concept in Persian Music*, Cambridge, 1990; Feldman, W., *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire*, Berlin, 1996; Naroditskaya, I., *Song from the Land of Fire: Continuity and Change in Azerbaijanian Mugham*, New York / London, 2002; Pacholczyk, J. M., *Ṣūfyāna Mūsīqī: The Classical Music of Kashmir*, Berlin, 1996; Signell, K. L., *Makam: Modal Practice in Turkish Art Music*, New York, 1986; Touma, H. H., *The Music of the Arabs*, Portland / Cambridge, 2003.

منصوره ثابت‌زاده

بوسُلیکِ گُرگانی، نک: ابوسلیک گرگانی.

بوسنَوی، محمد بن موسیٰ سرایی (د ۱۰۴۵ یا ۱۰۴۶ق/۱۶۳۵ یا ۱۶۳۶م)، مفسر و قاضی‌القضات حلب. وی به سبب احاطه‌ای که بر علوم رایج زمان خود داشت، به «عَلّامَک» ملقب شد (نک: «دائرة المعارف...[1]»، VI/306). اما لقب او در نسخه‌ای از *خلاصة الاثر*، با تصحیف به صورت «غُلامَک» درآمده (محبی، ۳۰۲/۴)، و این خطا در برخی از منابع دیگر نیز راه یافته است (نک: طباخ، ۲۳۲/۶؛ بروسه‌لی، ۳۶۰/۱؛ زرکلی، ۱۱۹/۷). وی در سارایوو به دنیا آمد و از همین‌رو، سرایی نیز خوانده شد. شعبانُویچ تولد او را در ۱۰۰۳ق/۱۵۹۵م می‌داند (نک: «دائرة المعارف»، همانجا).

بوسنوی تحصیلات خود را در مدرسهٔ قاضی خسرو بک سارایوو آغاز کرد و عبدالجلیل افندی از استادان او در همان‌جاست (خانجی، ۱۱۷). وی برای تکمیل تحصیلات به استانبول رفت و در آنجا به خدمت سلاحدار مصطفیٰ پاشا (مق ۱۰۵۱ق/۱۶۴۱م) پیوست. بوسنوی دو سال در مجلس درس صدرالدین محمدامین شروانی، جان‌زاده محمد نورالدین و دیگران حاضر شد. از آن پس، به تدریس در مدارس استانبول («دائرة المعارف»، همانجا) و تألیف و شرح آثار پیشینیان پرداخت.

بوسنوی در سمت قاضی القضاتی به حلب رفت و در این شهر

---

1. *Türkiye*...

محبوبیت یافت و آثارش مورداستقبال همگان قرار گرفت. با این حال، اقامت او در آنجا دیری نپایید و احتمالاً به سبب اختلاف با مصطفیٰ پاشا، پس از گماردن جانشین برای خود، حلب را ترک کرد؛ زمانی که به اسکودار رسید، مصطفیٰ پاشا از خوف افشای مظالم گماشتگانش، وی را موردسرزنش قرار داده، به اقامت اجباری در حصار روم ایلی و خانه‌نشینی ملزم ساخت. در آخرین روزهای حیات بوسنوی فرستاده‌ای از سوی مصطفیٰ پاشا رسید و او را بشارت قضای استانبول داد؛ اما وی از پذیرفتن آن خودداری کرد و چند روز بعد درگذشت (محبی، همانجا). او را در گورستان حصار روم ایلی دفن کردند (بروسه‌لی، همانجا).

از بوسنوی آثاری برجای مانده که بیشتر در تفسیر، یا حاشیه بر تألیفات پیشینیان است: از آنها می‌توان *احادیث الاربعین* (برای نسخهٔ آن در مجموعهٔ سلیمانیهٔ استانبول، نک: «دائرة المعارف»، همانجا) و شرح شمسیهٔ قطب‌الدین رازی در علم منطق (برای نسخ خطی، نک: *دفتر فاتح*...، ۱۹۲؛ *دفتر کتبخانه*...، ۲۰۵؛ *حمیدیه*...، ۴۴) را برشمرد. تفسیری از سورهٔ فتح نیز منسوب به اوست (چ سارایوو، ۱۳۱۸ق). *حیاة الحیوان* دمیری و *الجواهر المضیئة فی الاحکام السلطانیهٔ* مناوی نیز توسط او به ترکی ترجمه شده است (نک: خانجی، ۱۱۸؛ بروسه‌لی، نیز «دائرة المعارف»، همانجاها).

در میان حواشی او می‌توان به‌حاشیه بر *انوار التنزیل* بیضاوی اشاره کرد که به گفتهٔ برخی آن را تا آخر سورهٔ انعام ترتیب داده بود (نک: خانجی، ۱۱۷)، اما ظاهراً بخشهایی از حاشیهٔ وی بر سوره‌های کهف، فتح و نبأ نیز موجود است (همانجا؛ نیز نک: ثریا، ۱۵۹). از این‌رو، ارائهٔ تصویر واضحی از حجم حاشیهٔ او بر *انوار التنزیل* مشکل می‌نماید.

نسخه‌های متعددی از حواشی تفسیری وی، در کتابخانه‌های ترکیه و دارالکتب مصر موجود است (خدیویه، ۱/۲۰۱-۲۰۲؛ *الفهرس*...، ۲۴۵۲/۹-۲۴۵۴؛ GAL, I/532; GAL,S, I/740). نمونهٔ دیگر از حواشی او، حاشیه بر شرح جامی بر *کافیهٔ* ابن حاجب است. به گفتهٔ حاجی‌خلیفه وی در این اثر، اعتراضات عصام‌الدین اسفراینی را جواب داده، و به رد دیدگاههای او پرداخته است (۱۳۷۲/۲). همچنین نسخه‌ای خطی از آثار او با عنوان حاشیه بر *الفوائد الضیائیهٔ* عصام‌الدین اسفراینی در کتابخانهٔ کوپریلی (شم ۵۷۳) موجود است (کوپریلی، ۲۶۵/۳-۲۶۶) که با توجه به اشارهٔ خانجی دربارهٔ اثری از وی در رد عصام (ص ۱۱۸)، به نظر می‌آید موضوع آن، بیشتر رد دیدگاههای عصام‌الدین اسفراینی باشد. اثر دیگر وی، حاشیه بر شرح شریف جرجانی بر *مفتاح العلوم* سکاکی است (برای نسخه‌های خطی آن، نک: *دفتر فاتح*، ۲۶۲؛ «دائرة المعارف»، همانجا؛ GAL, S, I/516).

مآخذ: بروسه‌لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمیدیه کتبخانه سنده محفوظ کتب موجوده‌نین دفتریدر، استانبول، ۱۳۰۰ق؛ خانجی، محمد امین، *الجوهر الاسنی فی تراجم علماء و شعراء بوسنه*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خدیویه، فهرست؛ دفتر فاتح کتبخانه‌سی، استانبول، مطبعهٔ محمودبک؛ دفتر کتبخانهٔ لاله‌لی، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ طباخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء*، به کوشش محمدکمال، حلب، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ *الفهرس الشامل للتراث العربی الاسلامی المخطوط* (علوم القرآن، مخطوطات التفسیر)، عمان، ۱۹۸۷م؛ کوپریلی، *خطی*؛ محبی دمشقی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

GAL; GAL,S; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

مریم صادقی

آوانگاری مدخلها

برمکیان	barmakiyān
برمه*	berme(a)
برنابا	barnābā
برنامج*	barnāmaj
برنو	borno
برنی	baranī
برنئو	borne'o
بروج	borūj
بروجرد	borūjerd
بروجرد، مسجد جامع	=, masjed-e jāme'
بروجردی	borūjerdī
بروجن	borūjen
بروده	barūde(a)
بروسوی، اسماعیل*	borūsavī, esmā'īl
بروسوی، یعقوب	=, ya'qūb
بروسه‌لی	borūse(a)-lī
بروشسکی	borūšaskī
بروکلمان	borokelmān
برونئی	borone'ī
بروه*	barave(a)
برهان	borhān
برهان امکان و وجوب*	=-e emkān va vojūb
برهانپور	borhānpūr
برهانپوری	borhānpūrī
برهان تمانع*	borhān-e tamāno'
برهان خلف*	=-e xolf
برهان الدین	=-od-dīn
برهان الدین احمد	=-=-= ahmad
برهان الدین جانم	=-=-= jānam
برهان الدین غریب	=-=-=-e qarīb
برهان الدین فزاری	=-=-=-e fazārī
برهان الدین قطب عالم	=-=-=-e qotb-e ālam
برهان الدین کبیر*	=-=-=-e kabīr

برهان‌شاه*	=šāh
برهان صدیقین*	=-e seddīqīn
برهان عمادشاه*	=emād šāh
برهان قاطع	=-e qāte'
برهان مآثر	=-e ma'āser
برهان محقق	=-e mohaqqeq
برهان الملک	=-ol-molk
برهان نظم*	=-e nazm
برهانی نیشابوری	borhānī-ye neyšābūrī
برهوت	barahūt
برید	barīd
برید بن معاویه	borayd-e-bn-e mo'āviye(a)
برید شاهیان	barīd šāhiyān
بریده	borayde(a)
بریدة بن حصیب بن عبدالله	boraydat-e-bn-e hosayb-e-bn-e abd-ol-lāh
بریل	berīl
بریلوی*	barīlvī
بریلی	barīlī
بریمی	boraymī
بزاخه	bozāxe(a)
بزار	bazzār
بزاعه*	bozā'e(a)
بزتا*	bezetā
بزچلو	bozčallū
بزدوی*	bazdavī
بزرگ امید	bozorg omīd
بزرگ بن شهریار	=-e-bn-e šahriyār
بزرگمهر	bozorgmehr
بزغش شیرازی	bozqoš-e šīrāzī
بزکشی	bozkašī
بزمان	bazmān
بزنطی	bozantī

بزنطی	bazantī
بزی	bazzī
بزیغ بن موسیٰ *	bazīq-e-bn-e mūsā
بزیغیه	bazīqiyye(a)
بساسیری	basāsīrī
بساطی سمرقندی	besātī-ye samarqandī
بساون	basāvan
بست	bast
بست	bost
بستان	bostān
بستان‌آباد	=-ābād
بستان‌زاده	=zāde(a)
بستان‌السیاحه *	=-os-siyāhe(a)
بستانی	bostānī
بستک	bastak
بستی *	bostī
بستی، ابوالحسن	=, ab-ol-hasan
بستی، ابوالقاسم	=,=-=-qāsem
بسحاق اطعمه	boshāq-e at'eme(a)
بسر بن ابی ارطاة	bosr-e-bn-e abī artāt
بسرمیان	besermiyān
بسط *	bast
بسطام	bastām
بسطام بن قیس	bestām-e-bn-e qe(a)ys
بسطامی	bastāmī
بسطامی، شهاب‌الدین	=, ša(e)hāb-od-dīn
بسطامی، عبدالرحمان	=, abd-or-rahmān
بسطامی، علاءالدین *	=, alā'-od-dīn
بسطامیه *	bastāmiyye(a)
بسطه	baste(a)
بسفر	bosfor
بسکره	beskre(a)
بسمل شیرازی	besmel-e šīrāzī
بسمله *	basmala(e)
بسنی	besnī
بسوس	basūs
بسوی	basavī
بسیط	basīt
بسیط الحقیقه	=-ol-haqīqe(a)
بسیط و مرکب	= va morakkab
البشارات	al-bošārrāt

بشار بن برد	baššār-e-bn-e bord
بشار شعیری	=-e ša'īrī
بشار مرغزی	=-e marqazī
بش بالغ	beš bāleq
بشبیشی	bešbīšī
بشتکی	baštakī
بشتی	boštī
بشر	bešr
بشر بن ابی خازم	=-e-bn-e abī xāzem
بشر بن براء	=-e-=-e barā'
بشر بن سری	=-e-=-e sariyy
بشر بن صفوان کلبی	=-e-=-e safvān-e kalbī
بشر بن مروان	=-e-=-e marvān
بشر بن معتمر	=-e-=-e mo'tamer
بشر بن ولید	=-e-=-e valīd
بشر حافی	=-e hāfī
بشر مریسی	=-e marrīsī
بشرویه	bošrūye(a)
بشر یاسین *	bešr-e yāsīn
بشکنش *	baškoneš
بشنداس	bešandās
بشیر بن سعد	bašīr-e-bn-e sa'd
بشیریه	bašīriyye(a)
بصبص	basbas
بصروی	bosravī
بصره	basre(a)
بصره	=
بصریٰ	bosrā
بصیری	basīrī
بطال	battāl
بطائحی	batā'chī
بطحاء	bathā'
بطروجی	betrūjī
بطروش	betra(o)wš
بطریرک	batriyark
بطریق	betrīq
بطلمیوس	batlamyūs
بطلیوس	batalyūs
بطلیوسی	batalyūsī
بطن	batn
بطنان	botnān

بطن الحوت*	batn-ol-hūt
بطیحه	batīhe(a)
بطین*	botayn
بعث*	ba's
بعث، حزب	=, hezb
بعثت	be'sat
بعد*	bo'd
بعد	=
بعقوبه	ba'qūbe(a)
بعل	ba'l
بعلبک	ba'labak
بعیث مجاشعی	ba'īs-e mojāše'ī
بغای صغیر	boqā-ye saqīr
بغای کبیر	=-= kabīr
بغداد	baqdād
بغداد، پیمان	=, peymān
بغداد، راه‌آهن	=, rāh-āhan
بغداد خاتون	= xātūn
بغدادی، ابوالقاسم	baqdādī, ab-ol-qāsem
بغدادی، ابومنصور	=, abū mansūr
بغدادی، اسماعیل	=, esmā'īl
بغدادی، بهاءالدین*	=, bahā'-od-dīn
بغدادی، عبدالقادر	=, abd-ol-qāder
بغدادی، مجدالدین*	=, majd-od-dīn
بغدادی، محمد	=, mohammad
بغدان	boqdān
بغراجق	boqrājoq
بغراخان*	boqrāxān
بغراس	baqrās
بغشور	baqšūr
بغلان	baqlān
بغوی	baqavī
بغی	baqy
بقا*	baqā
بقاء بالله*	baqā'-e be-l-lāh
بقاع	beqā'
بقاعی	beqā'ī
بقراط	boqrāt
بقراط خیوسی	=-e xiyūsī
بقره	baqare(a)
بقلی شیرازی*	baqlī-ye šīrāzī

بقلیه	baqliyye(a)
بقی بن مخلد	baqiyy-e-bn-e maxlad
بقیع	baqī'
بکاء	bokā'
بکار بن عبدالله بن مصعب	bakkār-e-bn-e abd-ol-lāh-e-bn-e mos'ab
بکائین	bakkā'īn
بکتاشیه	baktāšiyye(a)
بکتوزون	baktūzūn
بکران	bakrān
بکر بن اخت عبدالواحد*	bakr-e-bn-e oxt-e abd-ol-vāhed
بکر بن عبدالعزیز عجلی	=-e=-e abd-ol-azīz-e ejlī
بکر بن محمد بن علاء قشیری	=-e=-e mohammad-e-bn-e alā'-e qoše(a)yrī
بکر بن نطاح	=-e-=-e nattāh
بکر بن وائل	=-e-=-e vā'el
بکر سوباشی	=-e sū-bāšī
بکری، ابوعبید*	bakrī, abū obe(a)yd
بکری، ابوالمکارم	=, ab-ol-makārem
بکری، ابوالنجم	=, =-on-najm
بکری، مصطفی	=, mostafā
بکریه*	bakriyye(a)
بکریه	=
بکسر	boksar
بکشلو*	bakešlū
بکیر بن اعین*	bokayr-e-bn-e a'yan
بکیر بن ماهان	=-e-=-e māhān
بکیر بن وشاح	=-e-=-e vešāh
بگ	beg
بگتغدی	begtoqdī
بگتکین، بنی	bagtakīn, banī
بگتمر*	begtomer
بگرمی	bagermī
بگ‌زاده	beg-zāde(a)
بلا، سیدی	ballā, sīdī
بلاذری	balāzorī
بلاساغون	balāsāqūn
بلاسگان	balāsagān
بلاشر	belāšer
بلاط	balāt
بلاط الشهداء	balāt-oš-šohadā'

بلاغت	balāqat
بلال بن حارث	belāl-e-bn-e hāres
بلال حبشی	=-e habašī
بلاوات	balāvāt
بلباس	belbās
بلبل	bolbol
بلبلستان	bolbolestān
بلبل‌شاه	bolbol šāh
بلبن*	balaban
بلبیس	belbays
بلتستان	baltestān
بلج بن بشر	balj-e-bn-e bešr
بلخ	balx
بلخ، رود*	balx, rūd
بلخاب	balxāb
بلخان	balxān
بلخی، ابوزید*	balxī, abū ze(a)yd
بلخی، ابوعبدالله*	=, =abd-ol-lāh
بلخی، ابوالقاسم*	=, ab-ol-qāsem
بلد	balad
بلده*	balde(a)
بلدیه	baladiyye(a)
بلرم*	balarm
بلطی	balatī
بلع*	bola'
بلعرب بن حمیر*	bal'arab-e-bn-e hemyar
بلعرب بن سلطان	=-e-=-e soltān
بلعم باعور	bal'm-e bā'ūr
بلعمی	bal'amī
بلغار	bolqār
بلغارستان	bolqārestān
بلغم*	balqam
بلغه	bolqe(a)
بلقاء	balqā'
بلقیس	belqī(ay)s
بلقین*	bolqīn
بلقین بن زیری*	=-e-bn-e zīrī
بلقینی	bolqīnī
بلک	balak
بلکاتگین	belkātegīn
بلکین بن زیری*	bolokkīn-e-bn-e zīrī
بلکین بن محمد*	=-e-=-e mohammad
بلگراد	belgrād
بلگرام	belgrām
بلگرامی، امیرحیدر	belgrāmī, amīr heydar
بلگرامی، عبدالجلیل	=, abd-ol-jalīl
بلمه	belme(a)
بلنجر	balanjar
بلنسیه	balansiye(a)
بلوچ	balūč
بلوچستان*	balūčestān
بلوچی	balūčī
بلوچی، ادبیات	=, adabiyyāt
بلوشه	belośe
بلوط	balūt
بلوغ	bolūq
بلوک	bolūk
بلوکباشی	bolūk-bāšī
بلوهر و بوداسف	belūhar va būdāsaf
بلوی، ابوجعفر	balavī, abū ja'far
بلوی، ابوعامر	=, =āmer
بلوی، ابومحمد	=, =mohammad
بله‌برون	bale borūn
بلی	baliyy
بلیانی، امین‌الدین	balyānī, amīn-od-dīn
بلیانی، اوحدالدین	=, owhad-od-dīn
بلیانی، تقی‌الدین*	=, taqiyy-od-dīn
بلیغ، اسماعیل	balīq, esmā'īl
بلیغ، محمدامین	=, mohammad amīn
بلینوس*	balīnūs
بم	bam
بم، ارگ	=, arg
بماکو	bamākū
بمباره	bambāre(a)
بمبئی	bamba'ī
بمپور	bampūr
بنا، احمد	bannā, ahmad
بنا، حسن	=, hasan
بناب	bonāb
بنارس	banāras
بنارسی	banārasī
بناکت	banākat

بناکتی	banākatī
بنان حمال	bonān-e hammāl
بناورت	benāvert
بنایی هروی	banāyī-ye haravī
بنبلونه *	banbalūne(a)
بنجرمسین	banjarmasīn
بند	band
بندار	bondār
بندار اصفهانی	=-e esfahānī
بندار بن حسین شیرازی	=-e-bn-e hose(a)yn-e šīrāzī
بندار رازی	=-e rāzī
بنداری	bondārī
بند امیر	band-e amīr
بندبازی	band-bāzī
بندرآباد	bondar-ābād
بندر امام خمینی	bandar-e emām xome(a)ynī
بندر ترکمن	=-e torkaman
بندرعباس	=abbās
بندر گز	=gaz
بندر لنگه	=-e lenge(a)
بندهٔ تبریزی	bande(a)-ye tabrīzī
بنزرت	banzart
بنطس *	bontos
بنغازی	benqāzī
بنگال	bangāl
بنگالی	bangālī
بنگالی ، ادبیات	=, adabiyyāt
بنگلادش	banglādeš
بنگلور	bangalor
بنگناپاله	banganāpāle(a)
بنو	bannū
بنوال *	bonvāl
بنور	banūr
بنوری	banūrī
بنه	bone(a)
بنها	banhā
بنی	banī
بنی اسد	=asad
بنی اسرائیل	=esrā'īl
بنی اسرائیل، سوره*	= =, sūre(a)
بنی اغلب	=aqlab
بنی افطس	=aftas
بنیامین	benyāmīn
بنی امیه	banī omayye(a)
بنیانی	banyānī
بنی اهدل	banī ahdal
بنی ایناق	=īnāq
بنیچه	boniče(a)
بنی ساسان	banī sāsān
بنی سویف	=sova(e)yf
بنی عباس	=abbās
بنی قینقاع	=qa(e)ynoqā'
بنی ملال	=mellāl
بنی منجم	=monajjem
بنی موسیٰ	=mūsā
بنین	benīn
بنی‌هاشم	banī hāšem
بوازیج	bavāzīj
بوانات	bavānāt
بوداپست	būdāpest
بودایی، آیین	būdāyī, āyīn
بودین*	būdīn
بوذرجمهر *	būzarjomehr
بوردور	būrdūr
بورسه	būrse(a)
بورکلوجه مصطفیٰ*	būrklūje(a) mostafā
بورکو	borkū
بورکینافاسو	būrkīnāfāso
بوری، بنی	būrī, banī
بوری بن ایوب*	=-ye-bn-e ayyūb
بوری بن طغتکین*	=-=-=-e toqtakīn
بورینی	būrīnī
بوزابه	būzābe(a)
بوزجان*	būzjān
بوزجانی، ابوالوفا	būzjānī, ab-ol-vafā
بوزجانی، درویش علی	=, darvīš alī
بوستان	būstān
بوسعید*	bū-sa'īd
بوسلیک	būsalik
بوسلیک گرگانی*	būsole(a)yk-e gorgānī
بوسنوی	bosnavī

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمدهٔ مآخذ و منابع *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی ـ فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده رویی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

الف ـ کتابخانه‌های عمومی:

کتابخانهٔ آستان قدس رضوی
کتابخانهٔ آیت‌الله العظمیٰ مرعشی
کتابخانهٔ استاد مجتبیٰ مینوی
کتابخانهٔ انجمن حکمت و فلسفه
کتابخانهٔ انجمن فرهنگی ایران و فرانسه
کتابخانهٔ بنیاد دائرة‌المعارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران
کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق
کتابخانهٔ دانشگاه امام صادق(ع)
کتابخانهٔ دانشگاه شهید بهشتی
کتابخانهٔ دانشگاه علامه طباطبایی
کتابخانهٔ دائرة‌المعارف اسلام (ترکیه)
کتابخانهٔ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
کتابخانهٔ سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه
کتابخانهٔ سلیمانیه (ترکیه)
کتابخانهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی
کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم)
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
کتابخانهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
کتابخانهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی سرایی (ترکیه)
کتابخانهٔ موزهٔ رضا عباسی
کتابخانهٔ موزهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ باستان‌شناسی دانشگاه تهران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ مطالعات خاور میانه
کتابخانهٔ مؤسسهٔ معارف اسلامی (قم)
کتابخانه و آرشیو مطالعات استراتژیک خاورمیانه (وابسته به وزارت امور خارجه)

ب ـ کتابخانه‌های اختصاصی:

کتابخانهٔ استاد یحییٰ مهدوی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام والمسلمین آقای سیدعبدالعزیز طباطبایی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام و المسلمین آقای شیخ محمد رضا جعفری

۲. بدین وسیله از همهٔ همکاران که هر یک به طور مستقیم یا غیر مستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.

نشانه‌ها و اختصارات

نشانه‌ها

الف ـ نشانه‌های فارسی:

بب	به بعد
بش	بی‌شمارهٔ صفحه
ج	جلد و جلدها
جم	جاهای مختلف
چ	چاپ
ح	حدود
حکـ	حکومت
د	درگذشته، متوفیٰ
ز	زاده، متولد
س	سال
سـلـ	سلطنت
ش	هجری شمسی
شم	شماره
ص	صفحه و صفحات
(ص)	صلی‌الله علیه و آله
(ع)	علیه‌السلام، علیها السلام، علیهما السلام، علیهم السلام
ق	هجری قمری
قس:	قیاس کنید با
ق م	قبل از میلاد
کتابخانهٔ مرکز	کتابخانه و مرکز اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
کمـ	کیلومتر
کمـ۲	کیلومتر مربع
کمـ۳	کیلومتر مکعب
گ	برگ، برگها
م	میلادی
مـ۲	متر مربع
مـ۳	متر مکعب
مق	مقتول
مل	مآخذ لاتین
نک:	نگاه کنید به
هـ د	همین دائرة المعارف، *دائرة المعارف* بزرگ اسلامی
هم	همین مآخذ
هـ م	همین ماده، مدخل *دائرة المعارف* بزرگ اسلامی
همان	مآخذ پیشین (مقاله یا کتاب)
همانجا	همان مآخذ پیشین (از همان مؤلف)، همان جلد و همان صفحه
همانجاها	همان مآخذ پیشین، همان جلدها و همان صفحات
هـ م م	همین ماده‌ها، مدخلهای *دائرة المعارف* بزرگ اسلامی
همو	مؤلف پیشین

ب ـ نشانه‌های لاتین

ed., eds.	به کوشش
et al.	و دیگران
ff.	به بعد
ibid	همان
id	همو
introd.	مقدمه بر
no.	شماره
nos.	شماره‌ها
npn.	بی‌شمارهٔ صفحه
p.	صفحه
PB	مآخذ فارسی و عربی همین مقاله
pp.	صفحات
S.	سری
tr.	ترجمهٔ
vide:	نگاه کنید به
vol.	جلد
vols.	جلدها

فهرست ۱
اختصارات فارسی مآخذ

آربری = Arberry (نک: فهرست ۲).

آستان قدس، فهرست = فهرست کتب کتابخانهٔ مبارکهٔ آستان قدس رضوی، ج ۱-۵، به کوشش اوکتائی، مشهد، ۱۳۰۵-۱۳۲۹ش؛ ج ۶، به کوشش مهدی ولائی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ ج ۷ و ۸، به کوشش احمد گلچین معانی، مشهد، ۱۳۴۶، ۱۳۵۰ش؛ ج ۹، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اردلان، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ ج ۱۰، به کوشش غلامعلی عرفانیان، مشهد، ۱۳۶۲ش؛ ج ۱۱، به کوشش مهدی ولائی، مشهد، ۱۳۶۴ش.

آستان قدس ف، فهرست = فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، به کوشش محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۹ش.

آسیاتیکا = Asiatica (نک: فهرست ۲).

آصفیه، خطی = فهرست مشروح بعض کتب نفیسهٔ قلمیهٔ مخزونهٔ کتبخانهٔ آصفیه، به کوشش تصدق حسین موسوی لکنوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق، ۲ ج.

آقابزرگ، الذریعة = آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، ۱۹۸۳م، ۲۶ ج.

آلوارت = Ahlwardt (نک: فهرست ۲).

آمبروزیانا = Ambrosiana (نک: فهرست ۲).

آمریکانا = Americana (نک: فهرست ۲).

ابن اثیر، الکامل = ابن اثیر، علی، الکامل فی التاریخ، به کوشش تورنبرگ، بیروت، ۱۴۰۲/۱۹۸۲م.

ابن تغری بردی، النجوم = ابن تغری بردی، یوسف، النجوم الزاهرة فی محاسن مصر و القاهرة، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م به بعد.

ابن خلدون، العبر = ابن خلدون، عبدالرحمان، کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر، بیروت، ۱۹۵۶-۱۹۶۰م.

ابن خلکان، وفیات = ابن خلکان، احمد، وفیات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲م.

ابن کثیر، البدایة = ابن کثیر، اسماعیل، البدایة و النهایة، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۸ق/۱۹۳۲-۱۹۳۹م.

ابن منظور، لسان = ابن منظور، محمد، لسان العرب.

ابن ندیم، الفهرست = ابن ندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.

ازهریه، فهرست = فهرس الکتب الموجودة بالمکتبة الازهریة، ج ۱، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ج ۲-۶، قاهره، ۱۳۶۵-۱۳۶۹ق/۱۹۴۶-۱۹۵۰م.

الهیات تهران، خطی = حجتی، محمدباقر، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۸ش، ۲ ج.

ایرانیکا = Iranica (نک: فهرست ۲).

اینترنشنال = International (نک: فهرست ۲).

بانکیپور = Bankipore (نک: فهرست ۲).

براون = Browne (نک: فهرست ۲).

براون، ذیل = Browne, S (نک: فهرست ۲).

بروکهاوس = Brockhaus (نک: فهرست ۲).

بریتانیکا = Britannica (نک: فهرست ۲).

بستانی = بستانی، فؤاد افرام، دائرة المعارف، بیروت، ۱۹۵۶م به بعد.

بغدادی، ایضاح = بغدادی، اسماعیل، ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۵-۱۹۴۷م.

بغدادی، هدیه = بغدادی، اسماعیل، هدیة العارفین، استانبول، ۱۹۵۱-۱۹۵۵م.

بلوشه = Blochet (نک: فهرست ۲).

پاولی = Pauly (نک: فهرست ۲).

پرچ = Pertsch (نک: فهرست ۲).

تاج العروس = زبیدی، محمد، تاج العروس من جواهر القاموس.

تیموریه، فهرست = فهرس الخزانة التیموریة، قاهره، ۱۹۴۸م.

جودائیکا = Judaica (نک: فهرست ۲).

حاجی خلیفه، کشف = حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳م.

حقوق، خطی = دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق، تهران، ۱۳۳۹ش.

خالدوف = Khalidov (نک: فهرست ۲).

خدیویه، فهرست = فهرست الکتب العربیة المحفوظة بالکتبخانة الخدیویة، قاهره، ۱۳۱۰ق، ۷ ج.

دارالکتب، خطی فارسی = فهرس المخطوطات الفارسیة، دارالکتب و الوثائق القومیة، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۷م، ۲ ج.

دارالکتب، فهرست = فهرس الکتب العربیة الموجودة بالدار، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۹۲۴-۱۹۴۲م، ۸ ج.

داک = دائرة المعارف الاسلامیة الکبریٰ (عربی)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م به بعد.

دانشنامه = دانشنامهٔ ایران و اسلام، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۵۴ش به بعد.

دایرة المعارف فارسی = دایرة المعارف فارسی، به کوشش غلامحسین مصاحب، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۷۴ش.

دبا = دبا ۱ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش اول)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ش/۱۹۸۹م به بعد.

دبا ۲ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش دوم)، مرکز دائرة المعارف

بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

دف = دائرة المعارف فلسطین، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

دوسلان = *De Slane* (نک: فهرست ۲).

ذیل = ذیل دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

زرکلی، اعلام = زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶م، ۸ ج.

سید، خطی = فهرس المخطوطات، دارالکتب، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۱-۱۹۶۳م، ۳ ج.

شورا، خطی = اعتصامی، یوسف و دیگران، فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، تهران، ۱۳۰۵ش به بعد.

صنعا، خطی = رقیحی، احمدعبدالرزاق و دیگران، فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر، صنعا، ۱۹۸۴م.

طبری، تاریخ = طبری، محمد، تاریخ الامم و الملوک، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.

طبری، تفسیر = طبری، محمد، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بولاق، ۱۳۲۳ق به بعد.

ظاهریه، خطی = فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة (تصوف)، به کوشش محمدریاض مالح، دمشق، ۱۹۷۸-۱۹۸۳م، ۳ ج؛ همان (تاریخ)، به کوشش یوسف عش و خالد ریان، دمشق، ۱۹۴۷، ۱۹۷۳م، ۲ ج؛ همان (علوم قرآنی)، به کوشش صلاح محمد خیمی، دمشق، ۱۹۸۳-۱۹۸۴م، ۳ ج؛ همان (ادب)، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد و یاسین محمد سواس، دمشق، ۱۹۸۲-۱۹۸۳م؛...

قاموس = فیروزآبادی، محمد، القاموس المحیط.

کوپریلی، خطی = ششن، رمضان و دیگران، فهرس مخطوطات مکتبة کوپریلی، استانبول، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، ۳ ج.

لاروس بزرگ = *Grand Larousse* (نک: فهرست ۲).

لغت‌نامهٔ دهخدا = لغت‌نامه، به کوشش علی‌اکبر دهخدا و دیگران، تهران، ۱۳۲۵-۱۳۵۷ش.

مایر = *Meyer* (نک: فهرست ۲).

مرعشی، خطی = حسینی اشکوری، احمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی آیة‌الله‌العظمیٰ نجفی مرعشی، قم، ۱۳۵۴ش به بعد.

مرکزی، خطی = فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱-۲، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۳۰-۱۳۳۲ش؛ ج ۳-۱۸، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۲-۱۳۶۴ش.

مرکزی، میکروفیلمها = دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۶۳ش، ۳ ج.

ملک، خطی = افشار، ایرج و دیگران، فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ ملی ملک، تهران، ۱۳۵۲ش به بعد.

ملی، خطی = انوار، عبدالله، فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ ملی، تهران، ۱۳۴۳-۱۳۵۸ش، ۱۰ ج.

ملی تبریز، خطی = سیدیونسی، میرودود، فهرست کتابخانهٔ ملی تبریز، تبریز، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ش، ۶ ج.

منزوی، خطی = منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ش، ۶ ج.

منزوی، خطی مشترک = منزوی، احمد، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش به بعد.

موسوعهٔ خاص = الموسوعة الفلسطینیة، بخش دوم، دراسات خاص، بیروت، ۱۹۹۰م، ۶ ج.

موسوعهٔ عام = الموسوعة الفلسطینیة، بخش عام، دمشق، ۱۹۸۴م، ۴ ج.

ورهووه = *Voorhoeve* (نک: فهرست ۲).

یاقوت، ادبا = یاقوت، معجم الادباء، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ق/۱۹۳۶-۱۹۳۸م.

یاقوت، بلدان = یاقوت، معجم البلدان، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیگ، ۱۸۶۶-۱۸۷۰م.

فهرست ۲

اختصارات لاتین مآخذ

Ahlwardt = Ahlwardt, W., *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1887-1899, 10 vols.

Ambrosiana = Löfgren, O. and R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, 1975-1981, 2 vols.

Americana = *The Encyclopedia Americana*, New York, 30 vols.

Arberry = Arberry, A. J., *The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, 1955-1964, vols. I-VII; Ursula Lyons, ibid, Dublin, 1966, vol. VIII, Indexes.

Asiatica = *Encyclopaedia Asiatica*, by Edward Balfour, New Delhi, 1982, 9 vols.

Bankipore = Maulavi Abdul Muqtadir et al., *Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, 1910-1980, 33 vols.

Blochet = Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions* (Bibliothèque nationale), Paris, 1925.

Britannica = *The New Encyclopaedia Britannica*, London, 30 vols.

Brockhaus = *Brockhaus Enzyklopädie*, Wiesbaden,

20 vols.

Browne = Browne, E. G., *A Handlist of the Muhammadan Manuscripts*, including all those written in the Arabic character, preserved in the library of the University of Cambridge, Cambridge, 1900.

Browne, S = *Browne, Supplement.*

BSE[2] = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, second edition, Moscow, 1949-1958, 53 vols.

BSE[3] = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, third edition, Moscow, 1970-1978, 30 vols.

De Slane = De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1883-1895.

EI[1] = *The Encyclopaedia of Islam*, first edition, Leiden, 1913-1938.

EI[2] = *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden, 1960 -.

EI[1], S = EI[1], *Supplement.*

EI[2], S = EI[2], *Supplement.*

ER = *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, 15 vols.

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, England, 1980, 13 vols.

ESC[1] = Casiri, M., *Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis*, Madrid, 1760-1770, 2 vols.

ESC[2] = Derenbourg, H. et al., *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris, 1884-1941, 3 vols.

EUE = *Enciclopedia Universal Ilustrade Europeo-Americana*, Madrid, 1985, 70 vols., supplements, 24 vols.

EWA = *Encyclopedia of World Art*, New York, 1959-1986, 15 vols.

GAL = Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949, 2 vols.

GAL, S = GAL, *Supplement.*

GAS = Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967 -.

Grand Larousse = *Grand Larousse encyclopédique*, Paris, 1970-1976, 24 vols.

GSE = *Great Soviet Encyclopedia*, tr. BSE[3], New York, 1973-1983, 32 vols.

IA = *İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1978 - .

International = *Encyclopedia International*, New York, 20 vols.

Iranica = *Encyclopaedia Iranica*, New York, 1982 — .

JA = *Journal Asiatique*, Paris, 1822 - .

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland.*

Judaica = *Encyclopaedia Judaica*, 1971, 16 vols.

Khalidov = Khalidov, A. B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk*, Moscow, 1986, 2 vols.

Meyer = *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Mannheim, 1971-1979, 25 vols.

Pauly = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. Georg Wissowa, Stuttgart, 1958-1978, 68 vols. supplememts, 15 vols.

Pertsch = Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878-1892, 5 vols.

RSO = *Revista degli Studi Orientali*, Rome, 1907 — .

SI = *Studia Islamica*, Paris, 1953 - .

TS = Karatay, F. E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi arapça yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1962-1969, 4 vols.

Voorhoeve = Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands*, Leiden, 1957.

WNGD = *Webster's New Geographical Dictionary*, Massachusetts, 1980.

YA = *Yurt Ansiklopedisi*, Istanbul, 1981-1984, 11 vols.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig / Wiesbaden.

* * *





The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

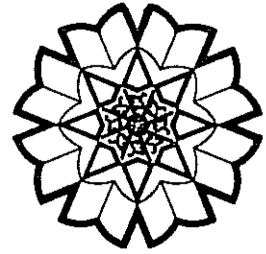
The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

$ 120

Address: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, Kashanak, Niyavaran, Tehran.

P. O. Box 19575/197



The Centre for the Great Islamic
Encyclopaedia

The GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

VOLUME XII

BARMAKIYĀN - BOSNAVĪ

Editor-in-Chief

Kazem Musavi Bojnurdi

First Edition

TEHRAN
2004

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful